

TESIS DOCTORAL

AÑO

2020

LA PROPIEDAD EN EL ORDEN FUTURO DE LAS COSAS TERRESTRES

**La invención de una *tradición revolucionaria*
en la doctrina de León XIII**

José Antonio Ullate Fabo

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Director: Jordi Claramonte Arrufat

La propiedad en el orden futuro de las cosas terrestres



La invención de una *tradicón revolucionaria* en la doctrina de León XIII

Índice

Introducción

Capítulo 1

Marco teórico y planteamiento de la investigación: metáforas, retórica y práctica de la vida

Capítulo 2

Metodología para el estudio de la propiedad

Capítulo 3

La posesión y su *ethos* en el Antiguo Testamento

Capítulo 4

El *ethos* de la posesión en el Nuevo testamento y en el cristianismo primitivo

Capítulo 5

La idea de Tomás de Aquino sobre la propiedad

Capítulo 6

La propiedad en John Locke

Capítulo 7

León XIII: La invención de una tradición revolucionaria sobre la propiedad

Conclusión

Un cambio de mirada sobre la realidad

Apéndices

Apéndice 1

La relación entre lenguaje y cultura

Apéndice 2

Sobre el *ethos*

Apéndice 3

Sobre lo que puede ser estimado a precio de dinero, en Tomás de Aquino y en Aristóteles

Apéndice 4

Sobre el derecho de propiedad en Juan XXII

Bibliografía

Libros

Artículos y capítulos de libros

Introducción

El hombre es una criatura que se construye imágenes de sí mismo y luego llega a parecerse a esas imágenes. Este es el proceso que la filosofía moral debe intentar describir y analizar [...] Creo que a nosotros todavía nos toca encontrar un método satisfactorio para explicar nuestra propia moralidad y la de los demás, pero creo que sería una pena si, simplemente porque nos damos cuenta de que cualquier imagen [de moralidad] probablemente sea mitad descripción y mitad persuasión, nos negáramos a nosotros mismos la libertad de crear imágenes y de acuñar ideas explicativas tal como nuestros predecesores lo hicieron en el pasado.

Iris Murdoch¹

En los últimos decenios se ha producido un interés creciente por la investigación filosófica sobre la propiedad. La propiedad como tal se ha convertido, por derecho propio, en objeto de reflexión filosófica. En este estudio me aprovecho de muchos de esos esfuerzos intelectuales. Mi propósito aquí es valorar la significación filosófica de las ideas sobre la propiedad dentro del mundo católico en lo que convencionalmente se conoce como la edad contemporánea. Más concretamente, el significado filosófico práctico de la idea según la cual la propiedad formaría parte del derecho y de la ley «naturales», concepción que por primera vez es enseñada desde la suprema autoridad de la Iglesia por el Papa León XIII (1878-1903).

En la frase inaugural de un texto que merece más atención que la que ha recibido entre nosotros, Gérard Lenclud establece una división tan simple como reveladora: «Hay palabras-herramienta y palabras-problema»². Como explica Lenclud, una *palabra-herramienta* es un término que se utiliza «sin pensar demasiado en su sentido. Es un procedimiento aproximativo (*grossière*) de identificación. Un gato es un gato»³. La propiedad, evidentemente, es la propiedad. La propiedad es una palabra-herramienta prototípica. En el uso corriente, la justificación de una palabra-herramienta se resuelve

¹ «Man is a creature who makes pictures of himself and then comes to resemble the picture. This is the process which moral philosophy must attempt to describe and analyse. I think it still remains for us to find a satisfactory method for the explanation of our own morality and that of others –But I think it would be a pity if, just because we realize that any picture [of morality] is likely to be half a description and half a persuasion, we were to deny ourselves the freedom in the making of pictures and the coining of explanatory ideas which our predecessors have used in the past» (Iris Murdoch, *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*. London: Penguin, 1999, página 75).

² Gérard Lenclud, «Qu'est-ce que la tradition», en Marcel Detienne, *Transcrire les mythologies*. Paris: Albin Michel, 1994. Pág. 25.

³ *Ibidem*.

en tautología (cuando pretende encubrirse con términos diferentes que significan lo mismo que se pretende justificar), en pleonasma o, directamente, en perogrullada: la política es la política o fútbol es fútbol.

Usamos cotidianamente de las palabras-herramienta por su plasticidad, su eficacia inmediata, su aptitud para apoyar otros intereses, otras funciones, otros propósitos, que de ese modo se benefician del valor irreflexivamente aceptado de la palabra-herramienta. No las usamos porque con ellas pretendamos tener un conocimiento profundo de a qué se refieren. Al contrario, las usamos porque asumimos que nos estamos refiriendo a algo obvio para todos los interlocutores. Esos términos son, pues, tan útiles como peligrosos. Por un lado, nos sirven para agilizar los movimientos acostumbrados y recurrentes con los que tejemos nuestros quehaceres y nuestras relaciones, pero, al mismo tiempo esa misma utilidad y esa facilidad se erigen en pantalla que impide que nos preguntemos a qué nos estamos refiriendo, qué denotamos y connotamos al usar esas cómodas palabras-herramienta. Lo que ganamos en continuidad y en agilidad, en respuesta a las urgencias cotidianas, lo perdemos en penetración y en prudencia, en un sentido radical.

Lenclud apunta que al usar las palabras-herramienta nos referimos bien a objetos concretos, tangibles –*naturales*, dice él– bien a objetos indebidamente «naturalizados». Una palabra-problema, en cambio, no es sino «una palabra-herramienta en la que nos hemos detenido»⁴.

Me propongo, pues, detenerme en la palabra «propiedad», tal y como aparece dentro del discurso del *magisterio* de León XIII, para preguntarme por aquello o por aquellas cosas que designa, por su genealogía y por su valor reproductivo. Es decir, por su carácter de pieza clave dentro de una episteme social. Lo que motiva esa morosidad en torno a una palabra que se reviste del aura de la obviedad es haber caído en la cuenta de que los usos del término «propiedad» no «corresponden a una noción precisa [...], porque sirven para designar cosas muy diferentes entre sí, que ni siquiera siempre tienen un aire de familia»⁵. Filosofar en torno a la propiedad, tal como ha sido enseñada y vivida dentro del perímetro visible de la Iglesia desde finales del siglo XIX, equivaldría, tomando prestada la expresión de Vladimir Jankélévitch, a situarse, a comportarse frente a la propiedad como si no fuera evidente⁶, es decir, negándole su carácter de «palabra-herramienta».

Con la *propiedad* sobre las cosas nos sucede otro tanto que lo que le ocurría a Agustín de Hipona con el *tiempo*: si nadie nos pregunta qué es, tenemos la pacífica impresión de que la cuestión no plantea dificultad alguna, de que nos referimos a algo evidente para todos, pero si alguien nos formula la pregunta de en qué consiste, lo más probable es que nos veamos envueltos en una madeja de incontables dificultades y razonamientos circulares que nos sumen en la perplejidad⁷.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ «...philosophe revient en somme, à ceci : se comporter à l'égard de l'Univers et de la vie comme si rien n'allait de soi» («La filosofía se reduce a esto: comportarse frente al Universo y a la vida como si nada fuera evidente», Vladimir Jankélévitch, *La Mauvaise Conscience* [1^{re} éd. Paris, Alcan, 1933, p. 3], en *Philosophie Morale*, Paris, Flammarion, 1998, p. 43).

⁷ «¿Qué es, pues, el tiempo? ¿Quién podrá explicar esto fácil y brevemente? ¿Quién podrá comprenderlo con el pensamiento, para hablar luego de él? Y, sin embargo, ¿qué cosa más familiar y conocida mentamos en nuestras conversaciones que el tiempo? Y cuando hablamos de él, sabemos sin duda qué es, como sabemos o entendemos lo que es cuando lo oímos pronunciar a otro. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie

Pero lo anterior ofrece el suelo filosófico, el punto más bajo, sobre el que descansa el objeto de mi investigación. El horizonte de una reflexión filosófica en torno a la significación de la enseñanza de León XIII sobre la propiedad es mucho más amplio.

El enfoque general de mi pesquisa es el de la filosofía práctica moral⁸. Conceptuando así la filosofía práctica como una ciencia de la libertad, el objetivo de la investigación es el de determinar el significado y la influencia socialmente performativa de la enseñanza que afirma que la propiedad es un «un derecho santo» y un «derecho natural»⁹, así como discernir si, como se infiere de lo que escribe León XIII, ese derecho santo y natural ha sido siempre entendido en la Iglesia como tal o si, como han apuntado no pocos críticos, semejante doctrina constituye una innovación radical del Papa Pecci, al menos en cuanto a su enseñanza explícita desde la sede romana¹⁰. Para lograr ese propósito me embarcaré en un análisis de las doctrinas y del *ethos* de la propiedad que se desprenden de las fuentes invocadas por la encíclica (Sagradas escrituras y Tomás de Aquino), pero también de fuentes que el texto no menciona y con las que, sin embargo, está en paradójica deuda.

El propósito de esta tesis se puede resumir señalando un doble itinerario: uno principal, el de un discernimiento del significado, de la genealogía y del alcance reproductivo (o *posteridad*) de la doctrina pontificia de una propiedad-derecho sagrado y natural; y, otro, secundario, dejar apuntado el influjo, la eficacia, la potencia refractiva¹¹ y performativa –la generación de un *ethos*– que tiene sobre la libertad humana entender la institución de la propiedad como un *ius sanctum et naturale*.

Se abren, pues, numerosos problemas a dilucidar.

En primer lugar, estableceré una metodología.

En segundo lugar, iniciaré la prospección del concepto de *propiedad-ius sanctum/naturale*. Cuándo, en qué momento y en qué circunstancias se empieza a hablar de la propiedad como derecho natural, iniciando un camino más o menos

me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé» (Agustín de Hipona, *Las confesiones*. Libro XI, cap. XIV, 17).

⁸ « La philosophie pratique reste philosophie, elle reste une connaissance de mode spéculatif ; mais, à la différence de la métaphysique et de la philosophie de la nature, elle est ordonnée dès le principe à un objet qui est l'action, et si grande que soit en elle la part de la constatation, quelque compte qu'elle doive tenir des conditionnements et des fatalités historiques, elle est avant tout une science de la liberté. » («La filosofía práctica sigue siendo filosofía, sigue siendo un conocimiento de modalidad especulativa; pero, a diferencia de la metafísica y de la filosofía de la naturaleza, está ordenada desde el principio a un objeto que es la acción, y por grande que en ella sea la parte de la constatación, por mucho que deba dar cuenta de las condiciones y de las fatalidades históricas, ella es, por encima de todo, una ciencia de la libertad». Jacques Maritain, *Humanisme intégral*, OC VI, p. 294).

⁹ «Ius privatorum bonorum sanctum esse oportere»; «Ius enim possidendi privatim bona cum non sit lege hominum sed natura datum» (Rn 33). La versión oficial latina de la encíclica *Rerum novarum* no está dividida en epígrafes. Aun cuando ofrezca las citas latinas, daré la referencia de los epígrafes introducidos en la versión española de la página oficial del Vaticano.

¹⁰ Vincenzo Gioacchino Raffaele Luigi Pecci (Gioacchino Pecci), nacido en 1810, fue elegido Papa el 20 de febrero de 1878 y adoptó el nombre de León XIII.

¹¹ Si toda nuestra comunicación descansa y cabalga (dos metáforas) sobre metáforas, esta tesis lo hace deliberada e intencionadamente. Se trata de rastrear una metáfora jurídica, la de la propiedad como algo santo y natural (aunque parezcan metáforas poco compatibles entre sí). Para expresar que una enseñanza determinada puede influir en la plasmación y en el uso de la libertad he recurrido aquí también a una metáfora de la ciencia física, la de la refracción, la capacidad de un determinado medio (físico) de hacer que cambie de dirección un rayo de luz (libertad) al pasar oblicuamente de desde otro medio de diferente velocidad de propagación.

soterrado hasta su epifanía en las encíclicas de León XIII, para después ver cuál puede ser el correlato, las características de la institución como tal. El hecho de que León XIII asocie ciertas notas a la propiedad constituye un objeto de indagación, pero no lo es menos el hecho de que él nunca se detenga a reflexionar sobre las características o la definición de la institución misma. Para él estamos ante algo obvio y unívoco: la *propiedad*, lo que *todo el mundo* entiende por propiedad. Paradójicamente, ese univocismo de la propiedad sitúa el concepto y lo enfrenta a la realidad, poliédrica, compleja, contradictoria, de la institución a lo largo del tiempo. Nos encontramos, entonces, ante una propiedad imaginada y muchas propiedades realmente existentes, pero la propiedad que se reviste de la toga de la sacralidad y de la naturalidad, ¿cuál es? La declaración de sacralidad y de naturalidad implica que la propiedad unívoca es imaginada como un rasgo que no solo acompaña a los hombres desde el comienzo, sino que ha sido sancionada por Dios, a través de la naturaleza, desde siempre. León XIII nunca invoca ningún pasaje específico de la Escritura (ni del Antiguo ni del Nuevo testamento), mucho menos un elenco de ellos, para refrendar su enseñanza a este respecto. El primer paso será confrontar las enseñanzas bíblicas del Antiguo y del Nuevo testamento con la doctrina de la sacralidad-naturalidad de la propiedad para discernir si de las Escrituras sagradas se desprende alguna idea o algunos principios que permitan fundamentar alguna teoría de la propiedad, y en tal caso en qué sentido. Eso nos pondrá en condiciones de verificar si se da una relación de necesidad, de compatibilidad o de contradicción con la tesis de la sacralidad-naturalidad de la propiedad.

León XIII es un Papa clave en muchos aspectos, además de en esta materia. Aunque no es, ni mucho menos, el primer Papa en exaltar la autoridad doctrinal de Tomás de Aquino, es uno de los que llevó más lejos ese respaldo, identificando la filosofía de la Iglesia con la del fraile dominico. Al año siguiente de acceder al solio pontificio, León XIII publicó la encíclica *Æterni Patris*, sobre la restauración de la filosofía cristiana, que es un espaldarazo a la filosofía de Tomás de Aquino, punto de partida de un gran movimiento de renovación de los estudios filosóficos eclesiásticos bajo la égida del aquinate. Dado que el referente filosófico explícito de Gioacchino Pecci era santo Tomás, la siguiente etapa de mi investigación tendrá como objeto el estudio pormenorizado del marco teórico y de las características que tiene el derecho de propiedad en la obra filosófico-teológica de Tomás de Aquino. También ese estudio nos pondrá en condiciones de confrontar la enseñanza tomasiana sobre la propiedad (también su llamativa circunspección al respecto) con la explícita enseñanza leonina sobre la institución con el objeto de verificar si realmente existe continuidad e identidad sustancial entre ambas concepciones o si bien se da una incongruencia entre ellas.

El siguiente paso de la investigación me lleva a indagar en la concepción que sobre la propiedad tiene un autor de prole en principio incompatible con la tradición doctrinal declarada por la sede romana: con el empirista e ilustrado inglés John Locke, el padre del liberalismo clásico. Sorprendentemente, la doctrina leonina sobre la propiedad parece presentar inesperadas afinidades con algunos de sus planteamientos filosóficos.

En el tramo final comparo los resultados de todo el rastreo precedente con la doctrina leonina sobre la propiedad y extraigo algunas consecuencias de diferentes órdenes.

En el último capítulo conclusivo recapitulo la investigación, apuntando algunas reflexiones sobre la institución misma de la propiedad, sobre sus variaciones históricas y culturales, sobre la potencia refractiva a la que me refería más arriba, que se deriva de

su carácter de «hecho social total»¹², dispositivo que genera un *ethos* y lo reproduce. Todas las instituciones sociales reflejan en mayor o menor grado las concepciones directrices, las «estructuras secretas»¹³ que organizan y alimentan una determinada sociedad, pero la afortunada fórmula de Mauss señala principalmente a algunas instituciones cuya presencia o ausencia, o su sesgo en un sentido o en otro adquiere una importancia decisiva en la construcción y reproducción de la sociedad. Esos «hechos sociales totales» condicionan también –y es algo sobre lo que no se ha reflexionado tanto– la definición de las expectativas de los individuos que integran la comunidad y la proporcionalidad de esas expectativas respecto de los medios que la misma sociedad provee para satisfacerlas. Es decir, influyen directamente sobre la felicidad de los sujetos.

Sobre el carácter filosófico social del estudio de la recepción de la doctrina de la propiedad en la Iglesia pudiera cernirse la sombra de la sospecha de su escasa relevancia hoy, o incluso de lo que los anglosajones llaman «parochialism», de estrechez de miras o de insularidad de pensamiento. Hay dos razones que no solo dan cuenta de su consistencia, sino también justifican la oportunidad de hacer de este proceso objeto de una investigación filosófica. Por un lado, como dejó escrito el filósofo silente Andrea Emo en uno de sus centenares de cuadernos manuscritos: «Durante muchos siglos la Iglesia ha sido la protagonista de la historia, después asumió el papel no menos glorioso de ser la antagonista de la historia; hoy solamente es la cortesana de la historia»¹⁴. No me consta la fecha en la que Emo (1901-1983) escribió esta dramática sentencia que, como todo lo que ha visto la luz de su ingente obra, solo se publicó tras la muerte de su autor. Podemos, sin embargo, conjeturar que, a los ojos de Emo, el pontificado de León XIII formaba parte –una parte postrera, de transición ya hacia el cortesanismo– de la etapa en que la Iglesia había adoptado el glorioso papel del antagonista que impugna el «sentido de la historia»¹⁵. En realidad, el pontificado de León XIII, examinado con detenimiento, es una mezcla de antagonismo y de cortesanismo o de seguidismo

¹² «En esos fenómenos sociales ‘totales’, como proponemos llamarlos, se expresan a la vez y de un golpe todo tipo de instituciones: religiosas, jurídicas y morales –que, al mismo tiempo, son políticas y familiares–; económicas –y estas suponen formas particulares de producción y de consumo, o más bien, de prestación y de distribución–; sin contar los fenómenos estéticos a los que conducen esos hechos y los fenómenos morfológicos que manifiestan tales instituciones» (Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz, 2009. Página 70).

¹³ Jacques Ellul, *¿Es posible la revolución?* Madrid: Unión editorial, 1974. Página 391.

¹⁴ «La Chiesa è stata per molti secoli la protagonista della storia, poi ha assunto la parte non meno gloriosa di antagonista della storia; oggi è soltanto la cortigiana della storia» (Andrea Emo, «La Chiesa è la cortigiana della storia», en *La Repubblica*, 22 de julio de 1989).

¹⁵ «...la ‘historia’ ya no se considera aquí como la ciencia del pasado; y el sentido de la historia ya no es el sentido del pasado, sino el sentido del porvenir: es estar adaptado de antemano a lo que será la realidad del mañana, es anticipar sobre los acontecimientos futuros de manera de no ser rebasado por ellos, sino, al contrario, conservar y desarrollar en medio de ellos su existencia, su situación, su influencia, su prosperidad, su poderío. Tener el sentido de la historia es saber sobrevivir con la historia, continuar con la historia, en lugar de morir en el camino, encerrado en una época arrollada» (Jean Madiran, «Introducción sobre el sentido cristiano de la historia». *Verbo*. Noviembre de 1968. Número 69 página 664). Madiran detecta lúcidamente el concepto de sentido de la historia, aunque retenga, de forma incongruente el concepto racionalista de historia es una «ciencia del pasado», en lugar del más prudencial de «*episteme* del pasado».

hacia el sentido que estaba adoptando *el curso de la historia*. De hecho, es el período del magisterio eclesiástico que mayor perplejidad suscita entre los pensadores tradicionalistas. Si, por un lado, los documentos leoninos están repletos de expresas afirmaciones de la perennidad y vigencia del orden social *tradicional* cristiano, y de llamadas apremiantes a recomponer ese orden en las sociedades, por el otro, la línea de acción práctica del pontífice imponía un posibilismo a los cristianos, a los que pedía que reconocieran a las autoridades políticas constituidas (*revolucionarias*) y que participasen en los procesos electorales de sus países, sometiéndose a las reglas del juego democrático-liberal.

En el curso de esta investigación me propongo demostrar que en un asunto tan crucial como el de la propiedad, el pensamiento de León XIII se identifica –hace la *corte*, por utilizar la metáfora de Emo– con el individualismo posesivo¹⁶ propio del liberalismo, tan dominante entonces como ahora. De cualquier modo, la Iglesia, que fue protagonista indiscutible de la historia occidental «durante muchos siglos» –bien se cuida Emo de no decir «desde el comienzo»– hasta el Renacimiento, al adoptar el papel antagonista frente a la política secular de la edad moderna, no por ello perdió su calidad de actora principal de la historia, atributo que seguía conservando durante el pontificado leonino¹⁷. No me ocupo, pues, de un asunto marginal de nuestra historia social, aunque forme parte de un pasado que parezca ya remoto. Se trata de un «pasado que no quiere pasar».

Hay otra razón de mucho mayor relieve que da cuenta de la pertinencia filosófica de esta investigación. A primera vista, un fenómeno o «hecho social total» generado dentro de la Iglesia tiene un alcance que, en apariencia, sigue el mismo curso decadente que la institución que lo ha perfilado. Quedaría confinado dentro del perímetro visible de la institución. Sin embargo, históricamente, como acreditan entre muchos otros Iván Illich¹⁸ o Paolo Prodi¹⁹, la Iglesia ha sido el modelo de todas las agencias occidentales prestadoras de servicios y, de forma paradigmática, del Estado en sus variadas manifestaciones. En ese sentido, la Iglesia, a pesar de su decadencia actual, retiene la capacidad simbólica de refrendar una episteme mediante hechos sociales totales o, como aventuro, de reforzar –si no de acuñar– metáforas sociales, cuya potencia parenética desborda con mucho los confines sociales de la propia sociedad visible eclesiástica. Es una capacidad que en gran medida está desvinculada de la vitalidad que en un momento dado demuestre la Iglesia respecto de su fin principal. Una de las características de las instituciones es la de la duración de sus atributos, la de la perduración de la memoria de los hechos constituyentes que han marcado su historia. En esta tesis presento el resultado de una investigación sobre la relevancia de la adopción, por parte de la Iglesia católica, de una determinada concepción de la propiedad privada. Esa toma de posición puede estudiarse desde diferentes ángulos, pero el que me interesa es la perspectiva genealógica de la afirmación de que la

¹⁶ C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. From Hobbes to Locke*. Oxford-New York: Oxford University Press, 1990.

¹⁷ Lo cual no significa entrar a valorar la situación interna de la Iglesia respecto de su propio fin durante ese período. Tan solo resalta la conservación de su papel de fuerza principal en el orden cultural y político.

¹⁸ David Cayley, *Últimas conversaciones con Iván Illich*. Larraya: El pez volador, 2019.

¹⁹ «...la doppia personalità del pontefice come papa-re, come prototipo della politica moderna per l'unione tra il potere politico e l'ideologia capace di formare l'uomo dalla nascita alla morte» (Paolo Prodi, *Cristianesimo e potere*. Bologna: Il Mulino, 2012. Página 19. Prodi hace referencia a otra obra suya, *Il sovrano pontefice*).

propiedad –privada– se integra dentro del llamado Derecho natural, así como la trascendencia, desde un punto de vista de la genealogía de una episteme moral y política, de la puesta en circulación con el respaldo de la institución de la Iglesia católica de una proclamación generadora de ese hecho social total.

Como sagazmente señala Iris Murdoch, los discursos morales dibujan imágenes de cómo deberían ser los seres humanos y, en la medida en la que los hombres asienten a un discurso de esta naturaleza, se van viendo a ellos mismos a través de ese diseño, se transforman en imitación de ese icono. Para ser creíble, cualquier imagen ética contiene una parte descriptiva de una experiencia común, inmediatamente accesible a todos, pero al mismo tiempo integra además otros añadidos, permitiendo que se los tome como una consecuencia inevitable de esa experiencia común. Esos añadidos –la mitad persuasiva de un icono ético, en palabras de Murdoch–, integrados en la construcción de la imagen ética son los que contienen el fondo parenético y performativo de todo relato ético.

Nuestros antepasados ejercieron una audaz libertad en la creación y acuñación de iconos éticos. Para comprender el significado de esos iconos o concepciones éticas es necesario emprender una labor genealógica que rastree la parte descriptiva y la parte persuasiva de esos relatos. El recurso a ese método no significa, de ningún modo, un prejuicio, una descalificación preventiva, frente su legitimidad. Al insertar dentro de la historia cualquier expresión del pensamiento, el método genealógico no implica una toma de postura previa frente a su consistencia, aunque parta de que no existen saberes prácticos –éticos o políticos– que adquieran su firmeza por deducción necesaria y *cuasi* geométrica de verdades metafísicas o apodícticas previas.

El objeto material de esta investigación está determinado por la enseñanza de León XIII según la cual la propiedad privada es un Derecho natural. Germinal y programáticamente, esa doctrina está perfectamente enunciada en su temprana encíclica *Quod apostolici muneris*²⁰ y se expone todavía con mayor solemnidad en su encíclica *Rerum novarum*, donde se califica la propiedad incluso como un «derecho santo» (*ius sanctum*). Esa declaración, hecha con la espontaneidad con la que se reitera una verdad pacíficamente poseída *ab initio*, tiene el tono de la continuidad, de la reafirmación o de la confirmación de una verdad *tradicional*. Sin embargo, jamás antes de León XIII un Papa había hablado de la propiedad en esos términos. ¿Se trata tan solo de una nueva forma de expresar una verdad inmemorial, tradicional? La conclusión de esta investigación me hace responder que no. No solo es una expresión inaudita en la historia de las enseñanzas papales, sino que, sobre todo, contiene una doctrina radicalmente innovadora respecto de aquéllas y, correlativamente, conforma toda una episteme moral, social y política inédita dentro de la ortodoxia católica, aunque no de las prácticas aceptadas dentro de la Iglesia. Así, no es que ese pensamiento no hubiera circulado desde hacía mucho tiempo dentro de la Iglesia, como se documenta en el capítulo sobre el magisterio de León XIII, ni que la práctica de la máxima jerarquía romana no se hubiera guiado discretamente por esa premisa. Pero nunca antes el magisterio lo había enseñado²¹. Haber dado el paso de esa explícita profesión intelectual

²⁰ «*Ius proprietatis naturali lege sancitum*» («El derecho de propiedad, convertido en inviolable por la ley natural»). Encíclica *Quod apostolici muneris*, sobre los errores modernos. 28 de diciembre de 1878. Dz. 1.851).

²¹ En aquel momento todavía los teólogos no habían precisado los diferentes tipos del magisterio (están balbuciendo esas distinciones, con la intención, en muchos teólogos, de restar autoridad al incómodo

significa que, para entonces, ni el Papa ni sus asesores teológicos ni su entorno curial advertían ya que expresarse así suponía una innovación radical. O lo que es lo mismo, vivían tan inmersos en la normalidad de esa doctrina –y estaban ya tan acostumbrados a ella y tan extrañados respecto del pensamiento de su invocado Tomás de Aquino– que la tomaban por parte del objeto secundario de las enseñanzas infalibles de la Iglesia. Sin embargo, esa innovación supone dar sanción pública y solemne a un cambio de actitud hacia el individualismo posesivo que estaba en el centro del orden económico liberal. El liberalismo desde el principio había presentado la propiedad virtualmente despótica, a la que solo se le reconocían límites extrínsecos, como condición inherente a la naturaleza humana y a la libertad individual. Suponía diseñar un «nuevo orden político»²² evangélico en el que el «individualismo posesivo» no solo era *bautizado*, sino que jugaba un papel medular.

En *Rerum novarum* hay muchos niveles de lectura. De entrada, hay una intención declarada y un propósito soterrado, que es, sin embargo, el principal. En ella no hay ninguna reflexión sobre el significado, los límites o las condiciones de la propiedad y cuando se habla de ella, se está implícitamente aceptando una concepción que contiene toda una carga ideológica cuya existencia no se reconoce, probablemente porque ni siquiera se advierte, haciéndola pasar por una inocua «palabra-herramienta».

Hacia adentro, los efectos de *Rerum novarum* operaron también en diferentes niveles. Paradójicamente, la intención declarada (la preocupación por la condición de los obreros) capturó la imaginación de la parte más generosa del catolicismo del final del siglo XIX y comienzos del XX. *Rerum novarum* se asoció a la lucha por la mejora de la situación de los obreros y a la limitación de los beneficios de los patronos. Sin embargo, esa interpretación del texto confundía, literalmente, los deseos con la realidad. *Rerum novarum*, en sí misma, en gran medida era víctima de ese mismo equívoco: en el orden de las aspiraciones, de las exhortaciones y de los anhelos auspiciaba una mejora de la vida de los obreros, pero en el orden de las realidades jurídicas y morales significó el respaldo definitivo de la Iglesia a la noción de propiedad despótica, que solo entronca con el bien común mediante recomendaciones extrínsecas a la naturaleza misma de la institución. Hacia afuera tampoco se puede minimizar el efecto de esa declaración que marca una época, precisamente por el papel oracular que la Iglesia desempeña dentro del mundo moderno, por paradójica que resulte esta afirmación.

El individualismo posesivo es un *ethos* nacido de una novedosa forma de concebir la relación con los demás hombres, con la naturaleza y con las cosas. Ese *ethos* individualista contiene en sí mismo, virtualmente, como una pendiente fatal, la ordenación a un desarrollo de todas sus consecuencias implícitas, particularmente su consumación en un *ethos* del lucro como motor de las acciones sociales, es decir, su plasmación en visiones del mundo y formas de organizarlo capitalistas. Sin embargo, al tiempo que León XIII da un inequívoco espaldarazo al *ethos* y a la doctrina del individualismo posesivo parece querer evitar sus conclusiones más extremas. León XIII

Syllabus de los errores modernos de Pío IX). Por lo tanto, la doctrina común eclesiástica en este momento es la de que el magisterio universal del Papa debe ser recibido, al menos, con obsequioso y religioso asentimiento interno, de la inteligencia y de la voluntad por parte de los fieles.

²² «León XIII ha abierto a los católicos la perspectiva de un nuevo orden de las cosas '*rerum ordo in terris futurus*'». Émile Poulat, *Modernística*. París: Nouvelles Editions Latines, 1982. Página 86). Poulat se refiere a la carta apostólica de León XIII *Praeclara gratulationis* (20 de junio de 1894) en la que el Papa Pecci afirma «ver desde lejos cuál podría ser el nuevo orden de cosas en la tierra en el futuro, y no encontramos nada más reconfortante que la contemplación de los bienes que de él se derivarían».

quisiera, al menos, moderar el capitalismo, aunque, al poner un trono a sus premisas, su deseo no puede más que permanecer ineficaz. Esa operación de clericalismo estaba condenada a un doble fracaso. Las masas obreras persistieron en su tendencia a dar cada vez más la espalda a una Iglesia que santificaba la propiedad y se mostraba roma para comprender y acometer el problema obrero. Pero el mundo del liberalismo capitalista, apenas agradeció los servicios prestados por el magisterio. Inexorablemente lógicos, los pensadores liberales consideraban como algo normal que el Papa reconociera la naturalidad de la propiedad, y reprochaban a la *doctrina social* la incongruencia de invocar para ella unos límites –extrínsecos– que para ellos abocaban al socialismo de Estado:

El 1891, en la encíclica *Rerum novarum*, León XIII reconoció que la propiedad privada nace del derecho natural. Al mismo tiempo, la Iglesia ha planteado una cierta cantidad de principios morales para la distribución de los ingresos, que no se pueden poner en práctica sino mediante el socialismo de Estado²³.

Es necesario, por tanto, trazar un cuadro de las motivaciones que llevan a la Iglesia a esta invención, auténtica heterogénesis eclesial de la modernidad, a su aceptación y animación más o menos renuente y solapada del desarrollo capitalista²⁴ y a su posicionamiento a favor de las élites. Las razones de su confrontación con el socialismo están conectadas con la percepción, asumida ya para 1891, de que la Iglesia había perdido a las masas urbanas²⁵. Como diría algunos años más tarde Franz Borkenau, al comienzo de la guerra civil española: «Las masas españolas han abandonado a su Iglesia, no porque hayan perdido el fervor religioso tradicional de su raza, sino porque esa misma Iglesia española lo ha perdido»²⁶.

²³ Ludwig von Mises, *Socialismo. Análisis económico y sociológico*. Buenos Aires: Western Books Foundation, 1969. Páginas 253-254.

²⁴ «...il capitalismo, la ricchezza borghese, la ricchezza invisibile, senza riflessi d' oro o d' argento, ma potente e creatrice di una civiltà che ora il cattolicesimo accetta, sotto specie di respingerla» («...el capitalismo, la riqueza burguesa, la riqueza invisible, sin reflejos de oro o de plata, pero poderosa y creadora de una civilización que ahora el catolicismo acepta, aparentando rechazarla» [cursivas mías] Andrea Emo, «La Chiesa è la cortigiana della storia». *La Repubblica*, 22 de julio de 1989).

²⁵ «La asistencia a la iglesia disminuyó especialmente en las ciudades de rápido crecimiento, donde el anticlericalismo motivado y orquestado políticamente era más frecuente. En el futuro inmediato, solo las aldeas y ciudades provinciales de Europa parecían seguras para la piedad formal, e incluso en ellas se estaba produciendo un retroceso por el crecimiento de la industria. Mientras tanto, debido a que las iglesias tenían gran parte de su riqueza en las tierras rurales, la caída de las rentas y de las ganancias tensaron sus finanzas al mismo tiempo que sus gastos aumentaban. Las nuevas parroquias urbanas y las que estaban en proyecto, que proporcionaban ingresos para arquitectos y artistas de estilos religiosos clásicos, no eran autosuficientes ni en legados ni en donaciones. Además, como en cualquier otra institución de servicio burocratizada, los costes de formación y los salarios aumentaban drásticamente en la medida en que las iglesias luchaban por seguir siendo órganos pedagógicos y culturales efectivos en una sociedad que se modernizaba. Paradójicamente, las dificultades internas de las iglesias aumentaron su dependencia respecto de aquellos segmentos de la clase dirigente y gobernante que proponían reforzar el papel hegemónico del orden clerical. Más que nunca, los dirigentes de la iglesia confiaban en los gobiernos para mantenerlos en sus antiguos privilegios y funciones, entre otras cosas dándoles créditos y subsidios adicionales» (Arno J. Mayer, *The Persistence of the Old Regime*. New York: Pantheon, 1981. Páginas 246-247).

²⁶ Franz Borkenau, *El reñidero español*. Barcelona: Planeta, 2010. Hace algunos años, comenté en una bitácora la observación de Borkenau: «Ya desde la Constitución de 1837 el Estado se hizo cargo del mantenimiento del culto y del clero. Cuando las desamortizaciones fueron avanzando, el Estado, además,

fue ofreciendo compensaciones económicas, en forma de bonos principalmente [...] a partir de la segunda mitad del siglo los curas ya tenían ingresos fijos a cargo de los presupuestos generales del Estado y las instituciones de la Iglesia dejaron de destinar sus nuevos ingresos a bienes raíces para invertirlos en bolsa. [Anteriormente había habido] una íntima solidaridad entre los intereses de los parroquianos y los de curas y frailes. Una mala cosecha significaba un año duro para unos y para otros. Una buena, tranquilidad y cierta holganza tanto para el pueblo como para el clero y la frailería pueblerinos. Pero cuando diócesis, cabildos, monasterios de clausura y conventos confían sus remanentes dinerarios al juego del mercado de valores, inevitablemente sus intereses materiales dejan de ser solidarios con los de los precarios trabajadores y temporeros para encontrarse compartiendo preocupaciones con los potentados y caciques del gran mundo. Ahora ya no es espontáneo acompañar al paisano escrutando el cielo ante los nubarrones ni apremiarse a hacer rogativas para convocar la necesaria lluvia: ahora, si la bolsa sube, clero y conventuales ganan... Empezó a ser corriente que órdenes mendicantes tuvieran participaciones, incluso mayoritarias, de grandes empresas. Prácticas que siguen en vigor. Ahora, las congregaciones, grandes y pequeñas, constituyen SICAV que administran sociedades financieras regidas por la lógica de la mayor rentabilidad. Todo lo cual acentuó todavía más una forma de predicar la religión que ponía en el centro una concepción privada de la moralidad y que coqueteaba con un fatalismo social. [... también] el Padre Gafo atribuía también orígenes económicos al desafecto de las masas hispanas hacia la Iglesia».

Capítulo 1

Marco teórico y planteamiento de la investigación: metáforas, retórica y práctica de la vida

Desde hace ciento cincuenta años esa nada que es la burguesía intenta dar una forma al mundo y no obtiene más que una nada, un caos que solo sobrevive todavía a causa de sus antiguas raíces.

Albert Camus²⁷

«No podemos no decirnos cristianos» y la filosofía social

Nuestra cultura occidental –que es una *cultura del ideal*²⁸– opera en nosotros de forma completamente inadvertida. Nos precede. Constituye presupuestos que no solo nos determinan para comprender la realidad en un determinado sentido, sino que nos acotan la realidad que podemos llegar a comprender. Esa cultura tiene, por tanto, rango fundamental a la hora de intentar reflexionar sobre los modos de conocer, sobre las formas de usar nuestra inteligencia. En concreto, la cultura occidental –que engloba, sobre todo ahora, muchas y contrapuestas «visiones del mundo»– opera por debajo y con independencia de cómo organizamos nuestras adhesiones ideológicas. Aunque al igual que todas las formas culturales, la cultura occidental reúne en su trama innumerables hebras de orígenes diversos, el mallazo que las integra, que las teje, es inequívocamente cristiano. Como explico más adelante, con independencia del malestar que la frase genera entre cristianos y no cristianos, tiene perfecto sentido que un agnóstico como Benedetto Croce pudiera escribir «no podemos no decirnos cristianos», pues lo somos. En la medida en la que el capitalismo se ha extendido planetariamente y ha conformado una nueva *ekumene* cultural, nuestro mundo actual no puede «no decirse cristiano», y eso, aunque jamás se haya oído hablar de Jesús de Nazaret o, habiéndolo hecho, no se crea en su pretensión ni en su predicación, ni se haya entablado un diálogo consciente con sus enseñanzas.

A fin de cuentas, la invención del epíteto «cristiano» es el fruto de una compleja operación de poder, como sucede en tantas ocasiones a la hora de nombrar a una colectividad, de «inventar» una denominación genérica para un grupo. Siempre nos nombran otros y cuando nos nombramos nosotros mismos, oscilamos entre la aceptación del nombre recibido y el artificio que nos disfraza con una identidad imaginada. En el caso de los seguidores de Jesús, todo parece indicar que fueron los

²⁷ «Ce rien qui est la bourgeoisie, depuis 150 ans essaie de donner une forme au monde et n'obtient qu'un néant, un chaos qui ne se survit encore qu'à cause de ses anciennes racines» (Albert Camus, *Carnet III*, mars 1953-décembre 1959. Paris: Folio / Gallimard, 2013, p. 123).

²⁸ Una cultura cuya metáfora dominante habla de un modelo arquetípico y de las copias, imperfectas, de ese modelo. El ideal está fuera las cosas mismas y de nosotros. Para conocernos y para conocer las cosas, hemos de mirar al ideal y, solo después, volver la mirada sobre nosotros o sobre las cosas, no para conocer, sino para rectificar conforme al arquetipo, al ejemplo sin defecto. La cultura del ideal está en la raíz de la dominación del futuro sobre el presente, del hábito de valorar lo que hay en la medida en que puede ser redimido por su acercamiento al ideal, por el futuro («The future is, of all things, the thing least like eternity», C. S. Lewis, *The Screwtape Letters*. Quebec, s.d.: Samizdat, 2016. Página 29). Cfr. François Jullien, *L'invention de l'idéal et le destin de l'Europe*. París: Editions Gallimard. 2017.

judíos recalcitrantes o bien los paganos de Antioquía los que empezaron a agrupar bajo la denominación de «cristianos» a los judíos que afirmaban la mesianidad del nazareno. Mesías se había traducido en griego como *xristos*, el ungido.

Por lo tanto, es posible distinguir entre ser cristianos y la estricta creencia en la mesianidad de Jesús. Aunque evidentemente, ambas cosas puedan darse de forma coincidente, de hecho, son realidades que corren suertes independientes. Han estado unidas y hasta superpuestas. De facto, ambas denominaciones están escindidas: no todos los cristianos (en sentido cultural que explicaré más adelante) creen en la mesianidad de Jesús. Porque todos los que hemos sido alcanzados o incluso precedidos por la cultura occidental capitalista-consumista somos, en algún sentido, cristianos.

Nuestra dificultad estriba en que, teniendo ese sustrato intelectual común, poseemos visiones del mundo completamente irreconciliables. Otorgamos a esas visiones del mundo una entidad supereminente: nos identificamos y nos situamos los unos frente a los otros en virtud de las afinidades y oposiciones que generan esas visiones ideológicas del mundo. En cambio, el sustrato cultural cristiano opera en un plano epistémico mucho más profundo y, por ello, inadvertido.

Solemos ser ingenuos respecto a los condicionantes latentes a nuestra comprensión de la realidad: no sólo nos predisponen a entender las cosas en determinado sentido, también nos impiden ver cosas, que son «imposibles e impensables», y establecen asociaciones que se nos presentan como naturales, cuando no lo son, al menos en el sentido de que lo sean para personas de diferentes tradiciones epistémicas.

Veamos un ejemplo: Jesús en el Evangelio dice «Amaos los unos a los otros como yo os he amado»²⁹. En estos casos, con independencia de que el lector o el oyente se identifique con una visión del mundo u otra, si culturalmente es cristiano, leerá o entenderá que Jesús está hablando de una regla general, no de una invitación a imitar un proceder contingente. Dogmáticamente, desde el concilio de Nicea, la Iglesia enseña explícitamente que Jesús es Dios y hombre a la vez, que hay una sola persona en Jesús, pero dos naturalezas. De las operaciones de Jesús se puede predicar la *communicatio idiomatum*³⁰. A pesar de ello nosotros somos incapaces de *pensar* simultáneamente en una acción que sea humana y divina a la vez. Podemos nombrarlo, asentir a esa proposición y deducir consecuencias de ella. Pero pensar algo así excede nuestra capacidad. No me refiero al contenido del dogma, que por definición supera las potencias naturales de comprensión. Hablo del objeto material de este dogma. Esta imposibilidad tiene un peso determinante en la hermenéutica, en la interpretación y en la recepción de los textos. La forma típicamente greco-cristiana de afrontar esos pasajes es atribuirles un contenido que primariamente se refiere a la mente de Dios: «Como yo os he amado» equivale, entonces, a «como Dios ha amado a los hombres». Pero, al mismo tiempo, la referencia a Dios no se entiende ya al modo bíblico, sino al modo filosófico, *griego*: es decir, en este caso, evocamos un ser que actúa de forma general, con una causalidad universal y sin acepción de personas³¹. Es decir, lo que importa es

²⁹ Jn 13, 34; Jn 15, 12. El amor mutuo no es propiamente un mandato nuevo. Desde el Levítico está presente y es el centro de la ética hebrea. El modo («como yo os he amado») es una novedad que va más allá del «amarás a tu prójimo *como a ti mismo*» o *porque es uno como tú* (Hermann Cohen).

³⁰ «Las propiedades del Verbo divino pueden atribuirse al hombre Cristo, y que las propiedades del hombre Cristo pueden predicarse del Verbo de Dios» (*The Catholic Encyclopaedia*).

³¹ Así lo dice también la escritura en numerosos pasajes, pero en un sentido que no es exactamente el mismo.

remontarse hasta un modelo ideal y después establecerlo como canon para la conducta general. Esa no es, sin embargo, la única lectura posible. Una lectura mesiánica que no vinculara su cristianismo a la aceptación *ex toto* de la trama que entreteje la episteme occidental, nos llevaría a hacer predominar lo que *literalmente* Jesús está diciendo: no nos demanda que finjamos que comprendemos la mente de Dios y que desde esa ficción pretendamos actuar como Él, sino que nos fijemos en el particular modo como «él ha amado» a aquellos con los que se ha ido encontrando en su vida. Aquí no hay asomo del recurso literario del observador omnisciente, inteligencia no vinculada a un cuerpo, que se sitúa fuera de la narración para construir un concepto general y luego convertirlo en regla universal de conducta. Lo que hay aquí es un hombre que habla a otros hombres y que les exhorta a practicar un amor como el que él ha mostrado y desplegado entre ellos. Les exhorta, ante todo a evocar los modos en los que él ha practicado ese amor ante ellos y, en segundo lugar, a identificarse, al modo humano en que esa tarea es asequible, con esos modos. El modo en el que Jesús muestra el amor hacia sus semejantes a lo largo de los Evangelios –con diferentes modulaciones según la distinta evocación de cada evangelista, pero ese es otro asunto– es el del ejercicio de la *preferencia*. Desde los episodios en los que llama a sus apóstoles, Jesús escoge, prefiere, a unos de entre todos. Eso no se opone al amor que tiene por los demás, al contrario, sino que muestra el itinerario humano que hace veraz ese amor. Incluso dentro del grupo de los predilectos, de sus *privados*, del grupo de los apóstoles, elige a los tres que habitan en el corazón de su corazón³², y prefiere al mínimo colegio –*tres faciunt collegium*– formado por Pedro, Santiago y Juan. Cuando Marcos –el menos *liturgizado* de los evangelistas sinópticos, el más conmovidamente *popular* de ellos y que utiliza un lenguaje más espontáneo– relata el episodio del joven rico, recoge el mismo hecho que describen Mateo y Lucas. Pero Marcos introduce un detalle que está ausente en los otros dos sinópticos. Un hombre ha salido al encuentro de Jesús y le ha preguntado qué tenía que hacer para heredar la vida eterna. Jesús le dice que ya conoce los mandamientos, a lo que el desconocido le contesta que todo eso lo cumple desde joven. Antes de que Jesús le invite a que dé todo lo que tiene a los pobres (otra *elección* que no puede ser *reducida* a una regla general), Marcos introduce un detalle decisivo: «Entonces, Jesús, mirándole, *le amó* y le dijo...» (Mc 10, 21). Significativamente, los otros dos evangelistas sinópticos, presentan la escena enfatizando la enseñanza moral de Jesús, de manera que de ella fácilmente pareciera desprenderse una regla general. Desde esa perspectiva, un pequeño detalle se vuelve secundario, casi insignificante: no aporta ningún contenido conceptual, nada que pueda ser interpretado como una regla. Sin embargo, denota y desvela un sentido profundo del episodio, del «como yo os he amado».

Pues bien, esa poderosísima cultura cristiana que opera mucho más allá de los confines del círculo de los que tienen fe en Jesús, impone unos «condicionantes latentes a nuestra comprensión», también de la comprensión del mismo Evangelio. En este caso, nos predispone a leer las palabras de Jesús en clave de reglas universales, y nos impide –nos dificulta– ver y otorgar importancia a detalles que esconden significados «imposibles e impensables». En este caso, toda la fuerza de la elección y toda la orientación del episodio, que se concentran en el gesto de Jesús, se vuelven invisibles. En el mejor de los casos quedan reducidas a un ornamento lírico. Desde el punto de vista

³² «Dadme un hombre que no sea esclavo de sus pasiones y lo colocaré en *el centro de mi corazón, en el corazón de mi corazón*» (William Shakespeare, Hamlet. Acto III, escena 2).

de la *buena nueva*, amortizado. Una *episteme*, culturalmente nacida de la experiencia cristiana, se vuelve ciega, reticente, ante un aspecto específico del mensaje de Jesús. Las metáforas, por sí solas, no son capaces de generar un fin para la existencia –un *amor*, en terminología agustiniana³³–, pero son el material con el que se construye el amor al que se dirige la existencia. Las epistemes, a través de sus metáforas, son capaces de generar una predisposición (en tanto que congruente con las mismas demandas de complementación –*id quod appetunt*– que tienen las metáforas). Otra cosa es que, cuanto más complejas son las metáforas, cuanto más artificialmente impuestas, es más probable que se produzca el fenómeno de la mala inteligencia o mala interpretación: los sujetos-destinatarios de esas metáforas las usan a su modo, muchas veces sin llegar a entenderlas y, de este modo, paradójicamente, se puede producir una resistencia al discurso dominante. Es lo que de Certeau denominó «astucias de la vida cotidiana», mediante las cuales los sujetos que no forman parte de la élite dominante del discurso reformulan y se apropian de esas metáforas en modos autónomos y, no pocas veces, contradictorios con aquellas demandas inmanentes de complementación que conlleva el fondo inteligible de la metáfora³⁴.

La Iglesia, modelo institucional de la razón política moderna

De modo que el nexo entre las ideas sobre propiedad y la filosofía social de la Iglesia trasciende largamente los confines de lo que podríamos llamar el sector *confesante* cristiano de la sociedad –hoy muy menguado y menguante– y adquiere la condición de un objeto relevante para el conjunto de las sociedades contemporáneas, no sólo occidentales. Al menos por dos razones. La primera de ellas es que, como diagnosticaron filósofos tan dispares como Carl Schmitt e Ivan Illich, la Iglesia se ha constituido en el modelo institucional en relación con el cual se ha instaurado no ya el orden político corporativo secular sino, principalmente, el marco categorial, el orden de expectativas y de modos de mirar la realidad social dentro del cual se ha desarrollado la propia política secular y –desde muy pronto– secularizada de occidente. Un determinado modo de mirar y de gestionar los fines y las carencias humanas, que los transforma en «necesidades» o bien en su modelo, los pecados. Esa percepción o mirada sobre lo humano genera una contra-productividad específica. De esa forma de mirar la realidad nace una «razón asistencial», primero eclesiástica y luego reduplicada como lógica asistencia secular, pero igualmente misionera. Esa razón asistencial, junto a la lógica de la seguridad y de la acumulación de capital, y últimamente coronadas por la cultura del consumismo, han configurado el orden ecuménico del mundo contemporáneo. Por esa

³³ «...dos *amores* fundaron dos ciudades» (Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*. XIV, 28).

³⁴ «...el éxito espectacular de la colonización española con las etnias indias se ha visto desviado por el uso que se hacía de ella: sumisos, incluso aquiescentes, a menudo estos indios utilizaban las leyes, las prácticas o las representaciones que les eran impuestas por la fuerza o por la seducción con fines diversos a los buscados por los conquistadores; hacían algo diferente con ellas; las subvertían desde dentro; no al rechazarlas o al transformarlas (eso también acontecía), sino mediante cien maneras de emplearlas al servicio de reglas, costumbres o convicciones ajenas a la colonización de la que no podían huir. Metaforizaban el orden dominante: lo hacían funcionar en otro registro. Permanecían diferentes, en el interior del sistema que asimilaban y que los asimilaba exteriormente. Lo desviaron sin abandonarlo. Los procedimientos de consumo mantenían su diferencia en el espacio mismo que organizaba el ocupante» (Michel de Certeau. *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2000. Página 38).

vía resulta que, como decía Benedetto Croce «no podemos no decirnos cristianos»³⁵. Es comprensible la objeción de otro agnóstico como Gad Lerner –de origen religioso no cristiano y de origen étnico no europeo– frente a la pretendida vigencia de la afirmación de Croce en un tiempo tan distinto a cuando fue escrita. «¿Por qué –protesta Lerner– yo, apátrida nacionalizado italiano, nunca he de poder decirme no cristiano?»³⁶. En realidad, más que una dificultad, Lerner manifiesta no haber comprendido la paradoja crociana. ¿Qué puede querer decir un deísta como Croce al afirmar que occidente entero no puede no «decirse» cristiano? Él, que no profesaba la fe cristiana, no estaba diciendo que los occidentales no puedan no ser creyentes cristianos, sino algo muy diferente: que el marco repertorial en el que (y desde el cual) se comprenden las elecciones, las acciones y las expectativas de los occidentales es cristiano. Lo es en un sentido en el que el «cristianismo» no es la ya doctrina de Jesús de Nazaret, sino que engloba la tradición filosófica grecolatina, el derecho romano y hasta la pervivencia de las instituciones prerromanas o directamente bárbaras que pasaron a integrar la aleación del fenómeno que conocemos como cristiandad. En otras palabras, que –como era su caso– se puede ser no *cristiano* y, no obstante, «no poder no decirse cristiano». La óptica de Croce no es teológica, ni tampoco pretende constatar algún tipo de «victoria» social de la fe. El filósofo italiano adopta una perspectiva cultural, política y antropológica que, por otra parte, deja inexplorado e intacto el problema de la fe cristiana. Croce está hablando de una episteme y, además, lo está haciendo en un sentido objetivo, no como adhesión subjetiva, sino como repertorio, como herencia que precede y condiciona nuestro uso de la libertad. Habla del único repertorio dentro del cual podemos comprendernos e incluso comprender nuestros litigios o nuestras reticencias contra la misma perspectiva teológica. Perspectiva teológica que bajo el prisma croceano constituye uno de los ingredientes de la trama repertorial, pero no el único, y podría cuestionarse que sea el principal. De manera que, con esa afirmación, Croce está siendo más clásico, o sencillamente más antiguo (la vieja querrela de los antiguos y de los modernos) que los tradicionalistas, que construyen una adhesión voluntaria, a posteriori, a una tradición que inevitablemente no es dada y por lo mismo no es productora, sino que está formalizada ideológicamente, es «producida» desde la propia experiencia del desarraigo y del destierro.

Ni teológica ni ideológica, la declaración croceana es repertorial. Lerner acusa a ciertos desafortunados epígonos³⁷ de esta tesis croceana de instrumentalizar la religión, en lo que no le falta razón, pero en eso sigue delatando que interpreta la proposición de Croce en un plano en el que no fue planteada y nunca tuvo vigencia. El sentido repertorial de la invocación croceana del cristianismo apuntala el estatuto filosófico político de la

³⁵ «La reivindicación para uno mismo del nombre de cristiano generalmente no suele quedar libre de una cierta sospecha de piadosa unción y de hipocresía porque, en muchas ocasiones, la adoración de ese nombre ha servido para la autocomplacencia y para encubrir cosas muy alejadas del espíritu cristiano, [...] sólo quiero afirmar, apelando a la historia, que nosotros no podemos no reconocernos y no decirnos cristianos, y que esta denominación es simple observancia de la verdad» (Benedetto Croce, *Perché non possiamo non dirci "cristiani"*. Torino: Centro Pannunzio, 2008. pág. 15).

³⁶ Gad Lerner, *Tu sei un bastardo. Contro l'abuso delle identità*. Milano: Feltrinelli editore, 2007 (s.p., consultado en <https://books.google.es>, en 26 de noviembre de 2017).

³⁷ Marcello Pera, a la sazón presidente del Senado italiano, había declarado en 2004: «Nosotros los liberales ya no debemos limitarnos a decir 'no podemos no decirnos cristianos', sino que ahora 'debemos decirnos cristianos'». Pretendiendo homenajear a Croce, Pera, al igual que Lerner, lo malinterpreta (cfr. Gad Lerner, «Io, meticcio immigrato che Pera non vuole». *La Repubblica*, 23 de agosto de 2005).

cosmovisión cristiana, pero también el carácter particularmente significativo de las instituciones nacidas dentro de esa cosmovisión a la hora de configurar las expectativas, las capacidades y los deseos en el plano político. Con ello no pretende ninguna exhaustividad, ninguna exclusividad. La Iglesia cristiana, ella misma fruto de una promiscuidad fecundante, no encierra en sí misma todos los mimbres que conforman el repertorio occidental. Afirmar su significatividad no equivale a excluir otras influencias culturales³⁸.

Hay todavía otra razón, conexas con la anterior, por la que la Iglesia se convierte en un referente objetivo ineludible para el pensamiento filosófico sobre la vida social de un occidente que ha impuesto su visión del mundo a todo el orbe postcapitalista. Una reflexión filosófica sobre las instituciones sociales no puede pretender prescindir de los agentes institucionales que han producido modulaciones de lo humano que han pasado a integrar la experiencia común. Común hasta el punto de ser responsables de lo que Pasolini llamó una revolución antropológica³⁹. Eso no tiene nada que ver con «provincialismo» o con lo que los anglosajones denominan «parroquianismo». Al contrario, desatender este factor institucional por motivos ideológicos impediría una aproximación adecuada a la comprensión de la vida social contemporánea⁴⁰.

El segundo sentido es el que Ivan Illich, recogiendo observaciones de Paolo Prodi⁴¹ y de Jack Goody⁴², señala al apuntar a la extraordinaria y fecunda posteridad que han tenido algunas invenciones –en el sentido más radical y etimológico de la palabra *invenio: toparse con*– de instituciones de derecho canónico. En concreto, la reintroducción del juramento en la vida política y, sobre todo, la plasmación del contrato-sacramento del

³⁸ «Tanto en la historia real del mundo como en la del espíritu, se despliegan sucesos invisibles dentro de los acontecimientos plenos de significación y, a la inversa, lo que se presenta con características colmadas de hechos históricos puede ser, muy frecuentemente, insignificante. Por eso, querer establecer de antemano o con posterioridad la suma que calificaría una época según todos sus aspectos constituye un contrasentido. El proceso de desplazamiento del significado jamás se cierra, porque en la vida histórica nunca es posible establecer desde el principio lo que resultará al final» (Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche*. Madrid/Buenos Aires: Katz editores, 2009. Pág. 16, prólogo a la primera edición alemana).

³⁹ Entre muchos otros lugares de su obra en «Studio sulla rivoluzione antropológica in Italia» (pp. 46-52) y «Ampliamento del 'bozetto' sulla rivoluzione antropológica in Italia» (pp. 66-77), en Pier Paolo Pasolini, *Scritti corsari*. Milano: Garzanti, 1977. Toda la recopilación contiene reflexiones sobre el concepto de cambio o revolución antropológica.

⁴⁰ La influencia de las instituciones y de los dispositivos acuñados dentro de la Iglesia no está vinculada estrechamente a los avatares sociológicos de la misma Iglesia en que se generaron, pues la vigencia de las formas de construcción del imaginario social obedecen a la persistencia de los intereses que las animaron, con lo que demuestran en muchos casos una resiliencia asombrosa («El concepto 'decolonialidad', que presentamos en este libro, resulta útil para trascender la suposición de ciertos discursos académicos y políticos, según la cual, con el fin de las administraciones coloniales y la formación de los Estados-nación en la periferia, vivimos ahora en un mundo descolonizado y poscolonial. Nosotros partimos, en cambio, del supuesto de que la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia. Asistimos, más bien, a una *transición del colonialismo moderno a la colonialidad global*, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial» (Santiago Castro Gómez, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre, 2007, página 13).

⁴¹ Paolo Prodi, *Il sacramento del potere*. Bologna: Il Mulino, 1992.

⁴² Jack Goody, *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

matrimonio⁴³. Esos factores, junto con otras novedades cristianas como el concepto de persona, antes teológico que antropológico, contribuyeron a la creación del «fuero interno», seguramente el ingrediente singular más decisivo en la formación de la imagen del ser humano moderno y en la configuración de un repertorio político de inauditas posibilidades en la historia del mundo. Posibilidades que, dicho sea de paso, desestabilizaron el propio mundo cristiano que les dio vida y las puso en circulación, ofreciendo así el enésimo ejemplo de *contraproductividad* fatal. En este sentido, todavía más radical y concreto, un hecho histórico y sociológico como la Iglesia cristiana se erige en productor de condiciones históricas: éticas, políticas, culturales.

Las anteriores razones muestran, pues, cómo el análisis de un «problema interno» del cristianismo, como son las vicisitudes del concepto de propiedad dentro de la enseñanza cristiana, tiene trascendencia ineludible para la filosofía social.

Marcos de significado que legitiman prácticas

De todos los elementos que integran una filosofía o un pensamiento social, la particular concepción que cada uno de ellos tiene de la propiedad privada se sitúa en el cimiento de la fábrica del entero edificio teórico. Como corresponde a la ambivalente condición de los cimientos, la idea de la propiedad juega un discreto papel. Papel necesariamente discreto, pues, por partida doble. Discreto en el sentido corriente de no reclamar atención para sí (y, por lo mismo, de no erigirse en tema específico de discusión frecuente) pero, también, y de un modo particular, en el sentido que dicta la etimología. «Discretus» es participio pasado del «discerno» latino. En castellano dio «discernir», tarea que se acomete en primera instancia criba o cedazo en mano y, de forma eminente, mediante el juicio intelectual que distingue una cosa de otra, señalando la diferencia entre ambas. Tal es el papel que corresponde a los distintos modos de entender la propiedad: el de no atraer mucha atención sobre sí mismos y, sin embargo, ser responsables, en gran medida, de la dirección a la que apunta la entera concepción, filosófica, ideológica o sencillamente vital, que los integra.

Como dice Peter Winch, en un libro inaugural, exploratorio, en el que escudriña la relación entre las ciencias sociales y la filosofía, «cualquier estudio serio sobre la sociedad debe ser de carácter filosófico y cualquier filosofía que valga la pena debe preocuparse por la naturaleza de la sociedad humana»⁴⁴. En ese libro, Winch hace un reproche a Max Weber por poner como ejemplo una situación en cuya descripción, según Winch, deja de usar las nociones que permitirían su adecuada interpretación:

En lugar de decir que los trabajadores de su fábrica reciben pagos y gastan dinero, él habla de que les entregan piezas de metal, y que ellos entregan esas piezas de metal a otras personas y reciben otros objetos de ellas; no habla de policías que protegen la propiedad de los trabajadores, sino de ‘hombres con cascos’ que vienen y devuelven a los trabajadores las piezas de metal que otras personas les han quitado; y así sucesivamente. En resumen, adopta un punto de vista externo y olvida tener en cuenta el ‘sentido subjetivamente intencionado’ del comportamiento del que está hablando: lo cual es un resultado natural de su

⁴³ David Cayley, *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich*. Toronto: Anansi, 2005. Páginas 84-93.

⁴⁴ Peter Winch, *The Idea of a Social Science and its Relations to Philosophy* (2nd edition). London: Routledge, 1990. Página 3.

intento de divorciar las relaciones sociales que unen a esos trabajadores de las ideas que sus acciones incorporan: ideas tales como las de 'dinero', 'propiedad', 'policía', 'comprar y vender', y otras semejantes. Las relaciones entre ellos existen solo a través de esas ideas y de manera similar esas ideas existen solo en sus relaciones mutuas»⁴⁵.

Esta crítica puede servir para arrojar luz sobre el asunto de la propiedad. No tiene sentido hablar de una idea intuitiva u originaria de la propiedad, en el sentido de una idea no mediada ni dependiente de unas tramas de contexto, al modo en que Winch habla de ideas incorporadas a acciones, como si una idea *natural* sobre la propiedad surgiera no sólo espontánea sino al margen de las expectativas y de las potencialidades socialmente compartidas en un determinado escenario histórico. Al margen de esa trama o de ese telón sobre el que se recorta la idea social en la mente del individuo, las ideas sociales no son más que generalizaciones infundadas y a posteriori. También cuando el individuo se revuelve contra ideas comúnmente recibidas pues, para hacerlo, se vale de un lenguaje y de unas prácticas que él no ha generado. Esas tramas de contexto, marcos categoriales o repertorios no se ciñen a categorías lingüísticas, sino que incluyen la posibilidad y legitimación de prácticas y, mediante la articulación de los términos de un discurso y la posibilidad de unas prácticas, configuran también un marco de expectativas para los individuos. En un plano más profundo todavía incluyen sobre todo modos de percibir.

Por esa razón, no tiene sentido hablar de la «propiedad» *en sí* como de una institución cuya esencia permanece inalterable a lo largo del tiempo, siempre y en todas las latitudes idéntica a sí misma, un arquetipo que meramente recibe distintas plasmaciones a lo largo del tiempo, plasmaciones que podrían ser juzgadas en función de una mayor o menor fidelidad respecto de ese modelo original. No existe «la propiedad», existen muchas y diversas «propiedades». Lo que existen son diferentes formas de reconocimiento de unas prerrogativas sobre las cosas y diversas garantías sociales, diversos modos de atribución duradera de la posesión y de la capacidad de transmitirla, diferentes itinerarios para garantizar el acceso a su uso. Variadas formas y modos que adquieren sentido dentro de un determinado marco categorial, de un contexto interpretativo⁴⁶.

Lo que sí es constante es la corporalidad del hombre y, por eso, su radical necesidad de usar de las cosas exteriores para vivir, de tener acceso estable y pacífico a esas cosas exteriores para lograr no solo la supervivencia, sino una vida lograda. Es excesivamente arriesgado descender hasta precisar un tipo de uso o de posesión (protopropiedad o

⁴⁵ Peter Winch, *The Idea of a Social Science and its Relations to Philosophy* (2nd edition). London: Routledge, 1990. Páginas 117-118.

⁴⁶ «...both the ends sought and the means employed in human life, so far from generating forms of social activity, depend for their very being on those forms. A religious mystic, for instance, who says that his aim is union with God, can be understood only by someone who is acquainted with the religious tradition in the context of which this end is sought; a scientist who says that his aim is to split the atom can be understood only by someone who is familiar with modern physics» («...tanto los fines buscados como los medios empleados en la vida humana, lejos de generar formas de actividad social, dependen, para su propia existencia, de esas formas. Un místico religioso, por ejemplo, que dice que su objetivo es la unión con Dios, solo puede ser entendido por alguien que esté familiarizado con la tradición religiosa en cuyo contexto se busca este fin; un científico que dice que su objetivo es dividir el átomo solo puede ser entendido por alguien que esté familiarizado con la física moderna», Winch. *Op. cit.* pág. 55).

prepropiedad) que fuera un mínimo radical demandado por la naturaleza humana para una vida digna de tal nombre, un umbral por debajo del cual nos hallaríamos ante una lesión de un derecho natural. Parece más bien que esa concreción o especificación corresponde atribuirla a esos variables contextos de significado y de expectativas sociales recibidas, dentro de los cuales, en cada momento, surge la existencia de los diferentes hombres. En términos escolásticos, esa tarea le corresponde, en un sentido muy lato, a la «industria humana»⁴⁷. Tomás de Aquino al hablar de la naturaleza humana insiste en su mutabilidad⁴⁸ y, correlativamente, en la mutabilidad de la ley y del derecho naturales. El aquinate hace referencia a esa entrañable dependencia del contexto repertorial y, consecuentemente, al modo en que los primeros principios se manifiestan íntimamente en el sujeto compaginándose con modos diversos, mudables, de auto-comprensión o de autoconciencia. Esta visión se sitúa en los antípodas de la forma mental de la llamada nueva escuela de Derecho natural, escuela racionalista que ha marcado de un modo radical a todas las corrientes iusnaturalistas en la modernidad. Esa impronta alcanza también a aquellas que no sólo no se reconocen herederas de ella, sino que se declaran sus adversarias.

La fundamentación de una episteme social

Peter Berger y Thomas Luckmann estudian las variaciones de lo que en las distintas sociedades se consideran conocimientos compartidos, pero también «los procesos por los que *cualquier* cuerpo de ‘conocimiento’ llega a quedar establecido socialmente *como* ‘realidad’»⁴⁹. Su perspectiva, sociológica, se limita a estudiar todo lo que una sociedad considera *conocimiento*, sin entrar a considerar la validez o la consistencia —ni genealógica ni contextualmente, ni en sí misma considerada— de esos conocimientos. La perspectiva filosófica de esta tesis tiene una gran coincidencia con la investigación de sociología del conocimiento de Berger y Luckmann: rastrea un aspecto de una episteme, de un marco de conocimiento social, de un espacio semiótico específico⁵⁰, pero se

⁴⁷ Industria significa diligencia, actividad, celo. En un sentido radical, puede vincularse a toda la *operosidad* desplegada en la historia, por oposición a lo dado, lo natural.

⁴⁸ Ver el artículo de Francisco Carpintero-Benítez, «Sobre la ley natural en Tomás de Aquino», en *Dikaion* 22-2 (2013), páginas. 205-246.

⁴⁹ Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012, página 13.

⁵⁰ Cfr: «...lo que el sociólogo griego Kyriakos Kontopoulos denominó pensamiento heterárquico (1993). El pensamiento heterárquico es un intento por conceptualizar las estructuras sociales con un nuevo lenguaje que desborda el paradigma de la ciencia social eurocéntrica heredado desde el siglo XIX. El viejo lenguaje es para sistemas cerrados, pues tiene una lógica única que determina todo lo demás desde una sola jerarquía de poder. Por el contrario, necesitamos un lenguaje capaz de pensar los sistemas de poder como una serie de dispositivos heterónomos vinculados en red. Las heterarquías son estructuras complejas en las que no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas. En una heterarquía, la integración de los elementos disfuncionales al sistema jamás es completa, como en la jerarquía, sino parcial, lo cual significa que en el capitalismo global no hay lógicas autónomas ni tampoco una sola lógica determinante ‘en última instancia’ que gobierna sobre todas las demás, sino que más bien existen procesos complejos, heterogéneos y múltiples, con diferentes temporalidades, dentro de un solo sistema-mundo de larga duración. En el momento en que los múltiples dispositivos de poder son considerados como sistemas complejos vinculados en red, la idea de una lógica ‘en última instancia’ y del dominio autónomo de unos dispositivos sobre otros desaparece» (Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, «Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico», prólogo

diferencia de aquella en dos aspectos. Materialmente, yo estoy interesado en la construcción de un concepto que trasciende el orden de lo meramente cognoscitivo y adquiere el rango de lo que Mauss denomina un hecho social total⁵¹. Echando mano de una imagen literaria, la propiedad sería un *Aleph* social: «un Aleph es uno de los puntos del espacio [o *de un espacio semiótico*] que contiene todos los puntos»⁵². Desde el punto de vista metodológico me interesa indagar la genealogía, la consistencia y la relevancia reproductiva de ese concepto en la construcción o en el apuntalamiento de un concreto orden social y político, así como en su trascendencia en la construcción de las expectativas vitales de los sujetos. El objeto de la investigación es la genealogía de un eje fundamental de una episteme social.

Vemos lo que vemos, porque forma parte de nuestro «mundo»

«No vemos lo que hay sino lo que vemos. El concepto de *representación* presupone que vemos lo que hay. [el pensar decolonial presupone que vemos lo que vemos]».

Walter Mignolo⁵³

a *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre, 2007. Página 18).

⁵¹ «Los hechos que hemos estudiado son todos, que se nos permita la expresión, hechos sociales *totales* o, si se quiere –pero esta palabra nos gusta menos– *generales*: es decir, que ponen en movimiento en ciertos casos a toda la sociedad y sus instituciones (*potlatch*, clanes enfrentados, tribus que se visitan, etcétera) y, en otros casos, sólo a una gran cantidad de instituciones, en particular cuando esos intercambios y contratos involucran más bien a individuos.

Todos esos fenómenos son a la vez jurídicos, económicos, religiosos e incluso estéticos, morfológicos, etcétera. Son jurídicos, de derecho privado y público, de moralidad organizada y difusa, estrictamente obligatorios o tan sólo alabados y condenados, políticos y domésticos al mismo tiempo, implican tanto a las clases sociales como a los clanes y a las familias. Son religiosos: de pura religión, de magia, de animismo y de mentalidad religiosa difusa. Son económicos: pues la idea del valor, de lo útil, del interés, del lujo, de la riqueza, de la adquisición, de la acumulación y, por otro lado, la del consumo, incluso la del gasto puro, puramente suntuario, están allí presentes en todas partes [...] Por lo tanto, son más que temas, más que elementos de instituciones, más que instituciones complejas, incluso más que sistemas de instituciones divididas, por ejemplo, en religión, derecho, economía, etcétera. Son un “todo”, son sistemas sociales enteros...» (Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz, 2009. Páginas 251-253). En estos fenómenos ...«todo está mezclado, todo lo que constituye la vida social de las sociedades que precedieron a las nuestras, hasta las de la protohistoria. En esos fenómenos sociales *totales*, como proponemos llamarlos, se expresan a la vez y de un golpe todo tipo de instituciones: religiosas, jurídicas y morales –que, al mismo tiempo, son políticas y familiares–; económicas –y estas suponen formas particulares de la producción y del consumo o, más bien, de la prestación y de la distribución; sin contar los fenómenos estéticos a los que conducen esos hechos y los fenómenos morfológicos que manifiestan tales instituciones» (Marcel Mauss, *Ibidem*. Página 70).

⁵² «–¿El Aleph? –repetí. –Si, el lugar donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos [...] Si todos los lugares de la tierra están en el Aleph, ahí estarán todas las luminarias, todas las lámparas, todos los veneros de luz» (Jorge Luis Borges, «El Aleph», en *Borges esencial*. Madrid: R.A.E.-Penguin, 2017. Página 232).

⁵³ Walter Mignolo, *El lado más oscuro del renacimiento*. Popayán: Universidad del Cauca, 2016. Pág 19). Representar es describir y hablar por... (pág 19 también). Teoría es algo muy sencillo: conectar puntos que no estaban conectados e iluminar sentidos y significados en ese proceso (Mignolo, *renacimiento*, 20).

De forma no deliberada, nuestra mentalidad moderna fragmenta y compartimenta nuestro discurso en ámbitos estancos, autónomos y que no reclaman guardar ninguna proporción entre sí. Para lograr esta extraña y habitual fragmentación, esa mentalidad común –como todas las mentalidades comunes– nos provee de modos de ver que acotan preventivamente todo lo que puede aparecer ante nuestros sentidos y, de este modo, discrimina lo que es pensable de lo que no lo es. Toda cultura y toda mentalidad operan así, generando no sólo significados, sino principalmente modos de percibir la realidad: no sólo rituales sino también metáforas. Esos modos son tan potentes que todo conocimiento secundario y explícito descansa sobre una inadvertida obviedad: «esto puede ser». Junto a esa *evidencia* cultural, las mentalidades proporcionan un mecanismo subordinado, todavía mucho más inadvertido e inconsciente: el que sentencia que algo *no es posible* y, más radicalmente todavía, que no es siquiera *pensable o perceptible*. Esa traba para imaginar y pensar fuera del cosmos idiosincrásico juega un papel primordial en toda cultura, porque, echando mano de la terminología acuñada por Mary Douglas, el acto de acotar lo pensable, lo lícito (lo puro y manejable socialmente) está, al mismo tiempo, erigiendo una frontera de forma negativa⁵⁴: delimita la exterioridad del mundo, dentro de la cual queda lo *no mundo*, lo tabú, las sombras de lo impensable y de lo subversivo. Toda cultura se transmite mediante la formación de modos de topografiar lo real y correlativamente de rechazar lo que cuestiona lo real. Se rechaza lo desintegrador sin topografiarlo, sin detenerse a discernir formas –prerrogativa de lo pensable, de lo luminoso–, como una inquietante tiniebla en la que solo se intuyen bultos informes en amenazante movimiento, a los que se imputa una homogeneidad conjetural. La dialéctica entre lo apolíneo y lo dionisiaco no es patrimonio de una sola cultura.

Las metáforas que nos piensan⁵⁵ nos proveen de un mundo y de sus términos (límites), fuera de los cuales, por tanto, no hay nada más que exterioridad no pensable, anómica, anómala, *peligro*. La genealogía etimológica de la palabra *mundo* arroja algunas pistas para entender el modo en el que esas metáforas construyen esos *mundos*. El significado originario de *mundus* traduce el griego κόσμος (cosmos). Al igual que *cosmos*, *mundus* hace referencia al orden y de ahí se produce una primera derivación, pues pronto adquiere el sentido de lo ornamentado, lo armónico, lo decorado, lo bello y, finalmente, de ahí pasa a convertirse en calificativo con el sentido de limpio, agradable. A nosotros todavía nos alcanza esa evolución semántica a través del cultismo *inmundo*: no limpio, sucio, no-puro. Esa transformación pone de manifiesto una conexión mental metafórica entre el orden, la belleza y la limpieza (*pulcher* también significó originariamente *hermoso, excelente, honorable*, pero ese significado fue evolucionando también, en el latín tardío y popular, hacia *limpio, decente*, en sentido de una moral de costumbres). Por lo tanto, en la mentalidad antigua la limpieza o la belleza no estaban conectadas principalmente con una idea negativa o privativa (lo que *no* está manchado, lo que *no* tiene algo feo ni defecto), sino principalmente con un concepto afirmativo: es el

⁵⁴ El tabú, como tal, no puede conceptuarse propiamente. Es un contrasentido pretender *conceptuar* el tabú que, necesariamente, solo puede nombrarse de forma indirecta o eufemística, porque nombrarlo directamente significaría *pensarlo*, aceptar la posibilidad de su existencia y, con ello, quedar expuesto a toda la carga a-nómica del *caos*, a su poder desorganizador, corrompedor, desintegrador del orden que fundamenta la convivencia protegida por una episteme.

⁵⁵ Emmanuel Lizcano, *Las metáforas que nos piensan*. Madrid: Traficantes de sueños, 2014. Página 20. Para elaborar este marco teórico he recurrido a muchas intuiciones y pensamientos de Lizcano.

resplandor, la reverberación del orden, de la armonía que sucede cuando todo está *en su debida o esperada disposición*, cuando todo está *donde debe estar*. La idea de mundo como el conjunto de lo existente, y del mismo modo también, más tardíamente, como grupo de mucha gente, una multitud⁵⁶, se deriva de la idea de orden, pero no de cualquier tipo de disposición interna sino de una *legítima*. Las diferentes acepciones de *mundo* en la antigüedad están penetradas de ese sentido de lo proporcionado, de lo bueno. A ese sentido genérico hay que añadir uno bien concreto. En Roma, desde tiempos muy primitivos, muy anteriores a la República, existía un depósito subterráneo, excavado al parecer bajo el Palatino, sobre cuya abertura tenían lugar celebraciones religiosas. Ese agujero –simbólicamente el infra-mundo– era llamado precisamente *mundus*. Catón pensaba que el nombre de *mundo*, aplicado a este nuestro mundo sublunar o bien al misterioso mundo subterráneo, era un uso analógico según un modelo primordial que estaba constituido por el mundo que está por encima de nosotros, el macrocosmos⁵⁷. La idea que gobierna el concepto de *mundo* es, pues, la de orden, la de la asignación de un lugar para cada cosa. Lo que hace que esa cosa sea inteligible es, precisamente que ocupe el lugar que le corresponde⁵⁸.

Cada cultura, más allá de sus manifestaciones rituales y enunciativas, y más allá de sus antagonismos retóricos internos, descansa sobre unas metáforas compartidas que proporcionan el fundamento último de la inteligibilidad y de la bondad al asignar a cada cosa su lugar. De hecho, ese lugar hace que sean visibles y pensables. La misma cosa, pero ocupando un lugar que no le corresponde, *se resiste* a ser vista. Sólo puede ser

⁵⁶ «Quod dominus dux Andegaviæ haberet promittere regi Aragonum in adjutorium certum Mundum gentium armorum» (Charta ann. 1377).

⁵⁷ «Mundo nomen impositum est ab eo mundo qui supra nos est» (W. Warde Fowler, *Mundus Patet*. 24th August, 5th October, 8th November, *The Journal of Roman Studies*, Vol. 2 (1912), pp. 25-33).

⁵⁸ Asunto diferente y complejo es cómo el cosmos/mundo llegó a ser connotado como algo negativo, monstruoso, en el mundo cristiano. Es el *mundo* como enemigo del alma y de la vida buena. Con la encarnación, la consiguiente irrupción de un relato ordenador radicalmente nuevo, que inaugura el nuevo eón, reclama para sí el significado de un «super-cosmos», de un «mundo mejor», del «verdadero mundo» que, por eso mismo, deja en evidencia la inconsistencia del «mundo» a-cristiano y lo relega a la condición de lo desquiciado, de lo infernal. Las referencias novotestamentarias son muy significativas. El cosmos/mundo es una forma de ordenación de la realidad que está en guerra con el orden que trae Jesús y Jesús vence al mundo («En el mundo tendréis tribulación. Pero ¡ánimo!: yo *he vencido* al mundo», Jn 16, 33); Jesús, en el acto de elegir a sus discípulos, los ha arrebatado del orden del mundo, por esa razón el mundo-cosmos, metafóricamente personificado, *odia* a los cristianos («Si el mundo os odia, sabed que a mí me ha odiado antes que a vosotros. *Si fuerais del mundo, el mundo amaría lo suyo; pero, como no sois del mundo, porque yo al elegiros os he sacado del mundo, por eso os odia el mundo*», Jn 15, 19); el orden del mundo condiciona el orden de los amores de los que pertenecen al mundo, el orden del Padre también instauro otro orden de los amores. Entre esos tipos de amor hay enfrentamiento radical (1Jn 2, 15-17: «*No améis al mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguien ama al mundo, el amor del Padre no está en él*. Puesto que todo lo que hay en el mundo –la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la jactancia de las riquezas– no viene del Padre, sino del mundo. El mundo y sus concupiscencias pasan; pero quien cumple la voluntad de Dios permanece para siempre»; *et al.*) *Cursivas mías*. Para el objeto de esta investigación esta inversión del sentido de la palabra mundo, aunque escapa por completo a la indagación principal, es muy relevante, pues pone de manifiesto el problema fundamental de las definiciones de los intereses y de los apetitos que produce un tipo de ordenación del mundo, lo cual nos sitúa en un plano análogo, próximo, al que he calificado como de las metáforas constitutivas que está en la base de esta investigación. Por eso mismo, el orden cristiano experimenta una violencia cuando se asumen metáforas fundantes, constitutivas –como la de la naturalidad de la propiedad privada– que generan en los sujetos inclinaciones –amores– irreconciliables con los propuestos en el evangelio. Se trata de una auténtica perversión de una *traditio*.

descubierta con un sobresalto y en momentos así el sujeto se encuentra procurando, improvisando, una forma mental para la cosa que aparece donde no se la esperaba, pues no puede echar mano de las metáforas acostumbradas para ubicar, para introducir en su mundo esa cosa que ocupa un lugar inesperado.

La construcción del mundo social y del sujeto

Cuando hablo de metáforas que crean el mundo (es decir, que establecen el orden de lo real y por lo tanto asignan lugares, modos, relaciones y dimensiones a las cosas que existen) no me refiero solo al objeto del conocimiento. El mundo, la ordenación de lo real, abarca constitutivamente también al sujeto que conoce, que opera y se relaciona. Las metáforas que crean el mundo no lo crean como mero objeto externo a nosotros (delimitando lo visible de lo invisible, lo no mundo), sino que contribuyen a constituir el sujeto, la forma en la que el sujeto se concibe y se piensa (en ese sentido, como objeto interno, autoreflexivo). Las metáforas así vistas tienen que ver con la desencarnación del sujeto y su incorporación –desencarnada– a sistemas, instrumentales, e institucionales, de poder⁵⁹.

Esas metáforas establecen «límites cognoscitivos», umbrales por encima, o por debajo de los cuales, las cosas no son fácilmente percibidas, aunque estén delante de nuestros ojos⁶⁰. Podemos desarrollar un tema muy interesante: cómo determinadas metáforas o

⁵⁹ «...el capitalismo no se reproduce únicamente gracias a imperativos de orden geopolítico, sino que además de ellos –y como su condición de posibilidad– requiere el concurso de una serie de dispositivos y ensamblajes que recorren todo el cuerpo social y que coadyuvan a la producción de unas *subjetividades* sin las cuales el capitalismo no podría existir. Hablaré [...] del capitalismo como un mecanismo productor no solo de mercancías sino también de subjetividades y propondré una *genealogía* de los dispositivos y ensamblajes que contribuyeron a esa producción» (Santiago Castro-Gómez, *Tejidos oníricos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008. Página 11).

⁶⁰ Por ejemplo, Edgar Allan Poe, *La carta robada* (Buenos Aires: Ambrosía, 2002): «Las medidas, pues –continuo él–, eran buenas en su clase y bien ejecutadas; su defecto estaba en ser inaplicables al caso y al hombre. *Un cierto conjunto de recursos altamente ingeniosos son para el prefecto una especie de lecho de Procusto, a los que adapta forzosamente sus designios. Así es que perpetuamente yerra por ser demasiado profundo, o demasiado superficial*, en los asuntos que se le confían, y muchos niños de escuela son mejores razonadores que él» (Páginas 24-25); «Disputo la validez y, por consiguiente, el valor de esa razón que es cultivada en una forma especial distinta de la abstractamente lógica. Disputo, en particular, la razón extraída del estudio de las matemáticas. Las matemáticas son la ciencia de la forma y la cantidad; el razonamiento matemático es simplemente la lógica aplicada a la observación de la forma y la cantidad. El gran error consiste en suponer que hasta las verdades de lo que es llamado algebra pura son verdades abstractas o generales. Y este error es tan extraordinario, que me confundo ante la universalidad con que ha sido recibido. Los axiomas matemáticos no son axiomas de validez general. Lo que es verdad de relación (de forma y de cantidad), a menudo es muy falso respecto a la moral, por ejemplo. En esta última ciencia por lo general es incierto que el todo sea igual a la suma de las partes. En química el axioma falla también. En el caso de una fuerza motriz falla igualmente, pues dos motores de un valor dado no alcanzan necesariamente al sumarse una potencia igual a la suma de sus potencias consideradas por separado. Hay muchas otras verdades matemáticas, que son verdades únicamente dentro de los límites de la relación. Pero el matemático arguye, apoyándose en sus verdades finitas, según es costumbre, como si ellas fueran de una aplicabilidad absolutamente general, como si el mundo imaginara, en realidad, que lo son» (Páginas 32-33); «...las inferencias se hacen, no tanto por culpa de la memoria, sino *por una incomprendible perturbación mental*» (Página 34); «...su valor práctico depende de eso –replicó Dupin–; y el prefecto y toda su cohorte fracasan tan frecuentemente, primero, por no lograr dicha identificación, y segundo, por mala apreciación, o mas bien por no medir la inteligencia con la que se miden. Consideran únicamente sus propias ideas ingeniosas; y buscando cualquier cosa oculta, tienen en cuenta solamente los medios con que ellos la habrían escondido. Tienen mucha razón en todo: que su propio ingenio es una fiel representación del de las masas; pero cuando la astucia del reo es diferente en carácter de la de ellos,

marcos de pensamiento, al establecer predisposiciones que delimitan los umbrales máximos y mínimos de lo cognoscible, es decir, un *rango epistémico*, predisponen a la asunción de juicios falaces sobre la realidad, particularmente la *non distributio medii*, como señala Poe en *La carta robada*, pero también otras falacias. Por ejemplo, la afirmación de Pío XI de que todo comunismo es ateo y maligno⁶¹ es un ejemplo célebre de una falacia de *non distributio medii*, falacia que sirve para fundamentar la condena absoluta a todo comunismo, como intrínsecamente malo⁶².

Estoy redactando este texto. Estoy absorto, el asunto es complejo y requiere concentración. En medio de esa tarea me veo solicitado por alguna urgencia cotidiana familiar. Interrumpo mi trabajo, me desprendo de mis gafas y, focalizando mi atención en el nuevo reclamo, las dejo irreflexivamente cabalgando, una patilla a cada lado, sobre el cabecero de un sofá que está al costado de mi escritorio. Una vez apaciguada la ordinaria demanda, vuelvo a reintegrarme a mi tarea de redacción. Sentado, alargo la mano, pensando, sin pensar, por puro hábito, que encontraré mis lentes en los límites de la mesa. Pero no están. Uno no piensa en los instrumentos hasta que los echa en falta. Nervioso, me levanto y recorro las habitaciones de la casa por las que he pasado cuando he interrumpido mis pensamientos y mi redacción. Me vuelvo literalmente loco. Paso y repaso mil veces por todos los lugares en los que pueden estar o a mí me parece que pueden estar... En ese afán he pasado diez, doce veces, delante de las gafas que busco, pero no las veo. Están, pero, de hecho, no son visibles para mí. De repente, cuando ya he tirado la toalla y me he resignado a proseguir el trabajo sin el auxilio de las lentes, una mirada descuidada capta, con el rabillo del ojo, un objeto extraño sobre el respaldo del sofá que tengo casi al alcance de la mano. Su «no estar donde deberían estar» ha provocado que las gafas, en tanto que objeto buscado, me fueran invisibles y solo las ha convertido en visibles, precisamente, en tanto que objeto indebido, impertinente, que ocupa un espacio al que no pertenece. Precisamente son visibles solo en tanto que estimulan un sobresalto, y entonces provocan un estupor, un pasmo, un asombro, que reemplaza, abriendo una posibilidad, la función de las metáforas que nos piensan.

De modo que uno literalmente no ve lo que está donde «no tiene que estar». Es cierto que no vivimos absolutamente inmersos en la mentalidad, frente a lo que piensa Zizek de la ideología. Hay un nivel en el que los órganos de la percepción externa (y a la inteligencia propiamente le sucede algo análogo), pueden sufrir el gran sobresalto, esa fisura epistémica de la que habla Jacques Ellul y, a través de ese pasmo, iniciar una reflexión crítica sobre los propios condicionantes del conocimiento. La inercia epistémica nos empuja a que transitemos repetidamente por delante de una cosa sin verla, porque nos resulta invisible, sea porque está donde no debiera estar o bien porque nos hemos habituado a verla y ha dejado de tener contornos propios y singulares, pasando a integrar el «paisaje», que solo tiene entidad como conjunto y no

el reo se les escapa; es lógico. Eso sucede siempre que esa astucia es superior de la de ellos, y, muy habitualmente cuando está por abajo» (Páginas 27-28). Las cursivas son mías.

⁶¹ Pío XI, carta encíclica *Divini redemptoris* (19 de marzo de 1937), § nº 58: «El comunismo es intrínsecamente perverso [*Communismus cum intrinsecus sit pravus*]; y no se puede admitir que colaboren con él, en ningún terreno, quienes deseen salvar la civilización cristiana». *Pravus* significa *depravado, malo, torcido* (metafóricamente).

⁶² Todos los marxistas son ateos, algunos comunistas son marxistas, luego todos los comunistas son ateos, constituye una variante de la falacia del medio no distribuido (todo Z es B/ algún Y es Z/ luego todo Y es B).

como suma de singulares. De pronto, en un momento dado, de forma no buscada, esa cosa emerge ante la percepción externa, y sobre todo comparece ante nuestra inteligencia, provocando «el gran asombro»⁶³ ante la existencia de una cosa intrascendente, que nos conmueve en su banalidad. Solo entonces advertimos, caemos en la cuenta de que esa cosa *en concreto* está ahí, pero sobre todo de que *está*, está siendo ella misma, lo que nos produce una sensación de liberación y de gratitud sensual frente a los límites que nos impone la propia inercia cognitiva o epistémica, que cotidianamente nos mece llevándonos en su seguridad a precio de prohibirnos esas correrías de la experiencia. La realidad o la presencia de las cosas puede desafiar la seguridad de nuestras metáforas: «por un instante el tiempo se detiene y en el corazón sientes esa cosa banal como si el antes y el después ya no existieran»⁶⁴. Pero ese es un acontecimiento excepcional, que marca una suspensión del cotidiano dejarnos llevar por las metáforas que nos piensan. Eso, sin embargo, da muestra del poder y del límite de las metáforas. Es la posibilidad, que siempre nos acompaña, de un «gran sobresalto» como dice Ellul y evoca Jean Robert: «Algo podría coagular súbitamente y caer sobre nosotros en el momento de nuestra indiferencia. Sí, también, un sobresalto es siempre posible, incluso si se expresa en dos modestas palabras: *no, gracias*»⁶⁵.

Una episteme social no es un discurso dogmático

En esa dinámica de provisión de una episteme, la formación de metáforas es de una importancia mucho más dramática que la enunciación de rituales, dogmas o reglas inquebrantables explícitamente formulados. Las retóricas doctrinarias que pugnan o se imponen dentro de un determinado contexto social, se forman y descansan sobre marcos metafóricos comunes a todas ellas, primordiales, que construyen la percepción compartida por esas retóricas antagonistas⁶⁶. Esos marcos metafóricos no tienen la

⁶³ José de Arteche, *El gran asombro*. San Sebastián: Sociedad guipuzcoana de publicaciones, 1971.

⁶⁴ «¿No te has preguntado por qué un instante, similar a tantos del pasado, deba de golpe hacerte feliz, feliz como un dios? Tú mirabas el olivo, el olivo en la senda que recorriste todos los días durante años, y llega un día en que el hastío te deja, y tú acaricias el viejo tronco con la vista, como si fuese un amigo recobrado y te dijera la palabra justa que tu corazón esperaba. Otras veces es la ojeada de un transeúnte cualquiera. Otras la lluvia que insiste hace días. O el grito estrepitoso de un pájaro. O una nube que jurarías haber visto ya. Por un instante el tiempo se para, y esa cosa trivial la sientes en el corazón cual si el antes y el después ya no existieran. ¿No te has preguntado su por qué?» («Non ti sei chiesto perché un attimo, simile a tanti del passato, debba farti d'un tratto felice, felice come un dio? Tu guardavi l'ulivo, l'ulivo sul viottolo che hai percorso ogni giorno per anni, e viene il giorno che il fastidio ti lascia, e tu carezzi il vecchio tronco con lo sguardo, quasi fosse un amico ritrovato e ti dicesse proprio la sola parola che il tuo cuore attendeva. Altre volte è l'occhiata di un passante qualunque. Altre volte la pioggia che insiste da giorni. O lo strido strepitoso di un uccello. O una nube che diresti di aver già veduto. Per un attimo il tempo si ferma, e la cosa banale te la senti nel cuore come se il prima e il dopo non esistessero più. Non ti sei chiesto il suo perché?» (Cesare Pavese, *Dialoghi con Leucò*. Capítulo «Le muse»).

⁶⁵ Jean Robert, *Sistemas... en las cabezas* (pro-manuscripto).

⁶⁶ «The division of domestic ideologies may appear to be quite artificial to many people. Traditionally we have been taught to define differences neither by ancestral backgrounds nor cultural attitudes but by political persuasions. Conservative and liberal, terms that initially described political philosophies, have taken on the aspect of being able to stand for cultural attitudes of fairly distinct content. Liberals appear to have more sympathy for humanity, while conservatives worship corporate freedom and self-help doctrines underscoring individual responsibility. *The basic philosophical differences between liberals and conservatives are not fundamental, however, because both find in the idea of history a thesis by which they can validate their ideas*» (Vine Deloria jr. *God is Red. A Native View of Religion*. Golden, Colorado: Fulcrum, 2003. Pág. 61. Cursivas mías).

textura de un relato –no son, en sí legibles– sino que son más bien conexiones y estilos, son *luz*, en el sentido de que determinan el ámbito visible y por lo mismo de lo *enunciable*. Constituyen la materia sobre la que se fundamenta el diseño de los rituales (en función de una elección de fines y de medios que están delimitados por lo posible, es decir, lo pensable). En las interpretaciones políticas al uso, en los análisis de los politólogos, se priman las confrontaciones en el nivel del discurso, en el plano de las ritualidades sociales o de los grupos que monopolizan el poder. Esa aproximación deja en la penumbra un dato más relevante, el de la persistencia (como la persistencia del antiguo régimen en el mundo industrial y liberal) de los modos de percibir la realidad y de experimentarse el propio sujeto, que dependen en un grado mucho más profundo de estructuras cognoscitivas que se sitúan en un orden más primitivo y elemental, el orden de las metáforas que nos piensan, que configuran el «sistema-mundo». Por esa razón, la historia del mundo contemporáneo es la historia de confrontaciones sangrientas y cainitas entre visiones del mundo que, en el orden del discurso y hasta en el de la institucionalización de la sociedad, se definen mutuamente como antagónicos y excluyentes, pero que, sin embargo, no pueden evitar nutrirse, configurarse y depender de estructuras cognitivas idénticas y compartidas. Por otra parte, es inevitable que se primen esos antagonismos discursivos y prácticos por encima de las epistemes compartidas, puesto que esos marcos epistémicos no son conscientes salvo mediante un ejercicio problemático. Cuanto más profunda e inconsciente es una influencia, más poderosa es, lo que deja el camino libre a que se construyan espejismos ideológicos que pretenden dar cuenta radical de la realidad ignorando los presupuestos sobre que descansan.

La disociación entre el orden epistémico civilizacional, que precede y posibilita una organización social, y el orden, ese sí, aparatoso y llamativo, de los posicionamientos doctrinarios hace posible que se produzca otro equívoco diferente. No sólo las visiones ideológicas contrarias comparten un fondo epistémico común, sino que también ocurre que una visión doctrinaria o ideológica que perdure en el tiempo, sufra las transformaciones del marco epistémico sobre el que se enuncia. Este segundo escenario es el que estudio. Un mismo aparato ritual, un mismo discurso dogmático y unas mismas prácticas, es decir, un conjunto que configura una mentalidad o un corpus doctrinal soporta una notable transformación del marco metafórico subyacente (el que configura las percepciones: del mundo, de las relaciones con los semejantes, del propio cuerpo y de las propias expectativas). Esa metamorfosis del marco metafórico provoca, como era de esperar, tensiones y reajustes en el plano enunciativo y prescriptivo, cuyas instituciones se ven obligadas a contorsionarse plásticamente para pretender seguir siendo las mismas –*ne varietur!*– mientras ineludiblemente tienen que adaptarse a los nuevos fundamentos epistémicos o metafóricos que la sustentan. En ese sentido, las declaraciones de inalterabilidad que las instituciones suelen proclamar de sí mismas, por encima de las transformaciones históricas, tienen una función retórica o persuasiva. Decir que una institución es *Semper idem*, siempre idéntica a sí misma a lo largo del tiempo, escamotea la cuestión de los presupuestos epistémicos que permiten comprender el alcance de unas palabras que permanecen en el tiempo.

Dentro de la episteme occidental, la metáfora que estudio aquí es la de la instrumentalidad necesaria de la propiedad –entendida al modo del individualismo

posesivo— en orden a la felicidad humana⁶⁷. Me ciño al ámbito del mundo católico, por su condición paradigmática para el mundo occidental. En un determinado momento — en el pontificado de León XIII— la metáfora de instrumentalidad necesaria de la propiedad individualista propicia la definición magisterial de la propiedad como un derecho natural. Esa innovación en el orden del discurso da cuenta de la conclusión de una transformación previa en el orden metafórico, que delimita la comprensión de la realidad, así como las expectativas humanas. Al mismo tiempo, el novedoso enunciado inaugura un ciclo de creación de prácticas y de desarrollos conceptuales que, a su vez, reafirman la metáfora de la *instrumentalidad* de la propiedad⁶⁸.

El itinerario de la pesquisa

Esta indagación consiste en hacer un recorrido por las epistemes (las formas de conocer, en particular por las metáforas y los *ethos* de la propiedad) y las instituciones de la propiedad que culmina en la concepción de la propiedad de la llamada doctrina social de la Iglesia. He elegido algunas estaciones salientes en este itinerario, por su carácter significativo.

Comienzo por cómo se entiende la propiedad en la Biblia marco indeterminadamente invocado en *Rerum novarum*. Otro de los referentes del pensamiento leonino es la enseñanza de Tomás de Aquino. Al igual que sucede con las Escrituras, las invocaciones a la autoridad doctrinal del aquinate son genéricas. Significativamente, ni León XIII ni sus sucesores, rescatan citas de la Escritura ni del *corpus thomisticum* en apoyo de su tesis sobre la propiedad. Eso no obstante, es necesario dilucidar si esa tesis encuentra apoyatura en la Biblia o en la doctrina del llamado *doctor común*. Como en el terreno de las epistemes los préstamos son tan frecuentes como desapercibidos por los prestatarios, era obligado también recorrer alguna de las teorías sobre la propiedad de estirpe ajena a la Iglesia católica (frecuentemente antagónica) para examinar si se ha producido una paradójica posteridad y transferencia de imaginarios y de doctrinas entre filosofías anticatólicas y el magisterio de la Iglesia sobre la propiedad. Todos esos recorridos contribuyen al establecimiento de la genealogía y el posible mestizaje de la teoría leonina sobre la propiedad:

Toda convicción tiene su historia, sus formas preliminares, sus tentativas y yerros; llega a ser una convicción después de mucho tiempo de *no haberlo sido* y tras un tiempo más largo aún en que lo ha sido a *duras penas*⁶⁹.

En ese recorrido interesa hacer aflorar los sentidos en los que se entiende la propiedad, para comprender qué ideal personal y colectivo representan y, al mismo tiempo,

⁶⁷ La aproximación más radical a la transformación de las metáforas de la *instrumentalidad* se encuentra, hasta donde yo conozco, en los trabajos de Iván Illich a partir de finales de la década de 1970. Para mi análisis de la metáfora de la propiedad como instrumento necesario para la felicidad humana —y, por ende, la reducción teórica al absurdo de la gratuidad— recurriré al pensamiento de Illich principalmente.

⁶⁸ Curiosamente, Hobbes (por otros capítulos tan irreconciliable con lo que la historia nos enseña sobre el origen de la ciudad), es muy lúcido en lo tocante a la propiedad: para él no hay una propiedad previa a la comunidad política. Cuando Kant diga que la propiedad es un derecho y, como tal, es una institución que solo tiene sentido dentro de un marco de relaciones intersubjetivas, como un signo puesto sobre la cosa que todos pueden descifrar, no estará diciendo algo muy diferente (Cfr. Michele Prospero, *Política, cosa privada*. Verucchio: Pazzini editore, 2016. Páginas 19-28).

⁶⁹ Friedrich Nietzsche, *El Anticristo*, 55. Santa Fe: El Cid, s/f. página 142.

posibilitan. Una vez conseguido ese afloramiento de concepciones, será posible determinar si la formulación de la propiedad como un medio necesario para realización del ser humano –su carácter de derecho natural, tal como lo enseña León XIII y como ha pasado a integrar el relato magisterial católico del orden social– representa una innovación o es tan solo una manifestación de la continuidad de las enseñanzas cristianas precedentes. Y si fuera una innovación, comprender respecto a qué, qué etapas han conducido a preparar ese precipitado y en qué trayectoria más amplia se inserta.

Ese recorrido genealógico⁷⁰ consistirá en descender el velo que oculta las metáforas, en desenterrar postulados no formulados. Todo discurso social de dominación va envuelto, siempre, en invocaciones y reclamos de liberación. Por eso, a la hora de analizar un discurso social no sirve el mero análisis superficial de los temas declarados, ni de los fines explícitamente profesados⁷¹. El único modo de hacer aflorar el sentido último de esas conexiones de enunciados, de ritos y de prácticas que constituye un discurso social es examinar lo que subyace, su genealogía y sus marcos metafóricos y repertoriales:

Mientras no se llegue a desenterrar los postulados no formulados que conforman las mentes, hasta que no se llegue hasta la matriz intelectual y perceptiva que subyace en la dinámica actual, todas las objeciones son transcritas en términos científico-técnico-económicos y gerenciales y acaban por ponerse al servicio del proceso contra el que se dirigían⁷².

⁷⁰ «La genealogía es un perspectivismo: afronta lo acaecido desde una problemática determinada por el presente con objeto de modificar la experiencia de ese presente como una realidad fija, incuestionable, natural» (José Manuel Romero, *El caos y las formas*. Granada: Comares, 2001. Páginas 299-300).

⁷¹ «Entre sus incontables debilidades, el sistema actual tiene una inmensa fuerza: la capacidad de reciclar en beneficio propio las críticas que le son dirigidas. ¿Que el desarrollo y el crecimiento económico tienen efectos destructores sobre la naturaleza? No importa, ya tenemos aquí el ‘desarrollo duradero’, el ‘crecimiento sostenible’, el ‘crecimiento verde’, las ‘empresas eco-responsables’ que permiten añadir buena conciencia a la continuación de los estragos» (Olivier Rey, *Une question de taille*. París: Stock, 2014. Página 73).

⁷² «Tant que les postulats informulés qui façonnent les esprits ne sont pas exhumés, tant que la matrice intellectuelle et perceptible qui sous-tend la dynamique en cours n'est pas atteinte, toute objection se trouve retranscrite en termes scientifico-technico-économiques et gestionnaires et finit par servir le processus qu'elle visait» (Olivier Rey, *Une question de taille*. París: Stock, 2014. Página 73).

Capítulo 2

Metodología para el estudio de la propiedad

«El significado de la propiedad no es constante. La institución real y la forma en que la gente la ve, y por lo tanto el significado que le dan a la palabra, todas esas cosas cambian con el tiempo. [...] están cambiando ahora. Esos cambios están relacionados con cambios en los fines a los que la sociedad o las clases dominantes en la sociedad pretenden que la institución de la propiedad sirva».

C. B. Macpherson⁷³

Pero, a fuerza de querer suscitar lo maravilloso a todo trance, los taumaturgos se hacen burócratas.

Alejo Carpentier⁷⁴

El mapa nos parece más real que el territorio. Cortos de vista, casi hasta la ceguera, estudiamos detenidamente los mapas, planeamos los viajes y los confirmamos: y no podemos ver la vida misma que continuamente nos desmiente.

D. H. Lawrence⁷⁵

Toda definición es peligrosa

La propiedad es una institución movediza que solo se determina dentro de un *ethos*. Solo un *ethos* determinado permite saber la función social que cumple una particular forma de la propiedad y a partir de esa funcionalidad podemos comprender sus variaciones.

De modo que la primera dificultad con la que uno se encuentra cuando reflexiona sobre la propiedad es saber de qué estamos hablando. ¿Qué decimos cuando decimos propiedad en el contexto de la sociedad occidental de finales del siglo XIX? Ese problema antecede y condiciona todos los demás que van a surgir en torno a la propiedad. Está mucho antes que la cuestión de cuál sea su papel dentro de la dinámica de satisfacción de los fines de una sociedad o de un individuo. El problema es tan complejo que

⁷³ «The meaning of property is not constant. The actual institution, and the way people see it, and hence the meaning they give to the word, all change over time. We shall see that they are changing now. The changes are related to changes in the purposes which society or the dominant classes in society expect the institution of property to serve» (Crawford Brough Macpherson, *Property, Mainstream and Critical Positions*. Toronto: U. of Toronto Press, 1978. Página 1).

⁷⁴ Alejo Carpentier, *El reino de este mundo*. México D. F.: Compañía general de ediciones, 1973. Página 4.

⁷⁵ D. H. Lawrence, *Study of Thomas Hardy and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. Página 30.

habitualmente se soslaya echando mano de una pretendida obviedad de la institución, algo que solo puede concederse al precio de renunciar a observarla en sí misma. Si se adopta esa astucia, la primera y fatal consecuencia es que todos los atributos que prediquemos de la propiedad no lo serán de la institución tal cual es usada en un determinado lugar y en un momento de la historia, sino de una presunta institución ideal⁷⁶. En filosofía práctica es siempre verdad que el mapa no es el territorio⁷⁷, y que la pretensión de las descripciones no puede ser más que aproximativa, con la intención de constituir una ayuda para las decisiones, insustituibles, que corresponde adoptar a la prudencia. Tratándose de una disciplina práctica, se ve contaminada por la radical mutabilidad de su objeto. Le es perfectamente aplicable la advertencia que Lucio Javoleno Prisco hacía para el derecho civil: «toda definición es peligrosa porque es difícil que no pueda ser alterada (o, directamente, desechada: *subverti*)»⁷⁸ por los subsiguientes y previsibles cambios de las circunstancias y de los contextos culturales y sociales en los que toma cuerpo.

Cuando decimos propiedad estamos evocando implícitamente distintas transacciones o constituciones sociales que se han plasmado en instituciones jurídicas o proto-jurídicas, también diferentes entre sí. Pero, por encima de cada una de esas constituciones y de esas formas institucionales de dar contornos a un derecho más o menos privativo y excluyente sobre las cosas, planea siempre un determinado, particular y desigual *ethos*. Es ese *ethos* el que permite interpretar cabalmente el alcance de las diferentes modulaciones históricas de la *propiedad*. Es decir, lo que, en cada contexto, entendemos por algo parecido a la *propiedad*. Por esa razón, el socorrido ardid de dar por sentado que existe un arquetipo universalmente compartido de la propiedad no nos aporta nada para la comprensión de los fenómenos que englobamos bajo esa etiqueta: «propiedad». Lo único que nos aporta ese recurso es una clave para comprender la jerarquía de las preocupaciones que tienen los intérpretes que fantasean sobre las vicisitudes históricas de ese *modelo ejemplar*, de esa *idea platónica* de la propiedad.

Vale la pena detenerse un poco en la consideración en la prevalencia de ese modo «metafísicista» o sencillamente «físicista» de conceptualizar la propiedad. En la génesis de ese enfoque idealista radica una parte importante del equívoco sobre el que es conveniente arrojar algo de luz.

Como señala C. B. Macpherson, en el uso corriente, la palabra «propiedad» equivale a las «cosas» mismas, en tanto que atribuidas a alguien⁷⁹. Esa tendencia a otorgar evidencia a la propiedad recurriendo a su cosificación viene de lejos. Así lo refleja el diccionario de la real academia en su segunda acepción de la palabra propiedad: «Cosa que es objeto de dominio, sobre todo si es inmueble o raíz»⁸⁰. Ya en la edición de 1780, el diccionario decía, en la primera acepción de la palabra, que propiedad era «lo mismo que dominio», lo que muestra que el término primigenio y castizo, su analogado

⁷⁶ Cfr. François Jullien, *L'invention de l'ideal et le destin de l'Europe*. Paris: Gallimard, 2017.

⁷⁷ «Two important characteristics of maps should be noticed. A map is not the territory it represents, but, if correct, it has a similar structure to the territory, which accounts for its usefulness. If the map could be ideally correct, it would include, in a reduced scale, the map of the map; the map of the map of the map; and so on, endlessly» (Alfred Korzybski, *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*. New York: Institute of General Semantics, 2000. Página 58).

⁷⁸ «Omnis definitio in iure civili periculosa est: parum est enim, ut non subverti posset» (Digesto 50, 17, 202).

⁷⁹ C. B. Macpherson, *Property. Mainstream and Critical Positions*. Oxford: Blackwell, 1978. Pág. 2.

⁸⁰ *D.r.a.e.* Actualización de 2018.

principal, era, pues, el de *dominio*. Esa misma edición del diccionario, en la segunda acepción de propiedad, explicitaba: «en términos de derecho, se toma por el dominio de alguna cosa, considerado separadamente, y como desnudo de la utilidad que disfruta por algún tiempo otra persona, distinta del señor propio, como el usufructuario». Es decir, con propiedad se entendía principalmente la llamada «nuda propiedad», la propiedad desnudada de sus atributos materiales, que subsiste cuando el uso de la cosa corresponde a un tercero, al *usufructuario*. En la tercera acepción de la edición de 1780 se hace equivaler propiedad a «hacienda, raíz». Vemos que, ya a finales del siglo XVIII, podemos capturar una etapa –inmediatamente anterior a la nuestra– de la transformación del campo semántico de la propiedad. La propiedad, en un uso técnico, era entonces principalmente la *nuda proprietas*, tal como había sucedido desde el surgimiento mismo de la palabra propiedad en el período post-clásico romano. En el uso corriente, la propiedad era sobre todo *las cosas que le pertenecen a uno*. «Las propiedades» serán, sobre todo, los inmuebles y, progresivamente, conforme la estructura económica vaya evolucionando hacia un capitalismo de servicios y de consumo, los objetos muebles y los inmateriales sobre los que ejercemos un dominio todo lo exclusivo que permita la ley positiva vigente.

Que en el uso corriente la idea de la propiedad se haya desplazado desde el terreno de las instituciones jurídicas –oscilante y cuyos tecnicismos se resisten a ser aprehendidos– a las cosas mismas tiene el sentido de un deslizamiento natural hacia la simplificación de las complicaciones que acompañan a lo que se considera inevitable. Al cosificar el derecho identificándolo con la cosa sobre la que recae, se refuerza la idea de que la propiedad es algo que acompaña a la experiencia humana desde siempre.

Este expediente simplificador tiene la ventaja práctica de dotar de uno de los factores que agilizan la actividad del mercado. Al eliminar del horizonte de las preocupaciones sociales la pregunta sobre el *ethos*, o sobre los concretos perfiles que en un momento determinado delimitan el derecho de propiedad, se refuerza socialmente el carácter inevitable de la propiedad y podemos concentrar nuestras energías en procurar acumular propiedades o su cifra, el dinero. Pero el espejismo de la evidencia y de la *naturalidad* de la propiedad acarrea inconvenientes de mucho mayor calado. Se desconocen de este modo dos problemas cuyo esclarecimiento es fundamental para una coexistencia ética. El primer problema olvidado es el de la confusión entre lo perenne y lo mudable en la experiencia posesoria. El segundo, el de la naturaleza radicalmente contextual y dependiente de un *ethos* que tiene toda plasmación histórica de esa radical inclinación posesoria. Sobre esto me detendré más adelante en este capítulo.

Cuenta Mary Douglas que cuando leyó por primera vez el libro de los *Números* le sorprendió que en general los comentaristas menospreciaban el texto por su desordenada redacción: «Más tarde descubrí que no es desordenado, sino que está organizado como un elegante círculo»⁸¹. Douglas advirtió que el método de componer

⁸¹ Mary Douglas, *Thinking in Circles. An Essay on Ring Composition*. New Haven: Yale University Press, 2007. Página ix. La idea está felizmente expresada en este poema de Rubem Alves: «La belleza es infinita;/ ella nunca se satisface con su forma final./ Cada experiencia de belleza es el inicio de un universo./ El mismo tema debe repetirse,/ cada vez de una forma diferente./ Cada repetición es una resurrección,/ un eterno retorno de una experiencia pasada/ que debe permanecer viva./ El mismo poema, la misma música, la misma historia.../ Y, mientras tanto, nunca es la misma cosa./ Pues, en cada repetición, la belleza renace nueva y fresca/ como el agua que brota en la mina» (*Lições de feitiçaria. Meditações sobre a poesia*. São Paulo, Edições Loyola, 2003, p. 197. Traducción de Leopoldo Cervantes-Ortiz).

una narración en forma circular (*ring composition*) está presente en todo el mundo y no solo en algún pequeño puñado de enclaves del oriente medio. Es lo que ella denomina un método mundial de escritura, o mejor diríamos, de narración. Lo cierto es que nosotros, los occidentales u occidentalizados, en gran medida hemos perdido – olvidado– esa estructura narrativa circular, tan connatural a una experiencia humana premoderna. De hecho, la linealidad no tiene tanto que ver con la concepción de la historia que tiene el judaísmo y más todavía el cristianismo, sino con la invención de la escritura. Es cierto que el encuentro de la técnica de la escritura con la visión vectorial de la historia propia del cristianismo exacerbó esta concepción unidireccional del tiempo narrativo y, sobre todo, de la imaginación narrativa. A esto hay que sumar la invención griega del ideal, haciendo que todos esos factores se influyesen recíprocamente, confluyendo en un reforzamiento de ese sentido unidireccional, es decir, de despliegue secuenciado del ideal en la historia. La invención de ese dispositivo coexistió durante siglos con el predominio de la oralidad, cuyo *ethos* es radicalmente diferente: precario, experimental, reiterativo. La oralidad siguió siendo la urdimbre que sustentaba la visión del mundo.

La aproximación circular a la narración de la vida, a la existencia, a la inteligencia y a la apropiación de la identidad, entrañaba una disonancia con la aproximación unidireccional. De forma aproximativa, se puede decir que la oralidad-circular parte de la contemplación de una realidad cambiante, exuberante y desbordante, que excede siempre en riqueza al momento de la fijación por parte de nuestra inteligencia. Por eso en la circularidad, una vez percibida una idea, se debe regresar *da capo* sobre ella. Una vez discurrido el tiempo, el hablante vuelve sobre la idea para recuperar aquella aprehensión primera, sin salir nunca de la provisionalidad, aunque con una perspectiva más profunda.

La perspectiva lineal, unidireccional depende de una afirmación de un mundo ideal que existe fuera de lo contingente y mudable que conforma lo real, un ideal que es más real que la realidad, por eso, explica lo real: para comprender lo histórico se dirige la mirada a lo *ahistórico*. Lo principal para esta perspectiva es la búsqueda de la mejor y más segura fuente de conocimiento, para después proceder a explicar lo real. El novelista moderno parte de una pretensión análoga: empieza a contar lo que ya conoce, porque ya está concluido antes de empezar la narración⁸². Aunque use el recurso de ir mostrándose contemporáneo al desenvolvimiento de la acción, en realidad está desenredando un ovillo que tiene un principio y un final bien perfilados. No menos perfilados, entonces, están cada uno de los pasos del desovillado-narración. Douglas identifica el tipo circular de composición como una «construcción de paralelismos que han de abrir un tema, desarrollarlo y rematarlo mediante la conducción de la conclusión

⁸² «La construcción es cosa de Ellos, de los defensores de la Realidad y de los sustentadores del Poder y por tanto de los sacerdotes, filósofos, literatos y científicos que están, en principio, a su servicio. Ellos construyen y costruyen de esta manera, empezando, como es natural, por lo Futuro. Saben el fin, saben adónde se dirige un movimiento político, adónde se dirige una investigación científica, y entonces se aprestan, con los procedimientos que les es dado, a realizar ese Futuro. Realizar ese futuro, es decir, realizar lo que ya de antemano se sabe, es lo mismo que decir hacer lo que ya está hecho. De manera que ése es el truco de la construcción y la cuestión consiste en eso» («Contra la realidad: Entrevista al pensador y poeta Agustín García Calvo». Periódico CNT. 23/07/2006. <https://www.briega.org/es/opinion/contra-realidad-entrevista-pensador-poeta-agustin-garcia-calvo>).

de nuevo al punto de partida»⁸³. La antropóloga advierte que, por simple que parezca este dinamismo, hoy resulta extremadamente difícil de reconocer para los occidentales, lo cual le parece misterioso. Quizás no lo es tanto, precisamente por los diferentes *ethos* que hacen que «veamos lo que vemos» y no «lo que está»⁸⁴. Una vez más, se constata que el *ethos* delimita y predispone el rango de lo que existe con significado. El *ethos* no obstruye físicamente la percepción sensible, no impide la visión de lo que está ahí, pero discrimina rígidamente lo que tiene sentido de lo que es puro caos y anomia. Los estudiosos occidentales, enfrentados a este tipo de narraciones circulares, entienden «que son textos infantiles y embarullados, porque no son capaces de reconocer esos métodos de construir [un relato] con los que ya no están familiarizados»⁸⁵.

El concepto de *ethos* en esta investigación

El *ethos* es un marco intencional-operativo previo al orden de los enunciados incuestionables (verdades sociales compartidas, convicciones particulares de algunos sujetos)⁸⁶. Tomar en consideración el *ethos* para valorar los conocimientos supone un distanciamiento respecto de las doctrinas sobre el conocimiento que postulan la iluminación o la intuición como vías de acceso a lo real. También matiza las doctrinas aristotélicas de la adecuación, en la medida en que estas la exageran y desconocen el papel fundamental de ese marco clasificatorio sobre el que se apoya cualquier operación cognoscitiva consciente⁸⁷. Las teorías clásicas sobre el conocimiento se diferencian mucho entre sí, pero tienen en común que todas consideran que la inclinación a conocer y el acto de conocimiento son innatos y que, entre los diferentes sujetos, solo se dan diferencias accidentales dentro de un acto de conocimiento sustancialmente idéntico.

Algunos antropólogos culturales se han fijado en un aspecto del lenguaje o de la cultura que opera en el sujeto que conoce prefigurando y predisponiendo una manera de mirar la realidad y posteriormente, de clasificar las ideas y los conocimientos. A ese dinamismo, a esa «gramática variable del conocimiento», diferente de una cultura a

⁸³ Mary Douglas, *Thinking in Circles. An Essay on Ring Composition*. New Haven: Yale University Press, 2007. Página x.

⁸⁴ Es la idea que Agustín García Calvo tiene de la realidad, según la cual, para que algo sea real, no basta con que *esté* o *haya*: sobre todo tiene que *existir*, verbo con el que se designa algo que, además de *estar* o *haber*, coincide con lo que la definición establece que es (Agustín García Calvo, *¿Qué es lo que pasa?* Zamora: Lucina, 2006. Página 13) La *realidad* son las ideas, los ideales que se imponen y dominan sobre *lo que hay*, dirá en otra ocasión: «la realidad no es todo lo que *hay*».

⁸⁵ Mary Douglas, *Thinking in Circles. An Essay on Ring Composition*. New Haven: Yale University Press, 2007. Página x.

⁸⁶ «The most important thing... that we can know about a man is what he takes for granted, and the most elemental and important facts about a society are those that are seldom debated and generally regarded as settled» (Louis Wirth, *Preface* a Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*. New York: Harcourt Brace, 1959. Páginas xxii-xxiii).

⁸⁷ «La unión entre la potencia y su objeto, según el ser intencional, es mayor que la que hay entre la forma y la materia, sostiene la escuela tomista. Aunque las especies son, desde la perspectiva del ser físico, accidentes de la sustancia cognoscente, que inhiere en ella por medio de otros accidentes, las potencias cognoscitivas, desde el punto de vista del ser intencional, lo que hacen es ser la cosa conocida de tal manera que se pueda dar el acto de conocimiento de ella misma, y no del accidente, que se puede conocer también, pero de modo reflejo» (Martín F. Echavarría, «El conocimiento intelectual del individuo material según Tomás de Aquino». *Espíritu* LXIII (2014) nº 148. Página 354).

otra, se la ha denominando «relatividad lingüística»⁸⁸. En este contexto considero necesario hacer alguna matización la teoría de la relatividad lingüística. La principal de ellas tiene que ver con que esa trama no conceptual que organiza la relevancia del conocimiento y que predispone a especializar la percepción en función de unos intereses en lugar de otros, no se limita a ejercer una función en el orden cognoscitivo, sino que también opera en el de los fines deseables. Se trata, pues, de una auténtica «gramática variable del conocimiento, de la voluntad y de la afectividad». Por eso, desde una perspectiva de filosofía práctica, de forma sintética y preferente, recurro al término *ethos* para referirme a ese marco. El término derivado *ética* constituye para Aristóteles uno de los polos de la actividad espiritual humana, junto con la dianoética o conocimiento intelectual. Pero *ethos*, la raíz etimológica de *ética* y de *dianoética*, es una palabra que evoca precisamente la importancia que tiene lo idiosincrático de cada ser humano a la hora de dotarle de destrezas para llevar adelante su singular peripecia vital. El *ethos* recapitula y antecede a la ética y a la dianoética. Originalmente *ethos* significaba en griego el lugar familiar, acostumbrado, y derivadamente la costumbre, lo habitual, las disposiciones de una persona o de un grupo.

Las metamorfosis de las palabras y de las cosas

Los significados que asignamos a una palabra y de las palabras que se usan para enunciar un mismo significado dentro del *ethos* que los hace inteligibles experimentan cambios a lo largo del tiempo. Un mismo concepto puede enunciarse con diferentes –a veces contrapuestas– palabras y una misma palabra puede vehicular conceptos dispares.

Con esa apuesta metodológica se trata de sortear un obstáculo fatal, una trampa que distorsiona la comprensión que nos es asequible de significantes y significados provenientes de épocas de las que solo disponemos de información relativamente escasa y muy fragmentaria. Es una tentación recurrente para historiadores y filósofos la de presentar palabras y conceptos como sustancias que perduran a lo largo de etapas temporales muy lejanas y de lugares y culturas dispares⁸⁹, enfoque que conduce a falsas certezas y a juicios distorsionados sobre los que cualquier edificación teórica resulta falsa. Identificar un concepto y proyectarlo en escenarios históricos o civilizacionales distintos, confiando en que ese concepto permanece siempre inalterable e idéntico a sí mismo, no sirve para acercarnos a la verdad de las cosas.

Es necesario adoptar un método que tenga en cuenta la mutabilidad congénita de los dispositivos culturales. Ese enfoque debe integrar los aspectos semánticos no enunciados que conforman el entramado que dota de sentido implícito a esos

⁸⁸ «The theoretical concept directly linking language and culture, holding that the words and grammar of a language affect how its speakers perceive and think about the world» (William A. Haviland, Harald E. L. Prins, Bunny McBride, Dana Walrath, *Cultural Anthropology: The Human Challenge*. Belmont, Ca.: Wadsworth, 2014. pp. 115). En el mismo sentido Korzybski: «No nos damos cuenta del tremendo poder que tiene la estructura de un lenguaje habitual. No es una exageración decir que nos esclaviza a través del mecanismo de las reacciones semánticas y que la estructura que exhibe un lenguaje y se imprime sobre nosotros de forma inconsciente se proyecta automáticamente en el mundo que nos rodea» (Alfred Korzybski, *Science and Sanity. An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*. Brooklyn: Institute of General Semantics, 2000. Página 90).

⁸⁹ Giora Hon & Bernard R. Goldstein, *From Summetria to Symmetry: The Making of a Revolutionary Scientific Concept*. Springer, 2008. Páginas 27-28.

dispositivos en cada época y en cada contexto civilizacional, la *episteme* y el *ethos*. Es, pues, necesario problematizar la permanencia de los conceptos en el tiempo, con un enfoque genealógico, y al mismo tiempo desconfiar de la continuidad semántica de los significantes. Una misma palabra, dentro de la misma civilización, pero en momentos distintos, puede variar de significado, bien desplazándose dentro del campo semántico de una misma raíz etimológica, bien trastocando radicalmente su sentido⁹⁰.

Si delimitamos de forma provisional un campo semántico demarcado por la asignación, reconocida por el derecho, de una disponibilidad sobre una cosa con exclusión de terceros, ese significado admite una vastísima gama de concreciones diferentes. Muchas de esas hipotéticas concreciones de hecho se han plasmado en dispares instituciones reconocidas socialmente. Por lo que hace al significante, a la palabra que resume esos diversos significados, también ha experimentado transformaciones. A lo que hay que añadir que esas heterogéneas formas muchas veces han coexistido con un alto grado de fluctuación o de imprecisión semántica, labilidad léxica que se afrontaba con distintos recursos que la iban acotando dentro de un particular contexto (dominio *ex iure quiritium*, pretorio, etc) para convertirlas en herramientas de estabilidad social.

No se trata de realizar una aclaración terminológica previa –¿qué entendemos por *propiedad?*–, porque una operación semejante solo es posible cuando de forma preventiva ya hemos proyectado un prejuicio ideológico sobre la realidad contingente que pretendemos conocer. Esa operación se cimienta sobre la ilusoria y violenta pretensión de vaciar de contingencia la *industria* de los hombres. Se trata, ante todo, de rastrear las funciones que, dentro de cada civilización, de cada etapa dentro de ellas, se ha querido que cumplieran las variadas formas de reconocimiento social de una posesión estable de las cosas. Así estaremos en condiciones de contemplar el mosaico formado por esas plasmaciones históricas que son las diferentes instituciones que han cumplido esa tarea.

En los capítulos que siguen me voy a fijar en algunas *epistemes* y *ethos* que en diferentes momentos y contextos han conformado una urdimbre de sentido a la tenencia, con mayor o menor exclusividad y soberanía, de los bienes, hasta llegar al propio de la doctrina social de la Iglesia, particularmente, en el magisterio de León XIII. El panorama que emerge es sorprendente. Estamos tan acostumbrados a la *naturalización* de la propiedad, a que forme parte infalible de la imaginación de nuestra identidad y de nuestro mundo –más que acostumbrados, forma parte tan medular de nuestra *realidad*, como diría García Calvo– que no somos capaces de pensar que haya habido ensayos de lo humano, épocas enteras y civilizaciones en los que nuestra particular versión de la propiedad no haya acompañado la experiencia humana. Pero, lo cierto es que la propiedad y en concreto esta propiedad no ha estado ahí *desde siempre*.

Si damos por buena la cronología que acota en unos doscientos mil años la presencia del hombre sobre la tierra, no podemos hablar de algo remotamente semejante a la propiedad hasta el surgimiento de los primeros asentamientos duraderos en forma de poblados, hace no más de veinticinco mil años. Solo un asentamiento que termine con la itinerancia proporciona las condiciones que para que alboree un rudimento de derecho. Sin reglas de naturaleza jurídica no podemos hablar de instituciones de

⁹⁰ Es el fenómeno al que se refería Lucio Javoleno Prisco al ponernos en guardia ante las definiciones en derecho civil.

dominio⁹¹, de algo vagamente parecido a la propiedad. Observación que Agustín de Hipona tiene muy clara⁹². La primera tarea psicológica consiste, pues, en hacer un esfuerzo por pensar hasta qué punto la propiedad condiciona nuestra percepción de la vida, de nuestra identidad, de nuestras expectativas. De este modo, al menos, nos hacemos cargo de lo difícil que resulta el acercamiento a otras formas de entender la cuestión posesoria, lo cual nos proporciona un sentido de humildad y de disponibilidad

⁹¹ «La complicada historia de la lucha del obispo Atanasio de Alejandría puso en evidencia todo el abanico de la intervención imperial contra un obispo mediante la confiscación de los edificios de la iglesia, el destierro y, al menos, la amenaza de la pena capital. Pero ni Atanasio ni sus seguidores protestaron por la ilegalidad de ninguna de estas intrusiones temporales» (Karl F. Morrison, *Tradition and Authority in the Western Church, 300-1140*. Princeton: Princeton University Press, 2015. Página 41).

⁹² Quejas de los donatistas y respuesta de Agustín, sobre si la propiedad es de derecho divino o meramente humano: «Ahora que por todas partes están en retirada, ¿de qué nos acusan, al no hallar qué decir? «Han robado nuestras fincas rústicas, han robado nuestras propiedades». Presentan los testamentos de los hombres. «Aquí hay uno en el que Gayuseyo donó una propiedad a la Iglesia que presidía Faustino». ¿De qué Iglesia era obispo Faustino? ¿Qué es la Iglesia? «A la Iglesia, dijo, que presidía Faustino». Pero Faustino no presidía la Iglesia, sino que presidía un partido. En cambio, la Iglesia es la paloma. ¿Por qué gritas? No hemos devorado las fincas rústicas; téngalas la paloma; aclaremos qué significa la paloma y que ella las tenga. En verdad sabéis, hermanos míos, que estas fincas rústicas no son de Agustín. Y si no lo sabéis y suponéis que gozo con la posesión de fincas, Dios conoce, él sabe mis sentimientos acerca de esas fincas y lo que por ellas he tenido que aguantar; él conoce mis gemidos, si se dignó hacerme partícipe en algo de la paloma. Aquí están las fincas, ¿con qué derecho defiendes las fincas, con el divino o con el humano? ¡Respondan!

En las Escrituras tenemos el derecho divino; el humano en las leyes de los reyes. ¿En virtud de qué posee cada uno lo que posee? ¿Acaso no por derecho humano? En realidad, por derecho divino: *Del Señor es la tierra y su plenitud*. De un único barro ha hecho Dios a pobres y ricos, y una única tierra soporta a pobres y ricos. Sin embargo, por derecho humano dice uno: «Esta finca es mía, esta casa es mía, este esclavo es mío». Por derecho humano, pues, por derecho de los emperadores. ¿Por qué? Porque mediante los emperadores y reyes distribuye Dios al género humano esos derechos humanos. ¿Queréis que leamos las leyes de los emperadores y según ellas tratemos de las fincas? Si queréis poseerlas por derecho humano, demos lectura pública a las leyes de los emperadores; veamos si quisieron que los herejes posean algo. «Pero ¿qué me importa el emperador?». Según su derecho posees tierra. O suprime los derechos de los emperadores, y ¿quién osa decir: «Mía es esa finca o mío es ese esclavo o esta casa es mía»? Si, en cambio, para que los hombres mantengan estas cosas, han recibido los derechos de los reyes, ¿queréis que demos lectura pública a las leyes, para que gocéis de tener siquiera un huerto, y no imputéis sino a la mansedumbre de la paloma el que, al menos, se os permite permanecer allí? En efecto, se leen leyes manifiestas, en que los emperadores han preceptuado que en nombre de la Iglesia nada osen poseer esos que fuera de la comunión de la Iglesia católica usurpan para sí el nombre cristiano y no quieren dar culto en paz al autor de la paz.

«Pero ¿qué tenemos que ver nosotros y el emperador?». Pero ya he dicho que se trata del derecho humano. Y, sin embargo, un apóstol quiso que se sirva a los reyes, quiso que se honre a los reyes, y dijo: Reverenciad *al rey*. No digas: «¿Qué tenemos que ver el rey y yo?». ¿Qué tenéis, pues, que ver tú y la propiedad? Mediante los derechos de los reyes se poseen las posesiones. Has dicho: «¿Qué tenemos que ver el rey y yo?». No llares tuyas a las propiedades, porque has renunciado a esos derechos humanos gracias a los que se poseen las posesiones. Pero replica: «Yo trato del derecho divino». Leamos, pues, públicamente el evangelio; veamos hasta qué punto la Iglesia católica es de Cristo, *sobre quien vino la paloma que enseñó: Éste es quien bautiza*⁵⁴. ¿Cómo, pues, poseerá por derecho divino quien dice: «Yo bautizo», siendo así que la paloma dice «Éste es quien bautiza», siendo así que la Escritura dice: *Única es mi paloma, única es para su madre*? ¿Por qué habéis desgarrado la paloma? Mejor dicho, habéis desgarrado vuestras entrañas, porque la desgarráis para vosotros; la paloma persevera íntegra. Si, pues, hermanos míos, en ninguna parte tienen qué decir, yo digo qué deben hacer: vengán a *la católica*, y tendrán con nosotros no sólo la tierra, sino también al *que hizo el cielo y la tierra*. (Agustín de Hipona. *Tratados sobre el Evangelio de san Juan*. Tratado 6, cc. 25 y 26 consultado en https://www.augustinus.it/spagnolo/commento_vsg/index2.htm).

ante lo desconocido que resulta muy conveniente para trazar la genealogía de nuestro *ethos* y de nuestra *episteme* modernos. En su inmensa y abrumadora mayoría, los seres humanos que nos han precedido ni han contado con una institución como de la propiedad ni la propiedad ha jugado papel alguno en su autocomprensión o en la inteligencia de la vida en común. Eso nos pone frente a nuestras dramáticas limitaciones.

La lectura retrospectiva de la historia, proyectando nociones y prejuicios contemporáneos sobre el pasado nos impide identificar y comprender las preocupaciones de nuestros antepasados. De esa incompreensión solo extraemos lo que previamente habíamos puesto en el lugar del pasado, la urgencia por justificar nuestras apuestas de hoy. El pasado, de ese modo, queda reducido, como diría Walter Benjamin a una prostituta, «a merced del visitante», objeto pasivo que se presta a los apetitos justificativos de cualquiera y que, una vez satisfechos, permanece impasible, a la espera del siguiente interesado que necesite respaldar sus decisiones⁹³.

No es un problema específico del concepto de propiedad. Es un fallo de método muy generalizado. Hablando del concepto de simetría –muy relevante para nuestro caso–, Hon y Goldstein explican que

La mayor parte de los relatos proyectan el concepto moderno de simetría –un producto de los siglos XIX y XX–, sobre episodios, argumentos, artefactos y cosas semejantes que pertenecen a épocas anteriores, presuponiendo que el concepto moderno es inherente al pensamiento humano. Por lo tanto, un problema principal es la confusión que se produce en la literatura secundaria entre los ejemplos históricos que parecen ilustrar el concepto moderno de simetría y los usos reales del término *simetría*, antes de finales del siglo XVIII⁹⁴.

Como explican ambos autores, el anacronismo no tiene ningún valor explicativo de las realidades sobre las que se proyecta. Sólo pone en evidencia los intereses o las preocupaciones del autor que lo construye. Aunque siempre tendremos que asumir un cierto grado de *conjeturalidad* a la hora de desentrañar las claves epistémicas y el *ethos* de un determinado contexto, un ingrediente ineludible en esa aproximación es la búsqueda del significado que los contemporáneos daban a una particular palabra al usarla en su vida corriente⁹⁵.

⁹³ Reyes Mate, *Medianoche en la historia*. Madrid: Trotta, 2009. Página 21.

⁹⁴ Giora Hon & Bernard R. Goldstein, *From Summetria to Symmetry: The Making of a Revolutionary Scientific Concept*. Springer, 2008. Página 29.

⁹⁵ «El término clásico *dominium* aparece en el siglo I a. C. para designar la potestad del *dominus* o jefe de la casa (*domus*) que se ejercita sobre la casa misma y los que en ella viven; y, en relación con los bienes, también para designar el ‘poder civil del dueño’. La generalización del término *proprietas* es postclásica. En efecto, en la época clásica la *nuda proprietas* designaba al *dominium* sobre un bien corporal despojado del *uti* y del *frui*: *nudus proprietarius* en contraposición a *usufructuarius*. Desde el punto de vista sustantivo podemos definir el dominio o propiedad civil como la capacidad de disponer física y jurídicamente (*habere*) de una cosa corporal estable. En cambio, desde el punto de vista procesal podemos definir la propiedad civil como aquella que está defendida por la acción reivindicatoria (*reivindicatio*)» (Fernando Betancourt, *Derecho romano clásico*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2007. Página 294). En 1934, un estudioso como Emilio Albertario podía afirmar que las formas primitivas del derecho de propiedad y sus evoluciones constituían «uno de los puntos más oscuros del derecho romano» y que la obra de Pietro Bonfante arrojaba alguna luz sobre esas sombras (Cfr. Margarita Fuenteseca Degeneffe, *La formación romana del concepto de propiedad*. Madrid: Dykinson, 2004. Página 18).

El rastreo de factores que habitualmente no son tenidos por relevantes hace aflorar un panorama polícromo, irisado, dramático que emerge de entre los escombros opacos, parduscos y esterilizados de las explicaciones trilladas y canónicas⁹⁶. Con ese tornadizo paisaje de fondo empezamos a distinguir las voces de los protagonistas de esta historia, que pronuncian sus originales papeles y se dan mutuamente réplica –muchas veces nos resultan difíciles de seguir– y así van construyendo esta obra coral, sin guion prefijado. Es la historia de las manifestaciones de una inclinación, esa sí, radicalmente humana: la de poseer la tierra.

Robin George Collingwood, filósofo e historiador él mismo, expresa de forma particularmente afortunada el alcance de este método para la filosofía práctica:

[...]señalaré que la pretendida distinción entre la cuestión histórica y la filosófica ha de ser falsa porque presupone la permanencia de los problemas filosóficos. Si hubiera un problema permanente P, podríamos preguntar ‘¿qué pensaron Kant, o Leibniz, o Berkeley, sobre P?’, Y si esa pregunta pudiera ser respondida, podríamos continuar preguntando ‘¿Estuvo Kant, o Leibniz, o Berkeley, atinado en lo que él pensaba sobre P?’ Pero lo que se tiene por un problema permanente P es, en realidad, una cantidad de problemas transitorios $p_1, p_2, p_3...$ cuyas peculiaridades individuales se difuminan a causa de la miopía histórica de la persona que los amontona juntos bajo el nombre P. De lo que se sigue que no podemos sacar el problema P del saco de la piñata del mundo de las ideas puras (*hyperuranian lucky-bag*), blandirlo, y decir ‘¿qué pensaron sobre esto fulano y mengano?’ Tenemos que comenzar como empiezan esos pobres diablos que son los historiadores: por el otro extremo. Tenemos que estudiar los documentos e interpretarlos. Tenemos que decir: ‘Aquí hay un pasaje de Leibniz; ¿de qué se trata? ¿Con qué problema se enfrenta?’ Quizás etiquetemos ese problema como p_{14} . Luego viene la pregunta ‘¿Leibniz trata aquí con p_{14} de manera correcta o incorrecta?’ La respuesta a esto no es tan simple como piensan los ‘realistas’. Si, cuando escribió este pasaje, Leibniz tenía tanta confusión en su mente como para convertir el trabajo de resolver su problema en un completo desbarajuste, a la vez estaba obligado a embarullar tan completamente su propio rastro de modo que ningún lector pudiera ver con claridad dónde estaba el problema. Porque el mismo pasaje declara su solución y al mismo tiempo sirve como prueba de cuál era el problema. El hecho de que podamos identificar su problema es una prueba de que él lo resolvió; porque solo sabemos cuál era el problema cuando lo cuestionamos desde la solución⁹⁷.

⁹⁶ Evocando las paradójicas palabras de Mefisto: «Querido amigo, toda teoría es gris y solo es verde el árbol dorado de la vida» (Johann W. Goethe, *Fausto*, parte I, Estudio).

⁹⁷ «I will rather point out that the alleged distinction between the historical question and the philosophical must be false, because it presupposes the permanence of philosophical problems. If there were a permanent problem P, we could ask ‘what did Kant, or Leibniz, or Berkeley, think about p?’, and if that question could be answered, we could then go on to ask ‘was Kant, or Leibniz, or Berkeley, right in what he thought about P?’ But what is thought to be a permanent problem P is really a number of transitory problems $p_1, p_2, p_3...$ whose individual peculiarities are blurred by the historical myopia of the person who lumps them together under the one name P. It follows that we cannot fish the problem P out of the hyperuranian lucky-bag, hold it up, and say ‘what did So-and-so think about this?’ We have to begin, as poor devils of historians begin, from the other end. We have to study documents and interpret them. We have to say ‘here is a passage of Leibniz; what is it about? what is the problem with which it deals?’

Capítulo 3

La posesión y su *ethos* en el Antiguo Testamento

Si entras en la viña de tu prójimo, podrás comer todas las uvas que quieras, hasta quedar saciado, pero no guardarás nada en tu bolsa. Si pasas por los sembrados maduros de tu prójimo, podrás arrancar espigas con la mano, pero no aplicarás la hoz.

Dt 23, 24-25

Porque yo conozco muy bien los planes que tengo proyectados sobre vosotros –oráculo del Señor–: son planes de prosperidad y no de desgracia, para aseguraros un porvenir y una esperanza.

Jer 29, 11

La narración bíblica comienza con la creación del mundo⁹⁸. El primer capítulo de la Biblia y del libro del Génesis relata esa creación, que tiene dos partes. El primer versículo dice que «En el principio, Dios creó el cielo y la tierra». Pero esa tierra era un plasma informe.

Perhaps we label that problem p₁₄. Then comes the question ‘Does Leibniz here deal with p₁₄ rightly or wrongly?’ The answer to this is not quite so simple as the ‘realists’ think. If Leibniz when he wrote this passage was so confused in his mind as to make a complete mess of the job of solving his problem, he was bound at the same time to mix up his own tracks so completely that no reader could see quite clearly what his problem had been. For one and the same passage states his solution and serves as evidence of what the problem was. The fact that we can identify his problem is proof that he has solved it; for we only know what the problem was by arguing back from the solution» (Robin George Collingwood, *An Autobiography*. London: Oxford University Press, 1938. Páginas 69-70).

⁹⁸ Probablemente, los textos que integran el Pentateuco (*Toráh*) fueron compuestos en la época que sigue al destierro de Babilonia. A pesar de narrar el ciclo constitutivo de la creación y de las alianzas, así como los episodios iniciales de la aventura de Yahvé con su creación, son documentos posteriores a las crisis que dieron lugar a los relatos de las monarquías y a literatura profética de Israel, por lo que parece razonable que en su redacción se entretrejeran las fuentes orales ancestrales con elementos contemporáneos de reforma, a la vista de las desviaciones en las que habían incurrido los hebreos. «La narrativa de la creación del Génesis, tal como la tenemos en nuestras Biblias de hoy, aunque seguramente fundamentada en materiales mucho más antiguos, adquirió la forma de una respuesta teológica a la crisis nacional del exilio de Israel. Estas historias no se escribieron para contarnos los ‘orígenes’, en el sentido en que podríamos concebirlos hoy (el de las ciencias naturales). Fueron escritas para decirnos algo de Dios y del lugar de Israel en el mundo como pueblo elegido por Dios» (Peter Enns, *The evolution of Adam: what the Bible does and doesn't say about human origins*. Grand Rapids: Brazos Press, 2012. Página 5). Esta constatación no supone, pues, ninguna impugnación de la *veracidad* de esos relatos, sino una mejor comprensión de su alcance y del criterio con el que han de leerse. En lo que aquí respecta, los relatos del Pentateuco ofrecen una narrativa *mitopoiética* (en un sentido próximo al que utiliza J. R. R. Tolkien, complementario de la observación de Enns) y, sobre todo, *ethopoiética*: contienen las líneas directrices del *ethos* bíblico sobre la posesión y su relación con la creaturalidad.

La segunda parte de la creación detalla, a lo largo del *hexameron*, las sucesivas etapas – *días*– en las que Dios procede a diferenciar esa materia primordial que ha creado. En relación a la propiedad, ese primer capítulo del libro sagrado ofrece ya una clave que va a ser determinante de los ulteriores desarrollos de la institución a lo largo de las Escrituras. Una clave que, sin embargo, fácilmente pasa desapercibida.

La creación, propiamente dicha, es solo una y, en tanto que acto de creación, todas las cosas comparten la misma condición creatural. Esta comunión de todas las cosas conforma uno de los ejes fundamentales del *ethos* bíblico de la posesión⁹⁹. Mediante cada una de las diferenciaciones o separaciones, el Verbo eterno va extrayendo diversos tipos de seres de ese magma primigenio que es la creación. Seres que son diferentes entre sí y que reflejan de diferente modo a ese Verbo creador, pero entre los que la relación no podrá ser nunca ya de una radical alteridad mutua. Ese es el sentido profundo de Gn 3, 19: «...hasta que vuelvas a la tierra, de donde fuiste sacado. Porque eres polvo y al polvo volverás». Eres polvo de tierra y retornarás a la tierra. Como señala Hans de Wit, la mayoría de las traducciones atenúan algo esa «comunalidad» o misteriosa identidad entre el hombre y la tierra pues dicen que el hombre fue formado «del polvo de la tierra» o «del barro de la tierra», mientras que las escrituras hebreas dicen más bien que Yahvé «formó al hombre: polvo de la tierra». Aquellas traducciones que amortiguan el para nosotros ya hiriente origen terroso acogen ya, consciente o inconscientemente, un dualismo filosófico ajeno a la tradición hebrea: «[e]l Antiguo testamento no conoce la antropología dualista griega¹⁰⁰». El autor sagrado ha recurrido a la familiar imagen para las culturas rurales y pastoriles del alfarero que forma su obra con barro. Pero en la recepción idealista griega, el «barro» es pura materia, potencia pasiva y, de suyo, menospreciable epistemológicamente, pues en él no *hay nada* que conocer: lo único cognoscible en ese objeto es la «forma» que le ha impreso el alfarero, por seguir dentro de la metáfora. Pero la obra no deja de ser de barro, de *ser barro*. Por lo tanto, el anacrónico –y, visto desde el texto, incongruente– recurso a la concepción dualista griega no debe exagerarse. Solo es útil en la medida que, para nosotros, sea ineludible y que, al mismo tiempo, no vele el mensaje más profundo de la expresividad semita.

No hay que infravalorar el lenguaje figurado semítico. El hombre, según el relato bíblico, es el broche consciente y libre de la creación. Solo él es hecho a imagen y semejanza de Yahvé, sin dejar por eso de ser parte homogénea de la creación, en tanto que creación. Carlo Maria Martini asegura que la traducción más exacta del original hebreo para Levítico 19, 18 («amarás a tu prójimo como a ti mismo») –de donde toma Jesús el segundo mayor mandamiento de la Ley– debería ser «amarás a tu prójimo porque es como tú»¹⁰¹. Salvadas las distancias, en la lógica de la Escritura, la «comunalidad» de todo lo creado también impone a los seres humanos una obligación de cuidado, «porque

⁹⁹ Por esta *comunalidad* entiendo la condición compartida de la *creaturidad*, que acomuna a todo lo creado. Esa condición no suprime las diferencias ni los estatutos de las diferentes cosas creadas, ni la especificidad única del ser humano. Para entender ese concepto no nos sirve (desencamina) ninguna idea de *naturaleza*. Todas las cosas creadas comparten un mismo origen y un mismo fin, aunque los modos en que alcanzan el fin sean muy variados. Esas distinciones, sin embargo, no pueden ocultar el sustrato común, su *comunalidad* radical.

¹⁰⁰ Hans de Wit, «Génesis». En Alejandro Félix Botta y Ahida Calderón Pilarski (eds.), *Pentateuco*. Estella: Verbo divino, 2014, p. 63.

¹⁰¹ Carlo M. Martini y Georg Sporschill, *Coloquios nocturnos en Jerusalén*. Madrid: San Pablo, 2008. Pag.40.

todas las cosas son tierra, como tú»¹⁰². Por lo demás, el autor sagrado no oculta esta comunalidad ni siquiera en el nombre del primer hombre. La palabra «Adam» evoca sin velos el término hebreo «adamah», que significa tierra.

Esa «comunalidad» radical y misteriosa entre todo lo creado se patentiza ya tras la caída de Adán y de Eva. Yahvé *reprinde* al hombre y a la mujer, pero *maldice* a toda la tierra por culpa de las acciones de ellos¹⁰³. De hecho, las penalidades que recaen sobre el hombre y la mujer son el *efecto particular* que sobre ellos tiene la *general* y única sanción sobre la tierra, más que la estricta retribución individual o personal que se les hubiera impuesto exclusivamente a ellos por los actos que habían cometido. Los castigos sobre Adán y Eva son la manifestación en su propio ser de esa transformación penalizadora universal, en su carne y su espíritu: en la *tierra* de la que están hechos.

La solidaridad entre la suerte del hombre y la de la tierra, resuena hasta en la predicación de san Pablo: «Toda la creación espera ansiosamente... [La creación] quedó sujeta a la vanidad, no voluntariamente, sino por causa de quien la sometió, pero conservando una esperanza. Porque también la creación será liberada de la esclavitud de la corrupción... la creación entera, hasta el presente, gime y sufre dolores de parto. Y no sólo ella, también nosotros...» (Rm 8, 19-23).

En la misma perícopa de la creación, el Génesis relata cómo, tras la creación del ser humano –varón y mujer– a imagen y semejanza suya, Yahvé les confía el cuidado del resto de la creación. Los hombres deben subordinar la tierra a sus necesidades, pero sin salirse de la lógica de la solidaridad mutua entre hombre y tierra. Ese dominio no puede ser despótico, sino conforme al ser o naturaleza de las cosas de las que el ser humano se sirve. Conforme a su fin, conforme a su verdad. Leemos en el versículo 12 del salmo 85 que «la Verdad brotará de la tierra y la Justicia mirará desde el cielo»¹⁰⁴. Yahvé, pues, ha plantado la verdad en la tierra y en la tierra florece. La tierra, pues, contiene la verdad según la cual ella misma debe ser dominada pero no violentada. Esa presencia íntima de

¹⁰² «Siento que hay algo muy, muy profundo en el amor entre el hombre y la tierra. Siempre ha sido mi imagen. El hombre está hecho de polvo y al polvo volverá. La conexión entre el hombre y su tierra es la conexión con su fuente de vida. Esa conexión puede derivarse del amor o puede derivarse de la posesividad: cuando uno quiere ser el dueño de la tierra, para controlarla. En lugar de dejarte envolver completamente en tu esposa, tú quieres ser el dueño de su esposa. Cuando me reuní con [el primer ministro turco Recep Tayyip] Erdogan, me dio unos volúmenes de la poesía de Jalaluddin Rumi. Rumi escribe que uno puede empapar la tierra como el azúcar se disuelve en el agua. Si tienes una orientación hacia dejar que el otro te envuelva, de abnegación frente a la verdad objetiva, eso es paz» (Rabbi Menachem Froman, consultado el 11 de mayo de 2017 en <http://www.haaretz.com/israel-news/the-west-bank-s-rabbi-menachem-froman-has-the-solution-to-the-conflict-1.452325>).

¹⁰³ El término *maldición* resulta desorientador, por insuficiente (Vulg: «Maledicta terra in opere tuo», Gn 3, 17). El hebreo אָרְוָה הָאֲדָמָה בְּעִבּוּרְךָ (ba-a-bū-re-kā ä-rū-rāhhā ä-dā-māh) se traduciría como *por tu causa*, la tierra está maldita (sometida a una rebelión), pero ni siquiera ese sentido da cuenta de los matices del original. Así, el influyente rabino neo-ortodoxo alemán Samson R. Hirsch (1808-1888), afirmaba que una mejor traducción de ba-a-bū-re-kā sería *por tu bien*, lo que incluiría *por tu causa*, pero con el matiz finalista de un propósito benéfico hacia el hombre (sentido que queda ausente en la versión de san Jerónimo. Por la infidelidad de Adam queda alterada toda la *adamah*, y en tanto que Adam es *adamah*, también él queda afectado... Si la tierra está sometida a una íntima contradicción por el bien de los hombres, eso supondría uno de los anuncios mesiánicos más significativos del Antiguo testamento. Eso concuerda con lo que Pablo dice en Gálatas 3, 13: «El mesías nos liberó de esta maldición de la Ley, haciéndose él mismo maldición por nosotros». Pablo asocia la maldición de la que nos liberó Jesús a la ley. El mesías se hace maldito para la ley.

¹⁰⁴ San Jerónimo traduce esos tiempos verbales en pasado: «Veritas de terra orta est, et justitia de caelo prospexit» (Vulg. Ps 84, 12).

la verdad dentro de la tierra que ha sido castigada (*maldita*) refuerza más el sentido de que esa maldición es, en realidad, una bendición, un correctivo medicinal, que ni rompe ni debilita la inserción de los hombres en la suerte común de la tierra.

En la bendición del Génesis está ausente toda idea de propiedad en el sentido que hoy nos es familiar. Una propiedad así Dios se la reserva para sí. Esa titularidad directa de Yahvé sobre todas las cosas es otro modo de formular la expresa exclusión de cualquier forma de dominio humano tiránico o que no esté sometido a la razón y a la proporción. En el orden de la pertenencia o del dominio, la bendición de la creación solo transfiere al hombre una *propiedad* de consumo de los frutos de la tierra, con exclusión de la tierra misma, que se confía al hombre solo para que la administre¹⁰⁵. En distintos momentos, Yahvé recuerda que toda la creación es suya, con un dominio absoluto: «...para que sepas que la tierra pertenece al Señor» (Ex 9, 29); «Porque toda la tierra me pertenece» (Ex 19, 5); «Porque del Señor es la tierra y todo lo que hay en ella» (Sal 24, 1, reproducido textualmente en 1 Cor 10, 26); «Porque son mías todas las fieras de la selva y también el ganado de las montañas más altas... si tuviera hambre no te lo diría, porque es mío el mundo y todo lo que hay en él» (Sal 50, 10-12); «Al Señor tu Dios pertenecen el cielo y lo más alto del cielo, la tierra y todo lo que hay en ella» (Deut 10, 14).

El requerimiento más explícito –el acto posesorio más radical– se encuentra en el Levítico, dentro de la enseñanza sobre la institución de los años jubilaires: «La tierra no podrá venderse definitivamente, porque la tierra es mía y vosotros sois extranjeros y colonos míos» (25, 23). Este es el pasaje clave que ilumina los dos principales sentidos de la propiedad que emanan de la bendición de la creación. Hay una propiedad absoluta, radical, sustancial e inalienable, que es la que tiene Yahvé sobre toda la creación, sobre toda la tierra y cuanto contiene. Dentro de la lógica de la bendición primera, de forma analógica y derivada, Dios permite (o en el caso de las tribus de Israel lo impone) que los hombres tengan un dominio subalterno y relativo, que tiene las características de una cesión en arrendamiento o colonato. Pero Yahvé no instituye nunca explícitamente la propiedad humana individual. En la lógica implícita de la bendición inicial, la de la dominación o subordinación de la creación a los fines del hombre, siempre conforme a la naturaleza de las cosas creadas, está la posibilidad de que el ser humano instaure un dominio individual o colectivo estable de la tierra y de los demás bienes que el hombre elabore. Un dominio siempre subordinado a su vez a la soberanía directa, inmediata y universal de Yahvé sobre todas y cada una de las cosas, soberanía que se manifiesta de forma primaria y radical en la obligación de respetar la naturaleza de las cosas excluyendo el dominio despótico.

La única *propiedad* que Yahvé establece explícitamente es, como he mencionado más arriba, la de los frutos que el hombre recolecte para su consumo. Pero fuera de esa propiedad *sui generis*, de consumo para el sustento de la propia vida, toda otra propiedad es una mera posibilidad hipotética, que solo puede actualizarse en función de las necesidades del bien común de los hombres y dentro de los límites de la verdad de las cosas. Una propiedad posible siempre *en tanto en cuanto* se cumplan los fines

¹⁰⁵ «Dios concede a la primera pareja humana el dominio bajo su ley, pero no les transfiere su soberanía [sobre la creación], pues sólo Dios es el Señor y único soberano sobre todas las cosas» (Walter Kaiser, Ownership and Property in the Old Testament Economy. <https://tifwe.org/resource/ownership-and-property-in-the-old-testament-economy/>, consultado el 30 de marzo de 2017).

que señala Yahvé¹⁰⁶. En algunos momentos de nuestra edad media se discutió mucho en torno a esa «propiedad de consumo» o puro uso sin propiedad –según el punto de vista–, cuando la cosa deviene objeto de la propiedad en el momento mismo en que desaparece como tal o bien se confunde con el propio sujeto que se la come¹⁰⁷. Pero entre esa expresión de la propiedad o derecho de consumo y la propiedad jurídica estable y que funda el comercio no hay más que semejanzas accidentales.

Más adelante examinaré más detalladamente la institución de los años jubilares, porque en ella se comprenden con claridad la naturaleza y los límites de la institución de la propiedad-arrendamiento que Yahvé permite (o impone tribalmente) a los hombres, por lo que sirve de arquetipo y ejemplo de toda la doctrina de la propiedad veterotestamentaria o, sencillamente, bíblica.

Por lo tanto, cualquier discernimiento cabal sobre el alcance de la institución de la propiedad en la Biblia necesita tener a la vista estos dos principios básicos:

1º: que la propiedad radical pertenece a Dios y al hombre solo se permite un relativo dominio con las características de un colonato o una administración, que se inscribe en los estrictos límites que establece Dios, a quien ha de rendir cuentas;

2º; que la forma de propiedad y posesión legítima para los hombres está condicionada por la radical *comunalidad* que existe entre el hombre y la creación.

En los epígrafes que siguen haré un recorrido por algunos de los elementos más significativos que van configurando un único *ethos* bíblico sobre la relación del hombre con las cosas. A pesar de su amplitud, será inevitable dejar de lado numerosos aspectos que contribuirían a perfilar todavía más esa visión de la realidad que emerge del Antiguo testamento. Sin embargo, dado que todos ellos convergen en una misma dirección, bastará para el propósito de esta investigación con un examen de algunos de los puntos más sobresalientes. El objeto de esta sección es formarnos una idea cabal y cierta de ese *ethos* veterotestamentario, para estar en condiciones de utilizarlo como falsilla sobre la que comparar otras concepciones posteriores.

Ninguno de los libros del Antiguo testamento hace una presentación sistemática de una doctrina moral en particular. Pero, mientras que sobre cualquier otro aspecto ético las narraciones de los diferentes libros del canon ofrecen material para la controversia, difícilmente se encontrará un enfoque doctrinal más coherente y constante que el relativo a las relaciones en general y al uso en particular de los hombres sobre la creación. Muy en concreto, emerge una doctrina coherente sobre la naturaleza de los títulos de posesión sobre las cosas. Es, por tanto, relativamente sencillo trazar las líneas maestras de un *ethos* veterotestamentario sobre la posesión de las cosas, aunque ello suponga una cierta paciencia en la lectura de los textos y, sobre todo, el gran esfuerzo de tomar distancia respecto de prejuicios que gravitan sobre nuestra visión contemporánea del mundo.

¹⁰⁶ Lo que constituye la mejor interpretación posible del excesivamente subjetivo *tanto en cuanto* prudencial ignaciano: «El hombre tanto ha de usar de ellas [las criaturas] cuanto le ayuden para su fin, y tanto debe privarse de ellas cuanto para ello le impiden». El fin es el del hombre y el de cada una de las cosas que usa el hombre.

¹⁰⁷ Ver capítulo sobre la propiedad en el magisterio de León XIII.

Sabbat, años sabáticos y años jubilares

La *comunalidad* entre el hombre y la tierra se manifiesta con una importancia excepcional dentro de la legislación sagrada israelita en la institución de los años sabáticos y de los años jubilares. El escrutinio del fondo de estas instituciones, de su fundamento tanto como de su desarrollo, ayuda a profundizar en la comprensión del sentido y del *ethos* de la propiedad en la Torá.

La alianza del Sinaí, un desenvolvimiento y una especificación de las antiguas alianzas con toda la humanidad (creación y Noé) y de las promesas electivas de Abrahám, Isaac y Jacob, consagra la privilegiada relación del pueblo elegido con Yahvé, pero encierra en sí misma un núcleo doctrinal con pretensión de validez para todos los pueblos. A la protección y bendición particular que Yahvé asegura a la posteridad de Israel corresponde su consagración como pueblo santo, reliquia dedicada a la glorificación de Dios en medio de todos los pueblos. Por lo tanto, el testimonio de Israel no consiste exclusivamente en la proclamación del Dios único, sino también en la incoación – manifestada en su propia organización como pueblo– de un modo más humano de constituir la convivencia entre todos los hombres.

A pesar de la conciencia de exclusividad en la elección que cultiva el pueblo de Israel, su misma perduración testifical encierra un mensaje universalista que desafía su propio exclusivismo. Esa misión excepcional constituye una etapa transitoria dentro de un itinerario que no termina ahí, sino que se dirige a una educación universal, no sólo religiosa sino humana. Como dice el salmo 87 (86), en referencia a la ciudad santa de Jerusalén:

Contaré a Egipto y a Babilonia entre aquellos que me conocen; filisteos, tirios y etíopes han nacido en ella. Así se hablará de Sion: 'Este, y también aquél, han nacido en ella. Al registrar a los pueblos, el Señor escribirá: 'Este ha nacido en ella' (4-6).

La santidad significa la dedicación inalterable, la reserva inviolable de una cosa a un fin sagrado, a Dios. El pacto de Dios con Abraham constituye el germen de un pueblo santo, puesto aparte, indeleblemente dedicado a dar testimonio y gloria de la unicidad de Yahvé/Elohim.

Hay que interpretar la santificación del pueblo elegido objetivamente, es decir, no como una impecabilidad subjetiva, sino como la institución de una misión que el pueblo cumple incluso a pesar de su propia defección y corrupción¹⁰⁸. La misión de ser un

¹⁰⁸ En lo que se manifiesta una arquetípica heterogénesis de los fines. Giovanni Battista Vico, en la *conclusión de la obra* de su *Scienza nuova* (1744), explica el fenómeno de la heterogénesis de los fines: «...este mundo, sin duda, ha salido de una mente muy distinta, a veces del todo contraria y siempre superior a los fines particulares que los mismos hombres se habían propuesto; estos fines restringidos que, convertidos en medios para servir a fines más amplios, han obrado siempre para conservar la generación humana en esta tierra. Ya que los hombres quieren usar la libido bestial y perder sus partos y establecen la castidad de los matrimonios, de donde surgen las familias; quieren los padres ejercer sin medida los poderes paternos sobre los clientes y les someten a los poderes civiles, de donde surgen las ciudades; quieren los órdenes reinantes de los nobles abusar de la libertad señorial sobre los plebeyos y llegan a la servidumbre de las leyes, que establecen la libertad popular; quieren los pueblos libres librarse del freno de sus leyes y llegan a la sumisión de los monarcas; quieren los monarcas, con todos los vicios de la disolución que les asegura, envilecer a sus súbditos, y les disponen para soportar la esclavitud de

recordatorio permanente de que Dios es sólo uno y de que el hombre está llamado a amarlo en Sí mismo (Dt 6, 5) y a amarlo amando a los demás hombres (Lv 19, 18). Es un memento, un monumento, («Escucha», «graba en tu corazón», «inculca», «háblales») para el mismo pueblo hebreo y para que a través de él alcance a todos los pueblos. El modo de asegurar esa misión es la santificación, no sólo del pueblo, sino de cosas, de ritos y, de un modo particular, del tiempo.

La cesación de todo trabajo, el descanso del séptimo día («Sabbat») es el modelo de toda santificación del tiempo. En cada una de las dos narraciones de la proclamación de los diez mandamientos se ofrecen sendas razones para la institución del Sabbat. En Éxodo 20, Yahvé pide que los israelitas «se acuerden» del sábado, establecido «Porque en seis días el Señor hizo el cielo, la tierra, el mar y todo lo que hay en ellos, pero el séptimo descansó. Por eso el Señor bendijo el día sábado y lo declaró santo» (v. 11). En Deuteronomio 5, Yahvé reclama a los hebreos que «observen» el sábado, pues «recuerda que fuiste esclavo en Egipto y que el Señor te hizo salir de allí con el poder de su mano y la fuerza de su brazo. Por eso el Señor, tu Dios, te manda celebrar el día sábado» (v. 15). El descanso del sábado no es pura negatividad, no es principalmente no trabajar. La observancia y la memoria que dan sentido a la cesación del Sabbat tienen que ver con la ruptura del espejismo de la dominación al que nos conduce la costumbre de las reglas, aunque para lograrlo tenga que recurrir... a una regla.

El sábado es la recordación de que Yahvé lo hizo todo y todo es suyo, de que la suerte de los hombres está en la confianza en Él y de que el trabajo es solo cooperación con Yahvé y no empeño solitario y tiránico. Por eso en el sábado se suspende toda la productividad, cuya tregua deja espacio al goce y a la bendición. Desde una interpretación talmúdica, Erich Fromm decía que «en el Sabbat se vive como si uno *no tuviera nada*, sin perseguir ningún objetivo excepto *ser*, es decir, expresar sus propias potencias esenciales» y que «el Sabbat es un día de alegría porque en ese día uno es completamente uno mismo [...] el día en que la propiedad y el dinero, así como el duelo y la tristeza son tabú»¹⁰⁹.

naciones más fuertes; quieren las naciones perderse a sí mismas y llegan a salvar sus avances en las soledades, de donde, como el fénix, resurgen nuevamente. Quien hizo todo esto, fue mente, porque lo hicieron los hombres con inteligencia; no fue destino, porque lo hicieron con elección; no azar, porque perpetuamente, haciéndolas siempre del mismo modo, salen las mismas cosas» (*Ciencia Nueva*. Madrid: Tecnos, 1995. Pág. 527). Glosando a Vico, Giorgio Giacometti resume la tesis de la *heterogénesis de los fines*: «Los 'fines restringidos' (en general, egoístas) de los hombres han sido utilizados, sin que ellos mismos lo advirtieran, para servir fines divinos» (tomado de www.platon.it).

¹⁰⁹ «Para entender este papel debemos penetrar en el núcleo de la institución de Sabbat. No es el descanso *per se*, en el sentido de no hacer un esfuerzo, psíquica o mentalmente. Es descanso en el sentido del restablecimiento de la completa armonía entre los seres humanos, y entre ellos y la naturaleza. Nada debe ser destruido y nada debe construirse: el Sabbat es un día de tregua en la batalla humana con el mundo. Tampoco debe producirse el cambio social. Incluso rasgar una hoja de hierba se considera como una violación de esta armonía, como lo es encender una cerilla. Es por esta razón que está prohibido cargar cualquier cosa por la calle (aunque pese tan poco como un pañuelo), mientras que llevar una carga pesada en el propio jardín está permitido. Porque lo que se prohíbe no es el esfuerzo de llevar una carga, sino la transferencia de cualquier objeto desde un terreno propiedad privada a otro, porque dicha transferencia constituyó, originalmente, una transferencia de propiedad. En el Sabbat se vive como si uno no tuviera nada, sin perseguir ningún objetivo excepto *ser*, es decir, expresar sus propias potencias esenciales: orar, estudiar, comer, beber, cantar, hacer el amor.

El Sabbat es un día de alegría porque en ese día uno es completamente uno mismo. Esta es la razón por la que el Talmud llama al Sabbat la anticipación del tiempo mesiánico y al tiempo mesiánico, el interminable Sabbat: el día en que la propiedad y el dinero, así como el duelo y la tristeza son tabú; un día

La lógica sabatina de santificación del tiempo y de las cosas consiste en recordar que no poseemos nada en un sentido radical, que todo lo que tenemos es recibido, de un modo igual a como el ser que tenemos es recibido, y que todo lo que existe ha sido creado en una misma y única creación: nosotros, los poseedores, y las cosas, lo potencialmente poseído. Es decir, la lógica del Sabbat es la de la comunalidad de las cosas en su condición creatural: nuestra responsabilidad consiste en permitir que todas las cosas puedan gozar y descansar en su creador y, haciéndolo, levantando por un tiempo nuestro yugo sobre ellas, evitar que nosotros mismos olvidemos nuestra creaturalidad. El dominio del hombre sobre las cosas no es tal que pueda asignar a las cosas un fin último, el de servir a los caprichos de los hombres, el de convertirlas en puro «recurso» económico para el hombre. Las cosas también están hechas para gozar en su creador. Ese es el sentido de Levítico 25, 4 que, en traducción de Erri de Luca, dice: «Y, en el año séptimo, sábado de cesación, será en la tierra sábado para lod: Dios»¹¹⁰. Pues la lógica del sábado se hace todavía más explícita en el año sabático, para alcanzar su máxima expresividad en el año jubilar.

Al glosar las palabras «será en la tierra», del versículo 4, de Luca comenta: «Es la tierra la que así goza del sábado. Es suya la fiesta»¹¹¹. Jesús (Mc 2, 27) penetra y explicita todavía más la verdad del sábado. Al decir «El sábado ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado», no está invirtiendo la enseñanza veterotestamentaria sobre el Sabbat, ni la subvierte, tal como afirma Erri de Luca¹¹². El Sabbat es para el hombre y para ello libera al propio hombre de su *hybris* dominadora, recordándole su hermanamiento con toda la creación. En el Nuevo testamento, la lógica del sabbat llega a su último desarrollo: la superación de la ley.

El sabbat recuerda al hombre que la dominación que él puede ejercer sobre las cosas tiene dos caras. Si se vuelve tiránica y soberana, no solo frustra el misterioso anhelo de toda la creación de «gozarse» en Yahvé, sino que frustra su propio deseo de gozo liberador en Dios. Por lo tanto, como siempre en la Escritura, no hay alteridad ni antagonismo entre el primado del amor a Dios y el primado del amor al hombre. El Sabbat recuerda al hombre el *Shemá* y el amor del prójimo «que es como tú». Por eso, cuando Jesús enseña que el Sabbat es para el hombre, está yendo al fondo de la lógica del Sabbat: no lo está vaciando de su sentido originario para sustituirlo por otro inverso. Jesús cura en sábado a un ciego, a un paralítico, a una mujer que padecía dolorosos flujos de sangre. En ninguno de esos casos el mal que padecen esos afligidos acaba de sobrevenirle repentinamente. Tampoco corre peligro inminente la vida de ninguno de ellos. Jesús hubiera podido curarles al día siguiente, observando de ese modo la literalidad ceremonial con la que se aplicaba el Sabbat. Pero Jesús elige precisamente aliviar el dolor del otro en el momento en el que le viene al encuentro, sin banalizar *religiosamente* el padecimiento ajeno. Un dolor antiguo, de una familiaridad acostumbrada, que produce un sufrimiento al que todos se han acostumbrado: ¿qué

en que el tiempo es derrotado y el puro ser gobierna. El predecesor histórico, el Shapatu babilónico, fue un día de tristeza y de miedo. El domingo moderno es un día de diversión, de consumo y de huir de uno mismo. Uno podría preguntar si no es tiempo de restablecer el Shabat como día universal de armonía y de paz, como el día humano que anticipa el futuro humano» (Erich Fromm, *To Have or to Be?* New York: Continuum, 1997. p. 42). Traducción propia.

¹¹⁰ Erri de Luca, *La urgencia de la libertad. El jubileo y los años sacros en su origen según el libro del Vaikrà/Levítico*. Madrid: Abada editores, 2005. P. 25.

¹¹¹ Erri de Luca, *Ibidem*. Pág. 27.

¹¹² Erri de Luca, *Ibidem*. Pág. 26.

más da un día más de ese padecimiento? Jesús, con esos gestos, devuelve el sentido primigenio del Sabbat: la promesa de plenitud para el hombre y para toda la creación. La gran tentación pietista será siempre disociar el primer gran mandamiento del segundo, para así disolver el segundo en el primero¹¹³. Nulificar, hacer redundante el segundo –el amor del prójimo– yendo directamente al primero, el amor de Dios. Mediante esa operación, el amor del prójimo se desfigura en mera ocasión de demostrar el amor a Dios y, por eso mismo, en caso de aparente conflicto con cualquier prescripción ritual, siempre podrá ser sustituido con ventaja por un acto piadoso de amor a Dios. Ante la disyuntiva de aliviar el mal del otro o de cumplir una prescripción ceremonial entendida de un modo mágico, quien interpreta de un modo pietista los dos grandes mandatos –reducidos ya sólo al primero– entiende que está justificado posponer el socorro del prójimo. Entiende incluso que es algo bueno y santo¹¹⁴. La enseñanza de santificación y de liberación del tiempo que contiene el Sabbat es axial para Israel. Lo sabático es el *Shemá* del tiempo. Lo que el Sabbat es a los días, el año sabático lo es a los años. Los años sabáticos («shemitá») son años de remisión de las deudas, pero el significado profundo de «shemitá» es, precisamente, el de tiempo de la liberación.

En el «shemitá» se da un nuevo paso de explicitación respecto de la legislación del Sabbat. Llama la atención que la liberación se predica sobre todo de la tierra y, por derivación –en virtud de la ley de la comunalidad–, de las relaciones entre los hombres. En «shemitá» el descanso para gozarse en el Señor ya no se refiere primeramente a los hombres. Es la tierra la que descansa y goza en honor de Yahvé:

Quando entréis en la tierra que yo os doy, la tierra observará un sábado en honor del Señor. Durante seis años sembrarás tu campo, podarás tu viña y cosecharás sus productos. Pero el séptimo año, la tierra tendrá un sábado de descanso, un sábado en honor del Señor. No sembrarás tu campo ni podarás tu viña; no segarás lo que vuelva a brotar de la última cosecha ni recogerás las uvas de tu viña que hayan quedado sin podar: será un año de descanso para la tierra. Sin embargo, podréis comer todo lo que la tierra produzca durante su descanso, tú, tu esclavo, tu esclava y tu jornalero, así como el huésped que resida contigo; y también el ganado y los animales que estén en la tierra, podrán comer todos sus productos (Lv 21, 2-7).

La Biblia no sugiere que la tierra posea una «conciencia» de ese descanso. Al contrario, es precisamente la comunalidad entre la tierra y el hombre la que permite que la tierra descanse en dos sentidos y en ambos el hombre adquiere un protagonismo necesario. En primer lugar, el descanso se produce cuando el hombre se retira, durante un período, del dominio efectivo sobre la tierra. En segundo lugar, el descanso de la tierra se logra cuando el hombre se libera de la tentación tiránica sobre las cosas y sobre la tierra,

¹¹³ Como en todas las demás referencias evangélicas de este capítulo hay perfecta continuidad hermenéutica entre la enseñanza del Antiguo y del Nuevo testamento. «...y uno de ellos, que era doctor de la ley, le preguntó para ponerlo a prueba: ‘Maestro, ¿cuál es el mandamiento más grande de la ley?’ Jesús le respondió: ‘Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu espíritu. Este es el más grande y el primer mandamiento. El segundo es semejante al primero: Amarás a tu prójimo como a ti mismo (o porque es uno como tú)’ (Mt 22, 35-29).

¹¹⁴ La realidad es, precisamente, la contraria. Tal como enseña Pablo en Gálatas 5, 14: «Toda la ley está resumida íntegramente en este precepto: ‘Amárás a tu prójimo como a ti mismo» (o *porque es uno como tú*).

cuando aprovecha esa cesación para recuperar, para volver a hacer presente, una relación con la tierra regida por la conciencia de la misteriosa comunalidad con ella dentro de la condición creatural. La tierra se goza con la «metanoia» del hombre. El hombre, como cima de la creación, es también la mayor amenaza para esta, al tiempo que es su conciencia y su caporal.

Durante el año sabático, todo lo que espontáneamente produzcan las tierras y los cultivos que se han dejado de labrar queda a disposición de cualquiera que pase por los campos. De un modo preferente, queda a disposición de los pobres y de los animales. Es el concepto hebreo de «hefker», que designa algo gratuito y que no es propiedad de nadie. «Hefker» es más radical todavía que «común», pues se refiere a lo que es libre (un pájaro salvaje) y no ha sido sometido a propiedad por nadie, a diferencia de lo que está reducido a propiedad de un grupo:

Durante seis años sembrarás tus tierras y recogerás sus productos. Al séptimo año, les darás un descanso y las dejarás sin cultivar. Allí encontrarán su alimento tus compatriotas indigentes, y los animales del campo comerán el resto. Lo mismo harás con tus viñas y tus olivares (Ex 23, 10-11)¹¹⁵.

Si los hombres se niegan a respetar el descanso de la tierra cediendo a la soberbia y a la codicia, la tierra se vengará observando ella misma todos los años de descanso de los que los hombres le privaron. Yahvé amenaza a los desobedientes de sus preceptos:

Convertiré vuestras ciudades en ruinas, asolaré vuestros santuarios, y ya no aspiraré el aroma de vuestros sacrificios. Devastaré la tierra, hasta tal punto que vuestros mismos enemigos quedarán espantados cuando vengan a ocuparla. Os dispersaré entre las naciones y desenvainaré la espada detrás de vosotros. Así el país se convertirá en un desierto y vuestras ciudades, en ruinas (Lv 26, 31-33).

Será entonces, cuando quienes tenían la obligación de dar descanso a la tierra hayan sido apartados de ella y ya no puedan esquilmarla, cuando la tierra goce de todo aquel descanso del que se había visto privada:

¹¹⁵ «Podemos preguntar qué recogían los pobres, si el séptimo año se dejaba a la tierra descansar hasta el punto de que ni siquiera se sembraba –pues no se refiere ni a la viña ni al olivar lo que se dice antes: Comerán los pobres de tu pueblo–, porque de una tierra no sembrada nada pueden recoger, pues no pueden nacer las mieses. Después dice que hay que hacer lo mismo con la viña y con el olivar. Por esto se entiende que aquello se dice de los campos que sirven para el trigo. ¿O la frase esa: Seis años sembrarás tu tierra y recogerás su fruto hay que entenderla en el sentido de que sembrarás y recogerás durante seis años, y el séptimo no recogerás, pero sí ‘sembrarás’, ¿aunque no se diga expresamente? En este caso, durante seis años sembrarían y recogerían, y el séptimo, por el contrario, deberían dejar lo que habían sembrado. Porque ¿qué podían sacar de allí los pobres, cuando los restos se dejan para los animales del campo, esos animales que podían comer esos frutos, como los jabalíes y los ciervos y otros parecidos? Esto, de todas formas, no se diría si no tuviera algún significado. Pues si Dios no se preocupa de los bueyes, refiriéndonos a los mandamientos que Dios dio a los hombres –afirmación que no debe entenderse en el sentido de que Dios no dé alimento a los que ni siembran ni siegan ni recogen en el granero, sino que Dios no se preocupa de dar al hombre un precepto acerca de cómo ha de cuidar de su buey–, ¡cuánto menos se preocupa Dios de dar un precepto sobre el modo de cuidar el hombre a los animales del campo, cuando el mismo Dios los alimenta con los bienes de la naturaleza exuberantemente productiva, quien los alimenta además durante los otros seis años cuando se recogen las cosas que se siembran!» (Agustín de Hipona, *Cuestiones sobre el Heptateuco*, Libro II, § 89).

Y durante todo el tiempo en que estará desolada, mientras vosotros viváis en el país de vuestros enemigos, la tierra pagará los años sabáticos que adeuda. En todo el tiempo de la desolación, ella observará por fin el descanso que no observó en sus años sabáticos, cuando vosotros la habitabais (Lv 26, 34-35).

El destierro de Judá en Babilonia dura setenta años, lo que equivale a la cantidad de años sabáticos y jubilares que los judíos habían dejado de ofrecer en cuatrocientos treinta años: la deuda atrasada de nueve años jubilares más sesenta y un «shemitás» suma setenta:

Así se cumplió la palabra del Señor, pronunciada por Jeremías: 'La tierra descansó durante todo el tiempo de la desolación, hasta pagar la deuda de todos sus sábados, hasta que se cumplieron setenta años' (2Cr 36, 21).

La lógica inmanente de la creación se impone inexorable sobre la codicia humana y se vuelve contra el hombre, que había sido encargado de gobernarla respetando esa lógica.

Dentro de ese desvelamiento progresivo de la ley del Sabbat, el «shemitá» también tiene consecuencias para las relaciones de los humanos entre sí, que son polvo de tierra:

Al cabo de cada siete años, harás una remisión [un perdón de deudas]. La remisión consiste en lo siguiente: todo acreedor condonará a su prójimo el préstamo que le haya concedido. No hará ninguna demanda a su prójimo —es decir, a su hermano—, porque se ha proclamado una remisión en homenaje al Señor (Dt 15, 1-2).

En definitiva, toda la regulación del «shemitá» está ordenada a recuperar la transparencia original del orden de lo creado. El habitual ejercicio del dominio sobre las cosas, seguida con facilidad por una ambición posesiva, nos provocan una ofuscación: nos volvemos incapaces de percibir en las cosas creadas, y frecuentemente en las relaciones humanas, su valor objetivo y no mera o principalmente instrumental. Como he señalado del sábado, la abstención del año sabático no es pura negatividad. Esa distancia posesiva respecto de las cosas, esa especial dedicación al disfrute de las cosas que Yahvé ha dado, al margen de la eficiencia y del lucro, tiene el efecto de limpiar la mirada para poder ver en las cosas su carácter de revelación, por encima de su disponibilidad para nuestros proyectos. El año sabático viene a retirar la sombra de la dominación. Como expresa Noam Yehuda Sender, las leyes del año sabático están pensadas

...para cambiar nuestra relación con las posesiones materiales en nuestra vida. Más allá de satisfacer nuestras necesidades más básicas, la tierra fue creada para nuestro disfrute. A través de la participación en la corporeidad, ya sea comiendo una naranja, dando un paseo por la naturaleza, o contemplando las complejas leyes de la naturaleza, podemos experimentar la sabiduría y la belleza que Dios ha otorgado a su creación y alcanzar cierta conciencia de su grandeza. Sin embargo, con demasiada frecuencia, la humanidad no se acerca a la corporeidad como una revelación de la voluntad de Dios. Entonces no la tratamos con el

respeto que exige, sino más bien como a un recurso externo que está ahí para ser usado y abusado. Al hacerlo, olvidamos que ‘la tierra y todo cuanto contiene es de Dios’¹¹⁶.

Sendor concluye entonces: «Al abstenernos de trabajar la tierra durante el año *shemitá* y renunciar a la propiedad de sus productos, estamos reconociendo que no somos dueños de la tierra»¹¹⁷.

El Levítico recoge también la institución del año jubilar, «yovel». Al terminar un ciclo de siete años sabáticos, el siguiente es un año «yovel». Es un año de la liberación, de nuevo, para la tierra y para los hombres¹¹⁸:

Deberás contar siete semanas de años –siete veces siete años–, de manera que el período de las siete semanas de años sume un total de cuarenta y nueve años. Entonces, harás resonar un fuerte toque de trompeta: el día diez del séptimo mes –el día de la Expiación–haréis sonar la trompeta en todo el país. Así santificaréis el quincuagésimo año, y proclamaréis una liberación para todos los habitantes del país. Este será para vosotros un jubileo: cada uno recobrará su propiedad y regresará a su familia. Este quincuagésimo año será para vosotros un jubileo: no sembraréis ni segaréis lo que vuelva a brotar de la última cosecha, ni vendimiaréis la viña que haya quedado sin podar; porque es un jubileo, será sagrado para vosotros. Sólo podréis comer lo que el campo produzca por sí mismo.

En este año jubilar cada uno de vosotros regresará a su propiedad. Cuando vendas o compres algo a tu compatriota, no os defraudéis unos a otros. Al comprar, tendrás en cuenta el número de años transcurridos desde el jubileo; y al vender, tu compatriota tendrá en cuenta el número de los años productivos: cuanto mayor sea el número de años, mayor será el precio que pagarás; y cuanto menor sea el número de años, menor será ese precio, porque lo que él te vende es un determinado número de cosechas. No os defraudéis unos a otros, y temed a vuestro Dios, porque yo soy el Señor, vuestro Dios.

Observad mis preceptos y cumplid fielmente mis leyes; así viviréis seguros en esta tierra. La tierra dará sus frutos, vosotros comeréis hasta quedar saciados y viviréis seguros en ella. Pero tal vez os preguntéis: ‘¿Qué comeremos el séptimo año, si no podemos sembrar ni recoger nuestros productos?’ Yo os mandaré mi bendición en el sexto año, y este producirá una cosecha suficiente para tres años más. Así, cuando sembréis en el octavo año, todavía estaréis comiendo el grano

¹¹⁶ Rabbi Noam Yehuda Sendor, *Let the Land Rest: Lessons from Shmita, the Sabbatical Year*. En <http://aytzim.org/resources/articles/276>, consultado el 11 de mayo de 2017.

¹¹⁷ Rabbi Noam Yehuda Sendor, *Ibidem*.

¹¹⁸ La etimología más frecuente de «yovel» hace provenir el término de «carnero» o de «cuerno de carnero» (el «shofar» es el instrumento hecho de cuerno, cuyo estruendo marca el comienzo del «yovel»). El rabino gerundense Nahmánides o «Ramban» propuso una etimología diferente, haciendo provenir «yovel» del hebreo «lehovil», con el significado de «empujar o provocar un viaje». Según esa interpretación, el año «yovel» es «el tiempo en el que la gente viajaba o era devuelta a su ancestral país de origen y a su clan natal» (Dov Peretz Elkins, Abigail Treu. *The Bible's Top 50 Ideas: The Essential Concepts Everyone Should Know*. Eugene: Wipf & Stock, 2013, pág. 155).

de aquella cosecha; y lo seguiréis comiendo hasta el noveno, hasta que llegue la cosecha. (Lv 25, 8-22).

La casuística talmúdica discutía si el año sabático era superior o inferior en importancia al año jubilar:

El séptimo [año] es mayor que el *yovel* en que el séptimo cancela deudas, mientras que *yovel* no; [pero] el *yovel* es mayor que el séptimo en que *yovel* emancipa a los siervos según la ley y restaura la tierra a su dueño original¹¹⁹.

En ambos tipos de años santos la actividad productiva agrícola (preparación del suelo y siembra) estaba prohibida. En «yovel» y en «shemitá», con ligeras variantes, lo que espontáneamente produzca la tierra que no ha sido laboreada puede ser recogido por el dueño, por los siervos, los jornaleros y los extranjeros y los pobres, pero no puede ser «recolectado», en el sentido de que no puede ser almacenado y sometido a la lógica del intercambio. A los animales, domésticos o no, no se les puede impedir que también se alimenten de esa producción que el campo genera por sí solo. En ambos casos, el último año productivo inmediatamente precedente engendra una cosecha extraordinaria que, almacenada, permite afrontar el año improductivo.

La liberación de los esclavos, la condonación de las deudas, la restitución de las propiedades agrarias a sus dueños primitivos, todo ello conforma el carácter distintivo de los «shemitá» y los «yovel», su carácter de palingenesis social. Hay que recordar que el año jubilar adviene sin solución de continuidad al terminar un año sabático –el séptimo de una serie–, con lo que las medidas recogidas en la prescripción del uno y del otro forman una continuidad y una unidad. La llegada del jubileo sucedía en el momento en que las tierras llevaban ya un año sin cultivar durante el año sabático que lo precedía. Es justo, en el momento en que concluye el año sabático cuando se declaran redimidas las deudas y los préstamos entre los israelitas. Es el momento preciso en que da inicio la última vuelta de tuerca de ese proceso de liberación cíclica, al terminar el séptimo año sabático llega el jubileo y los esclavos que todavía no habían recuperado su libertad por haber alcanzado el septenio de servicio, eran liberados; y las tierras que durante los cuarenta y nueve años precedentes hubieran sido compradas y vendidas retornaban a su dueño original, es decir, se reintegraban dentro de la tribu que idealmente las había recibido de Yahvé en la conquista de Canaán.

La restitución de la propiedad de la tierra a sus propietarios originales –sin importar cuántas transacciones haya podido sufrir la finca desde el anterior «yovel», por cuántas manos ha pasado– tiene un sentido de garantía social frente a la acumulación de tierras y la consiguiente creación de una reducida clase propietaria latifundista y de otra gran clase de desposeídos que carecen de la base económica correlativa a las obligaciones del israelita. Sin embargo, incluso la intencionalidad reformista social está subordinada a un efecto de recordación: si la tierra no puede enajenarse definitiva e irrevocablemente se debe a que la propiedad de los humanos sobre la tierra sólo guarda una remota analogía con la propiedad soberana de Dios sobre todas las cosas, que no decae. Desde una perspectiva socio-religiosa, también se puede interpretar que esa

¹¹⁹ Nahmánides («Ramban»), citado en Aharon Lichtenstein, *The Difference Between Shemitta and Yovel* (<http://etzion.org.il/en/shiur-01-difference-between-shemitta-and-yovel>, consultado el 16 de mayo de 2017).

soberanía de Yahvé sobre todas las cosas y sobre toda la vida que se encuentra en el fondo de la privilegiada relación entre Yahvé e Israel demanda una transposición económica.

Existe un nexo entre la preservación de la identidad religiosa, entre la actualidad de esa preferencia profética de Israel y la preservación de una suficiencia económica de todos sus integrantes¹²⁰. De nuevo aflora ese carácter sabático, que es un «shemá» del tiempo y de las obras humanas¹²¹. El comercio de la tierra implica que el vendedor es titular de una esfera de facultades radicales sobre el predio, entre las que destaca la posibilidad de transferir ese dominio radical a otro. Mediante la privación de esa facultad, Yahvé hace que las transitorias transacciones sobre los terrenos se asemejen más a sucesivos trasposos de arrendamientos que a auténticas compraventas, erigiendo así una limitación jurídico-religiosa en un «monumentum» de la condición humana. La restitución de las tierras decretada en «yovel» es un ejemplo de las prácticas ancestrales de encastre o empotramiento de la economía dentro de la vida social y política a las que hace referencia Karl Polanyi¹²². Si contemplamos esta reversión cíclica a la luz de la preocupación anti-idolátrica, de la continua advertencia de Yahvé y de los profetas contra la infidelidad, que penetra el Antiguo testamento, advertimos la íntima conexión entre la idea de una propiedad humana absoluta y de la perspectiva de la acumulación ilimitada de propiedades y el pecado de orgullo, de dar la espalda a Yahvé, desentendiéndose de los desposeídos (cfr. Ez 16, 49-50).

Es imposible minimizar la repercusión económica de esta prescripción, a pesar de que en amplias épocas de la historia de Israel dejó de aplicarse y de que tras la gran diáspora los intérpretes rabínicos concluyeron que la norma del «yovel» sólo estaba vigente para los hebreos que residieran en Tierra santa y mientras se conservase la filiación tribal entre los judíos. El mismo texto del Levítico (25, 15-16), recuerda que toda venta de terrenos no es, en realidad, más que una venta de «un determinado número de cosechas», las que restan hasta la llegada del siguiente «yovel»¹²³. Los versículos 15 y 16 especifican que para determinar el precio de esa transacción las dos partes tendrán presente el número de años que faltan para el jubileo y en función de esos años se

¹²⁰ «El Jubileo tiene que ser visto como un intento de preservar, o restaurar periódicamente, la viabilidad económica y la independencia de las unidades de 'familia-más-tierra' más pequeñas. A la luz de la importancia de estas unidades como base para la relación nacional de Israel con Yahvé, esto supone mucho más que una medida idealista de justicia social. Es más bien un serio intento de preservar la integridad de la base socioeconómica de la identidad teológica de la nación» (Christopher J. H. Wright. *God's People in God's Land: Family, Land, and Property in the Old Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990. Págs. 124-5).

¹²¹ «Era una ley difícil, pero sabia, concebida a efecto de impedir un inmoderado enriquecimiento, protegiendo el derecho de posesión de quien se hubiera visto constreñido a ceder una tierra heredada por generaciones. Al mismo tiempo, daba paz al suelo. Pero, además, nos enseñaba que todos somos huéspedes del mundo; y nosotros muy en especial. Nosotros, es decir, la especie humana, la última en llegar a nuestra tierra» (Erri de Luca, *La urgencia de la libertad*. Pág. 54).

¹²² Karl Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press, 2001.

¹²³ «Al cumplirse siete veces siete años se proclamará la libertad en todo el país. 'Ese año os será un año de jubileo, para que regrese cada uno a su propiedad y cada uno a su familia'. No se ha vendido el suelo, sino solamente las cosechas que daría hasta el año de descanso» (Hermann Cohen, «El sábado. Su significación histórico-cultural». En *Enrique Heine y el judaísmo*. Buenos Aires: Sociedad hebraica argentina, 1946. Pág. 95).

ajustará el monto, para evitar que el comprador quede defraudado y el vendedor obtenga un beneficio excesivo.

El resto de los versículos del capítulo 25 del Levítico se dedican a desgranar algunos aspectos concretos de la normativa del jubileo. El versículo 23 contiene el fundamento de esta legislación, de la que se derivan las aplicaciones específicas. Pero también contiene la explicitación de toda la lógica bíblica de las relaciones de propiedad: «La tierra no podrá venderse definitivamente, porque la tierra es mía y vosotros sois para mí como extranjeros y huéspedes»¹²⁴. La Vulgata transcribe «extranjeros y colonos». «Colonus» es un arrendatario en régimen de aparcería. El colonato es una figura jurídica propia del Imperio romano. Lo que hace san Jerónimo es verter el texto original sobre una falsilla jurídica romana. Las traducciones realizadas teniendo en cuenta los manuscritos bíblicos más antiguos que han llegado hasta nosotros no recogen esa expresión. En ellas aparece la idea del extranjero que no está afincado, que está de paso (huésped o peregrino), por oposición al forastero que se ha radicado establemente en la tierra de Israel. Si el extranjero afincado en Canaán no goza de la plenitud de los derechos de los israelitas, el extranjero que vaga sin arraigo alguno es la figura de la desposesión misma, del que vive pendiente de que alguien le dé algo para lo que no tiene ningún título, algo que no puede exigir. Es una distinción muy presente a lo largo del Antiguo testamento.

La idea que transmite san Jerónimo tiene un matiz algo diferente. En la Vulgata, la privación de derechos radicales de propiedad de los hombres puede aparecer atenuada, pues la aparcería, sin ser un derecho de propiedad, es ciertamente todavía un derecho, oponible frente al propietario y frente a terceros. Ni el propietario ni nadie puede –sin justa causa– privar al aparcerero de su derecho de disfrute de la cosa. Sin embargo, ese matiz, que en parte amortigua la fuerza de la expresión de Yahvé, visto a la luz del contexto, concede un sentido oportuno y complementario para la frase. La idea de huésped, de peregrino, expresa con radicalidad, vehemencia y plasticidad el concepto de la gratuidad de un don que el benefactor concede por pura liberalidad, sin desprenderse con ello del derecho soberano de propiedad a favor del beneficiario, más allá de que consuma lo que se le ofrece. Pero la idea de la aparcería implica que al favorecido se le impone la obligación de trabajar esa tierra. El propietario quiere que el beneficiario use y domine la tierra sin transferirle con ello la raíz de la soberanía sobre ella¹²⁵.

¹²⁴ «Terra quoque non vendetur in perpetuum, quia mea est, et vos advenae et coloni mei estis» (Vulg. Lv 25, 23). San Jerónimo utiliza el sintagma «advena et colonus», mientras que en numerosos otros pasajes utiliza la más frecuente «advena et peregrinus» («Advena sum et peregrinus apud vos» (Gn 23,4), «[Aunque] yo no soy más que un extranjero residente entre vosotros»; «Ne sileas, quoniam advena ego sum apud te, et peregrinus sicut omnes patres mei» (Ps. 38, 13), «No seas insensible a mi llanto, porque soy un huésped en tu casa, un peregrino, lo mismo que mis padres» (Sal 39, 13); «Carissimi, obsecro vos tamquam advenas et peregrinos abstinere vos a carnalibus desideriis» (1Pe 2, 11), «Queridos míos, yo os exhorto, como a gente de paso y extranjeros: no cedáis a los deseos carnales»; «quia peregrini et hospites sunt super terram» (Hb, 11, 13), «confesándose peregrinos y forasteros sobre la tierra». Aunque con tintes más espirituales, la lógica inmanente en estos pasajes es la misma.

¹²⁵ «Toda propiedad es, en la antigüedad y hasta muy entrada la Edad Media, propiedad de la tierra. Las leyes sociales, por tanto, han de referirse principalmente a los bienes raíces [...] Al decir que el gobierno corresponde a Dios, debía entenderse que no es ejercido por ningún hombre. Así pues, todos –según el carácter democrático de la supuesta teocracia– han de participar igualmente en el suelo: se habrá declarado a Yahvé como único dueño de éste. Y así se dice realmente: ‘Y que no se venda el terreno como cosa enajenada, porque mío es el suelo. Vosotros sois extranjeros y moradores en mi tierra’. Este carácter

Los versículos 39 a 43 y 47 a 55 pormenorizan la prescripción jubilar para los esclavos-siervos hebreos, mientras que los versículos 44 al 47 dejan claro que los esclavos pertenecientes a pueblos extranjeros están excluidos de ese tratamiento privilegiado. Como ya he mencionado, eso no menoscaba el carácter universalista –en un sentido profético–, propedéutico y socialmente pedagógico, de las disposiciones liberadoras que tienen primariamente como objeto al pueblo elegido. Si Israel ha sido reservado y puesto aparte no es porque Yahvé haya dictaminado un doble y antagónico destino para su creación humana, sino porque es la porción sobre la cual va a operar su intervención progresiva, educativa y liberadora que tiene como destinatario a la entera raza humana. En ese sentido, al fijarnos en esa desigual regulación debemos distinguir el fin universal que se transparenta en los mandatos jubilares de su aspecto contextual e histórico, que conlleva además su limitada aplicación inicial a los hijos de Israel.

La regulación de la servidumbre-esclavitud de los israelitas tiene su origen en la institución de la esclavización por deudas, que los hebreos encuentran en las tierras en las que se instalan y con la que habían convivido sus antepasados. Sin embargo, aunque se conserve el nombre y la innegable penalidad de que un hombre libre pase a estar obligado a trabajar para otro, las diferencias respecto de la esclavitud conocida en la antigüedad por sociedades vecinas de Israel y por las que conquistaron son muy profundas. Tanto que salta a la vista que, a pesar de la semejanza nominal, la institución de la servidumbre de los israelitas es completamente diferente a la verdadera esclavitud, al igual que la compraventa de la tierra de Israel difiere esencialmente de la compraventa convencional. Al igual que en el caso de la venta de la tierra, la reducción a servidumbre sólo se entiende como resultado de una ruina económica y en todo caso se establece un límite temporal a la consecuencia de ese fracaso. Más adelante, dentro de este capítulo, dedico un epígrafe a hacer un análisis más detallado de las características de esta institución.

Mención aparte merece el tratamiento especial que la regulación del jubileo otorga a las compraventas de viviendas. La casa, a pesar de su gran importancia moral y económica para la vida de las personas y de las sociedades, sólo goza de una versión reducida de la radical protección del «yovel» para la tierra:

Si alguien vende una vivienda en una ciudad amurallada, su derecho a rescatarla durará hasta que se cumpla el año de su venta; el período del rescate durará un año entero. Si no ha sido rescatada antes de transcurrido ese año, la casa pasará definitivamente al comprador y a sus descendientes, y no será rescatada en el jubileo. Pero las casas de los poblados que no tienen murallas serán consideradas como el campo abierto: podrán ser rescatadas, y en el año del jubileo quedarán libres (Lv 25, 29-31).

La casa está radicada y establecida sobre la tierra. Se encuentra como a caballo entre la «adamah» (tierra) y los artefactos hechos por el hombre. Si la casa está dentro de la ciudad, la ley permite, durante un año después de la transacción, que el dueño la rescate mediante un pago equivalente al que recibió del comprador. Transcurrido ese plazo, el

lo reconocemos en cada una de las instituciones sociales» (Hermann Cohen, «El sábado. Su significación histórico-cultural». En *Enrique Heine y el judaísmo*. Buenos Aires: Sociedad hebraica argentina, 1946. Pág. 94).

nuevo adquirente se convierte en dueño permanente, sin que el antiguo propietario pueda recuperar la casa, ni siquiera con la llegada del jubileo. En cambio, las casas de poblados no cercados conservan el privilegio del rescate mediante el pago, pero además se asimilan al «adamah» sobre la que están construidas, con lo que con la llegada del jubileo vuelven a ser del antiguo dueño.

En el contexto del rastreo sobre la idea de la propiedad en Antiguo testamento no se puede olvidar que, aunque la prohibición de la usura no esté limitada al tiempo del «yovel», su normativa también guarda relación con la regulación del año jubilar. En Levítico 25, 35-38, se prohíbe la usura en medio de las disposiciones jubilares. En Deuteronomio 23, 19-20 se establece el estricto régimen para los judíos y la permisión para los extranjeros¹²⁶. Abstracción hecha de su transitoria condición itinerante, la economía del pueblo de Israel en la época de la protohistoria en la que acontece la promulgación de las leyes sinaíticas está basada en la agricultura y el pastoreo. En el intercambio coexiste el trueque con la moneda. La referencia primaria en materia de propiedad es la tierra y, en segundo lugar, los animales domésticos. Sin embargo, a pesar de la arcaica monetarización de las transacciones, los intereses sobre el préstamo, de dinero o de cosas, quedan ya totalmente prohibidos entre israelitas. Una vez más nos topamos con la radical disparidad de criterio, que aquí se traduce en el veto total del préstamo a interés cuando el prestatario es otro hebreo y su permisión cuando sea un extranjero. De nuevo, hay que insistir en el carácter profético y propedéutico de las normas que regulan las relaciones entre judíos¹²⁷. Las instituciones –frecuentemente abusivas– con las que el pueblo de Israel se va encontrando reciben un mero reconocimiento de hecho. Es una tensión ética entre la situación corrompida que viene del pasado, que se tolera, y el orden justo que comienza ya a testimoniar –como anticipo profético para toda la humanidad– el resto de Israel. Ya sí, pero todavía no¹²⁸.

En la tradición legal judeo-cristiana, el cobro de cualquier cantidad de intereses por un préstamo dinerario es considerado usurario y, por lo mismo, estaba prohibido¹²⁹. El uso

¹²⁶ «No obligues a tu hermano a pagar interés, ya se trate de un préstamo de dinero, de víveres, o de cualquier otra cosa que pueda producir interés. Podrás prestar a interés al extranjero, pero no a tu compatriota, para que el Señor, tu Dios, te bendiga en todas tus empresas, en la tierra de la que vas a tomar posesión». En el Antiguo testamento se reiteran las condenas a la usura, sin matices: Éxodo 22, 24; Salmo 14, 5; Ezequiel 18, 8 y 13. Especialmente impactante es la acusación de usura contra Jerusalén, como uno de sus mayores crímenes (22, 12).

¹²⁷ «The promises given to the Israelites should be also be considered paradigmatic of God's larger promises to redeem his fallen creation, including fallen humanity, and make all things new» (John E. Anderson, «A Biblical and Economic Analysis of Jubilee Property Provisions». *Faith & Economics*. Num 46, Fall 2005. Página 26).

¹²⁸ Todos los pueblos están formados por hijos de Yahvé («han nacido de Sión», en la ciudad de Dios), por lo que todos los pueblos son hermanos y coherederos de las promesas, también de la tierra:

«Contaré a Egipto y a Babilonia
Entre aquellos que me conocen;
Filisteos, tirios y etíopes han nacido en ella.
Así se hablará de Sión:
'Este y también aquél,
Han nacido en ella,
Y el Altísimo en persona la ha fundado'.
Al registrar a los pueblos, el Señor escribirá:

'Este ha nacido en ella'» (Salmo 87, 3-6, versión *El libro del pueblo de Dios*).

¹²⁹ Juan Manuel Rozas, «Ayer y hoy de la condena católica de la usura». En *Anales de la Fundación Elías de Tejada*. Año XVIII, 2012. Págs. 27-102.

contemporáneo de la palabra «usura» como equivalente a cobro de un interés «exagerado» o «desproporcionado» resulta, pues, equívoco en este contexto. Cualquier cantidad de interés, por pequeña que fuera, era considerada usuraria y caía bajo el anatema de Elohim. Aquí no procede el examen de la interdicción de la usura bajo una perspectiva de economía moderna, sino el estudio de sus implicaciones en relación con el concepto de dominio o de propiedad.

Hasta ahora había señalado cómo la «comunalidad» de lo creado proyectaba sus consecuencias principalmente sobre la «adamah», de manera que la propiedad humana de la tierra estaba caracterizada por una dependencia radical respecto de la propiedad íntegra de Dios sobre todo lo creado y particularmente sobre la tierra. Ahora el veto a la usura amplía esa proyección a toda la riqueza intercambiable entre los hombres, incluidos los medios de cambio. Es decir, la revelación del Antiguo testamento no solo impone límites a la disponibilidad sobre los bienes –la tierra y sus frutos– que Dios da directamente, sino también explícitamente sobre el resultado del trabajo y de la industria humanos.

El versículo 23 del capítulo 25 del Levítico contiene, como se ha visto, la referencia última de la filosofía social del Antiguo testamento en materia de propiedad de bienes raíces, su regla áurea: «La tierra no podrá venderse definitivamente, porque la tierra es mía y vosotros sois para mí como extranjeros y huéspedes»¹³⁰. Junto con la regulación de la caducidad de la esclavitud de los israelitas (Lv 25, 39-43, Jer 34, 12-16) constituye el testimonio más manifiesto del carácter libertador del «yovel». La «urgencia de la libertad», como dice Erri de Luca, «de las personas, de las tierras y de los animales»¹³¹: la tierra es una criatura a la que también corresponde un «derecho al sábado». Esa libertad («dror») a la que todas las cosas están llamadas, no es producto del esfuerzo de los hombres, ni construcción suya: «*Dror* es un hecho de la naturaleza, que se restaura mediante un precepto sacro»¹³². El año sabático y el año jubilar son prescripciones que Yahvé manda observar a los hombres para que la tierra tenga «un sábado de descanso en honor de Yahvé». El objeto de la regulación es, pues, que la tierra, que ha sido dada a los hombres, participe también del Sabbat liberándose de las distorsiones que la codicia humana ha ido estableciendo con el tiempo¹³³. Es en calidad de habitantes y parte de esa tierra por lo que hombres y animales, reciben un anuncio de liberación. Lo que emerge, pues, de toda la disciplina del «yovel» es la comunalidad entre todo lo creado y el cuidado de Yahvé por toda su creación.

¹³⁰ Comenta de Luca: «... toda posesión a la que pueda aspirar el ser humano es sólo un préstamo, como lo es la vida» (La urgencia de la libertad. Pág. 35).

¹³¹ Erri de Luca, *La urgencia de la libertad*. Pág. 8.

¹³² Erri de Luca. *Ibidem*. Pág. 9. «Estos pocos versículos nos remiten a una intimidad que se ha perdido entre la tierra y la especie humana. En el progreso que se ha producido desde entonces encontramos la arrogancia de quien somete la superficie a servidumbre y la droga con química para alcanzar el fruto», añade de Luca.

¹³³ La lógica del Sabbat queda ya expresada en su primera aparición de la llamada a descansar el séptimo día, en Ex. 16, cuando Dios promete la aparición cotidiana del maná salvo los sábados. El maná alimenta y no puede ser almacenado, salvo el viernes que se puede conservar lo necesario para el sábado, fuera de lo cual el maná sólo se puede consumir en el mismo día en que se ha recogido. Los que intentan hacer acopio descubren que al día siguiente se ha corrompido y llenado de gusanos (v. 20). Yahvé abastece las necesidades de los hombres con el maná, pero al no poder ser acopiado, lo convierte en un objeto con un máximo de valor de uso y carente de todo valor de cambio: «sólo puede servir para la nutrición, pero no para el comercio. Dios enseña que el socorro alimentario no es una mercancía, sino un emerger, suministrado a todos y cada uno» (Erri de Luca, *Ibidem*. Pag. 21).

«Yovel es una renovación sistemática de la relación entre los seres humanos (adam), y la tierra (adamah). En otras palabras, de la economía»¹³⁴. En el enfoque histórico que he adoptado no tengo en cuenta el efecto distorsionador de las relaciones comerciales que tiene el yovel. Tan sólo me interesa el fin social, antropológico y teológico que persigue y su proyección sobre el concepto de dominio exclusivo, de propiedad privada. Desde nuestra perspectiva económica actual, el «yovel» es un ejercicio periódico de «intervencionismo» sobre el mercado. Pero ante los desajustes que el ejercicio de la libertad provoca y acumula, produciendo profundas crisis y desarreglos, el mercado no puede decidir qué medidas deben tomarse desde otras instancias externas a él para restablecer unas condiciones de participación justas. En esos casos, las medidas, aunque buscan un efecto económico se toman en función del fin social que en cada momento prima. En la última gran crisis financiera mundial, los gobiernos de los países industrializados eligieron rescatar las corporaciones bancarias. A lo largo del Antiguo testamento, Yahvé prefirió siempre rescatar los cuerpos de los hombres.

No robarás

La estructura interna del Decálogo presenta una aparente división entre los preceptos que tienen como objeto directo a Yahvé y los que tienen como objeto directo a los hombres. Esa partición íntima de los mandamientos en dos grupos dio lugar a una asociación equívoca con las dos tablas que la escritura (Dt 5, 22), según la cual, Yahvé habría escrito en la primera los tres (o cuatro, según las tradiciones) mandatos relativos a la relación de los hombres con Dios y en la segunda los siete (o seis) que regulan las relaciones entre los hombres. De ahí que se use con frecuencia la metonimia de «la primera tabla» para referirse a los tres (o cuatro) primeros mandamientos y «segunda tabla», para el resto. Lo cierto es que no existe ningún indicio de que eso fuera así. Desconocemos por completo la distribución de las «diez palabras». Esas especulaciones, que a lo largo del tiempo se han ido incorporando a la catequesis cristiana, de facto han añadido a la escueta literalidad de la teofanía del Sinaí un armazón ideológico que ha dificultado la comprensión del sentido del Decálogo.

La división de los mandamientos en dos tablas conceptuales oscurece la unidad esencial del conjunto. No se puede negar la obviedad de que unos *logia* imponen materialmente deberes para con Dios y que el resto obligan en las relaciones con los hombres. Sin embargo, resaltar esa obviedad incontestable consigue que seamos ciegos a algo mucho más significativo: la unidad esencial de todo el decálogo. De ahí la tendencia a leer los mandamientos simplemente como un código de preceptos que fijan lo que es bueno porque quien puede mandarlo así lo ha hecho («bonum quia mandatum»), o bien, que Dios simplemente se limita a sancionar religiosamente lo que la naturaleza nos demanda y podríamos discernir con la sola razón (el Decálogo como simple explicitación de la ley natural).

En ambas interpretaciones se pierde la urgencia por discernir el nexo que existe entre el primer y el segundo grupo de mandamientos. El nexo está en el misterio de la impresión de la imagen de Dios en el hombre (Gn 1, 26-27), sello que posee tal potencia que hace que todo lo que se haga al hombre a Dios mismo se le haga. El nexo, pues, entre los mandamientos de la «primera tabla» y los de la «segunda» no es la sola

¹³⁴ Rabbi Lee Moore, *What is Yovel?* Página web consultada el 22 de mayo de 2017, en <https://lkflt.wordpress.com/2016/06/01/what-is-yovel/>.

autoridad de Dios en tanto que así lo ha mandado (lo que llevará a los teólogos nominalistas a elucubrar escenarios hipotéticos en los que Dios hubiera podido o bien imperar preceptos contrarios en la «segunda tabla», o incluso también en la «primera»). El nexos es la «imago Dei», sin las mediaciones del pensamiento helénico y de su dualismo: Dios está allí donde está su imagen o su huella («vestigium Dei»). Sin comprender esto es inevitable reducir los mandamientos (particularmente los de la segunda tabla) a una preceptiva que se debe obedecer sólo en virtud del temor al castigo o del amor a Dios, al que conocemos por una instancia ritual, que así nos lo pide. Los teóricos liberales que al mismo tiempo son cristianos o pertenecen al mundo cultural cristiano a menudo se sienten en la obligación de apelar a las enseñanzas bíblicas en su empeño por legitimar su concepto de propiedad. Sorprende que estas invocaciones sean tan sumarias como poco profundas y que se pronuncien con una perentoriedad precipitada. Así, por ejemplo, Kaiser dice que, en la creación, Dios confiere al hombre un dominio sobre las cosas. No es un dominio soberano, que Dios mismo se reserva para sí. Sin embargo, el propio Kaiser neutraliza la fuerza de esta distinción entre dominio y soberanía y lo hace precisamente echando mano del que (en la tradición católica, luterana y anglicana) se conoce como «séptimo mandamiento» de la Ley de Dios (en el resto del mundo protestante es el «octavo»):

[e]ste dominio quedó reforzado en el octavo¹³⁵ mandamiento del Decálogo: ‘No robarás’ (Ex 20, 15), que también respaldaba los derechos de propiedad. Mediante este mandato, no sólo se reconocía el principio de propiedad individual, sino que también se consideraba como criminales todos los intentos de tomar esa propiedad de una persona de manera fraudulenta y luego considerarla como propia¹³⁶.

Según esta difundida interpretación, el mandato de «no robarás» supone no sólo la implicación necesaria de que Dios «instituye» previamente la propiedad privada, sino su elevación al orden de lo sagrado¹³⁷. Dado el carácter nuclear, esencial, de los preceptos del Sinaí, no es infrecuente que se dé por sentado que esa inviolabilidad de la propiedad, sancionada por Dios, eleva la institución a la categoría de fundamento de la vida social y religiosa¹³⁸.

Teniendo presente esta pretendida aprobación primordial de la propiedad privada – invocada como algo evidente –, Robert Gnuse acometió una profunda investigación

¹³⁵ A partir de ahora me refiero a este mandamiento como el séptimo.

¹³⁶ Walter Kaiser, *Ownership and Property in the Old Testament Economy*. <https://tifwe.org/resource/ownership-and-property-in-the-old-testament-economy/>, consultado el 30 de marzo de 2017).

¹³⁷ *Ius sanctum*: «hoc sumpto et constituto, ius privatorum bonorum sanctum esse oportere» («...dando por sentado y aceptado que el derecho de propiedad privada debe ser tenido por santo». *Rerum novarum*).

¹³⁸ «...la totalidad del género humano, sin preocuparse en absoluto de las opiniones de unos pocos en desacuerdo, con la mirada firme en la naturaleza, encontró en la ley de la misma naturaleza el fundamento de la división de los bienes y consagró, con la práctica de los siglos, la propiedad privada como la más conforme con la naturaleza del hombre y con la pacífica y tranquila convivencia. Y las leyes civiles, que, cuando son justas, deducen su vigor de esa misma ley natural, confirman y amparan incluso con la fuerza este derecho de que hablamos. Y lo mismo sancionó la autoridad de las leyes divinas, que prohíben gravísimamente hasta el deseo de lo ajeno: ‘No desearás la mujer de tu prójimo; ni la casa, ni el campo, ni la esclava, ni el buey, ni el asno, ni nada de lo que es suyo’» (*Rerum novarum*).

sobre el significado bíblico del mandamiento «no robarás». El planteamiento según el cual el séptimo mandamiento implica la legitimación religiosa de la propiedad privada conlleva una subversión completa de la lógica del decálogo y de la legislación del Pentateuco. Poner el énfasis en la obligación de respetar la propiedad de los otros conduce inevitablemente a que los propietarios conciban su derecho de propiedad como una prolongación o proyección de su propio ser, con exclusión radical de las necesidades de los que están alrededor: «El mandamiento fue concebido para combatir el impulso egoísta de apropiarse de los bienes de los demás, pero puede fomentar el acaparamiento egoísta de la propiedad de cada cual¹³⁹». No sólo eso. La comprensión de la prohibición del robo primariamente como sanción divina de la propiedad privada introduce una intención imprevista que nos aparta todavía más del sentido conjunto de las leyes sinaíticas.

Cuando los individuos son capaces de añadir más posesiones a su dominio personal, el mandamiento puede ser usado para proteger esta nueva acumulación contra todos los intrusos, incluyendo a aquellos que puedan necesitar esos bienes¹⁴⁰.

En todo el Antiguo testamento Yahvé se presenta preocupado por la dicha del pueblo, insiste en asegurar que todos participen de sus dones y en la necesidad de que los fuertes protejan a los más débiles, sean estos miembros del pueblo elegido o extranjeros. Introducir dentro de ese contexto perfectamente homogéneo y comprensible la idea de que Dios bendice la lógica de la acumulación de los bienes materiales supone disolver toda la inteligibilidad del decálogo y de la legislación del Dios de Israel. Si Yahvé no tiene nada que decir sobre el proceso de adquisición o sobre la proporción en la que se acumulan los bienes materiales mientras que, sin embargo, se toma buen cuidado de incluir en su ley una garantía para toda propiedad por el hecho de serlo, entonces el conjunto de los mandatos divinos se vuelve contradictorio e incomprensible.

Si leemos de forma aislada el enunciado del decálogo es difícil no interpretar la prohibición del séptimo mandamiento como una protección divina para «toda» propiedad, sin que quepa plantear la cuestión sobre el origen de esa propiedad o sobre la relación de esa propiedad con el bien común. Además, semejante interpretación equivaldría a dejar fuera del alcance de los mandamientos cualquier tipo de juicio sobre la acumulación de riquezas. Es lógico, pues el escueto enunciado de la prohibición remite necesariamente a la clarificación de una cuestión previa: ¿qué sentido tiene la propiedad en el contexto del Pentateuco?

Como apunta Gnuse, el vocablo hebreo que aparece en la redacción del séptimo mandamiento y que se traduce al español por «robarás» es *gnb*, que implica que alguien se apodere de una cosa de otro, pero con sigilo, con ocultamiento. Para significar el robo con violencia el hebreo bíblico recurre a otras palabras (*lql*, *gzl*)¹⁴¹.

¹³⁹ Robert Gnuse. *You Shall not Steal. Community and Property in the Biblical Tradition*. Maryknoll: Orbis Books, 1985. p. vii.

¹⁴⁰ *Ibidem*. p. viii.

¹⁴¹ Robert Gnuse. *You Shall not Steal. Community and Property in the Biblical Tradition*. Maryknoll: Orbis Books, 1985. p. 7.

Que la interpretación «capitalista» del séptimo (octavo) mandamiento es inadmisibles se advierte con facilidad. Basta con hacer una lectura integrada y no dissociada de cada uno de los «logoi» de todo el decálogo. Los mandamientos noveno y décimo, tomados del pasaje de Éxodo 20, 17 (y de su paralelo en Deuteronomio 5, 21) establecen: «No codiciarás la casa de tu prójimo; no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su esclavo, ni su esclava, ni su buey, ni su asno, ni ninguna otra cosa que le pertenezca». Este precepto prohíbe la codicia y codicia es toda ambición desmedida de bienes. No se debe perder de vista que Yahvé da las «diez palabras» a un pueblo sin tierra todavía, un pueblo que está errante desde salió de Egipto y que busca la tierra que había sido prometida a sus antepasados. La expectativa de ese grupo humano es la de entrar en posesión de una tierra que se les va a dar colectivamente, por tribus, y dentro de cada tribu, por clanes (Ezequiel, Josue y Números). La prohibición de la codicia abarca desde la mujer del prójimo hasta cualquier otra pertenencia suya. Se trata de representar que todo deseo debe estar sometido al fin. No todo deseo es de suyo desordenado, sólo aquel que se deja llevar por la concupiscencia, sin aceptar ser medido y sometido a la verdad. El interés y el deseo de asegurar el porvenir de la propia familia puede legítimamente empujar a la búsqueda de una mayor seguridad material. Ese interés, mientras está medido por el bien común, no incurre en la prohibición de la codicia. El deseo sin fin, sin regla interior, el apetito desordenado de acumular riqueza, sí incurre de lleno en esta prohibición. El motor mismo de la acumulación de bienes cae, por tanto, dentro de la interdicción de los mandamientos noveno y décimo.

Voy a estudiar con más detalle la prohibición del precepto «no robarás». La gran mayoría de los preceptos legales que Yahvé dicta a lo largo del Antiguo Testamento tiene una naturaleza «casuística». La estructura predominante es, para los preceptos negativos, «si alguien hace X, entonces tendrá el castigo Y» y para los positivos, el mandato de cosas específicas y concretas: «si haces X, entonces harás (o no harás) Y»¹⁴². Sin embargo, la pauta que siguen los preceptos recogidos en el decálogo es muy diferente. Son mandatos «apodícticos» o «absolutos»¹⁴³. Frente a la concreción de los mandatos casuísticos, los del decálogo se caracterizan por su universalidad y abstracción. Son absolutos: tres imperativos y siete prohibiciones. «Harás o no harás X». Manifiestan la voluntad incondicionada de Yahvé y no llevan asociados en el enunciado ningún tipo de castigo o de premio correlativo. Encarnan un tipo de precepto de un orden superior. Su infracción no acarrea, como en los otros, una pena sensible que debe ser aplicada por los hombres, consistente en un castigo sobre el infractor.

Lo que plantean los mandamientos del Decálogo es una relación de amor, de amistad. Si en la legislación casuística el efecto disuasorio es el temor a sufrir un castigo material, en el decálogo el horizonte es completamente gratuito: se trata de agradar y de no ofender a Yahvé, por amor a Él mismo. En ese horizonte, la eventualidad de que la ira de Dios también pueda imponer un daño físico para el desobediente es secundario («Yo soy el Señor, tu Dios, un Dios celoso, que castigo la maldad de los padres en los hijos»,

¹⁴² «Si alguien roba un buey o una oveja y lo sacrifica o lo vende, deberá restituir cinco animales del ganado mayor por un buey y cuatro animales del ganado menor por una oveja» (Ex 21, 37); «Si prestas dinero a un miembro de mi pueblo, al pobre que vive a tu lado, no te comportarás como un usurero, no le exigirás interés» (Ex 22, 24); «Si encuentras perdido el buey o el asno de tu enemigo, se los llevarás de inmediato» (Ex 23, 4), son algunos ejemplos.

¹⁴³ Robert Gnuse. *You Shall not Steal. Community and Property in the Biblical Tradition*. Maryknoll: Orbis Books, 1985. p. 4.

Ex 20, 5). Si el motor para cumplir los preceptos casuísticos puede ser el miedo, el decálogo está formulado para que sea observado por amor a Yahvé, para darle gloria («...tengo misericordia a lo largo de mil generaciones si me aman y cumplen mis mandatos», Ex 20, 6).

La revelación del Sinaí aparece dentro del contexto de la alianza que Dios selló con Abraham y con su descendencia y que constituyó el pueblo. Yahvé detalla lo que ese pacto demanda de su pueblo. Lo que Yahvé espera de su pueblo. Si se pierde de vista ese contexto, fácilmente se exagera la diferencia entre las «dos tablas» del decálogo. Esa exageración puede darse mediante la consideración de los preceptos de la «segunda tabla» como mandatos de naturaleza meramente social o bien mediante la consideración de esos preceptos como mandatos de naturaleza teológica en los que los hombres son mera ocasión para cumplir un acto piadoso que, sin embargo, se establece directamente entre el que actúa y Dios. De ambas maneras se pierde el sentido conjunto del decálogo, que es, todo él, una legislación por la que se reclama la dedicación del pueblo elegido a Yahvé. Esas interpretaciones convierten al decálogo en un cuerpo legal vigente, vinculante, pero ininteligible.

Tras la narración de los diez mandamientos, el capítulo 6 del Deuteronomio presenta la oración «Shemá Israel, Adonai elohenu, Adonai ejad» –escucha Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno– como la síntesis y clave del sentido de esos preceptos. Los mandamientos son, pues, una forma (no *la* forma) en la que se desgrana el amor que Yahvé reclama como contrapartida de su amor por el pueblo: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Deut 6, 5). Todos los preceptos del decálogo han de leerse como requerimientos de actos de amor a Dios: bien sea en su Palabra (primera tabla), bien sea discerniendo a Dios en los hombres (segunda tabla), pues Yahvé creó al hombre y a la mujer «a imagen suya» (Gen 1, 27). De manera que todos los mandamientos «sociales» son tan religiosos como los de la primera tabla. Demandan la adoración a Dios en la criatura que se encarga de custodiar toda su creación¹⁴⁴.

Esta perspectiva permite comprender mejor el sentido del séptimo mandamiento. Dios, que ha creado toda la tierra, quiere que se respete al hombre porque es portador de su propia imagen, porque lleva en él al Padre eterno. La manifestación acabada del hombre es el pueblo, que Yahvé elige como interlocutor: se dirige a su pueblo como a un «tú»¹⁴⁵. Al imprimir su forma en el hombre, la «*imago Dei*», el cuidado de los hombres es elevado a la condición de amor efectivo a Yahvé. Cuando los mandatos de la *segunda tabla* prescriben el cuidado del hombre «buscan la protección de la integridad total de los individuos dentro de la comunidad»¹⁴⁶. Ésa lógica de la protección de la integridad del hombre dentro de la comunidad es el marco en el que debe leerse el mandato que prohíbe el robo¹⁴⁷. También debe leerse dentro de ese marco que la prohibición de la codicia de los bienes del prójimo, la maquinación de proyectos de dañar a un semejante en sus bienes. Si interpretamos el 9º-10º mandamiento al margen de esa lógica, nos vemos abocados a la contradictoria interpretación de que Dios otorgaría un sello divino

¹⁴⁴ Gen 1, 28-30.

¹⁴⁵ Yahvé se dirige al pueblo usando la segunda persona en singular: «Tú, Israel, siervo mío» (p. e. Isaías 41, 8).

¹⁴⁶ Robert Gnuse. *You Shall not Steal. Community and Property in the Biblical Tradition*. Maryknoll: Orbis Books, 1985. p. 5.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

a la adquisición una propiedad desconectada de esa idea del sustento común, respaldaría una propiedad marcada por la lógica de la maximización del beneficio, aunque para lograr esa adquisición, previamente se haya debido violar la prohibición divina de alimentar deseos de apropiación de los bienes del prójimo. Si la lógica del séptimo mandamiento fuera la de otorgar el aval de una protección divina a cualquier forma de propiedad, el séptimo y el noveno-décimo mandamiento resultarían paradójicamente incompatibles entre sí.

Los mandamientos del Sinaí han de resultar inteligibles dentro del contexto inmediato en que fueron proclamados, contexto que sigue siendo imprescindible para desambiguar cualquier duda sobre su interpretación. En el momento en que sucedió la hierofanía, el pueblo de Israel llevaba años (*decenios* dice el texto) vagando por territorios extranjeros en busca de la tierra de promisión. Muchos siglos después, a través del derecho romano, se introdujo en el pensamiento social cristiano la idea de que el paradigma de toda propiedad es la propiedad de la tierra, de donde quedó la expresión de propiedad «raíz». Esa idea hay que matizarla mucho para el pueblo que recibe los mandamientos¹⁴⁸. Hacía siglos que los descendientes de Jacob habían padecido sometimiento y destierro en Egipto y una vez salidos del dominio del Faraón, y hasta entrar en Canaán, siguieron sin tener bienes «raíces». No sólo eso, sino que, como pueblo pastoril que eran, su principal posesión eran los animales que les acompañaban en su periplo y que, en aquellas circunstancias, necesariamente habían de ser poseídos en cierto grado de comunalidad. Estos indicios vienen a reforzar, como he apuntado más arriba, que la prohibición del hurto tiene como fin la protección de los bienes que cada uno necesita para cubrir sus necesidades, y no garantizar con un sello de inviolabilidad sagrada la adquisición de bienes desligada de la regla de la vida buena y comunitaria, como queda de manifiesto en las reglas de rescate de la propiedad, en las que la familia siempre tiene la posibilidad de ejercer un derecho de retracto de la venta y, si finalmente no es posible ejercer ese derecho por precariedad del entorno familiar, la enajenación se resuelve con la reintegración al patrimonio del vendedor al llegar el año jubilar (Lv 25, 24-28).

En cualquier caso, la literalidad de la prohibición («No robarás»), leída aisladamente del contexto legal israelita, ofrece demasiada indeterminación. Tomada por separado, resulta cuestionable la interpretación según la cual busca, precisamente, lo contrario de lo que nuestra mentalidad entiende, es decir: la protección de la comunidad y de sus miembros más débiles frente al egoísmo que anhela la acumulación de riquezas sin relación con las necesidades del conjunto. Si se quiere salir de esa incertidumbre es necesario tener presente el sentido del resto de la legislación de Israel y de las intervenciones de Yahvé.

Según lo indicado más arriba, las leyes del decálogo (apodícticas o absolutas), no se fijan en un caso concreto o una situación particular, sino que establecen imperativos o prohibiciones incondicionales. Los mandamientos marcan la orientación de toda la legislación israelita. En su carácter finalizador de la Ley, los diez mandamientos pueden sintetizarse todavía más: se encierran en el «Shemá Israel» o en los dos mandamientos

¹⁴⁸ Los patriarcas, desde Abraham, habían sido nómadas o semi nómadas. La tierra nunca fue *propiedad suya*. La Biblia cita solo dos pequeñas posesiones sepulcrales (la de Abraham y la de Jacob) y ambas tenían un sentido ritual. No conocieron propiamente los bienes raíces, radicados. Su seguridad no gira en torno a esa riqueza: lo que tenían era la promesa. Son dos *ethos* radicalmente diferentes, que fundan prácticas diversas.

mayores de la Ley, según enseñará Jesús¹⁴⁹. Los abundantes y minuciosos preceptos casuísticos desarrollan la Ley en diferentes contextos. Esos pormenorizados preceptos están subordinados a los mandamientos mayores, universales. Esa subordinación tiene dos consecuencias muy importantes. Por un lado, esas explicitaciones normativas, por su carácter coyuntural, no agotan el alcance y el significado del decálogo. Eso permite relativizar, en función de circunstancias contextuales y de formación de la propia conciencia del pueblo hebreo, muchos preceptos que resultan aplicaciones imperfectas o que guardan una proporcionalidad ínfima con los fines señalados por el Decálogo, pero cuya oportunidad puede verse iluminada por el estado *civilizacional* de los hebreos y de sus instituciones. Pero, por otro lado, precisamente por ser explicitaciones más o menos perfectas del fin de la Ley, pueden ayudar a una mejor inteligencia del sentido del decálogo. Del examen de esa legislación resulta que el Dios de Israel pone la necesidad de la gente por encima de la asignación del dominio o de la propiedad. Las necesidades de la comunidad –de las personas que forma la comunidad– operan como fin próximo de la propiedad privada, por lo que la idea de una propiedad privada particular o individual de carácter absoluto está ausente de la mentalidad veterotestamentaria. Las leyes casuísticas hebreas que castigan la sustracción de bienes ajenos tienen como principio penal la restitución multiplicada. El que roba ha de restituir al perjudicado. Dependiendo del tipo de objeto robado, deberá reemplazar cierta cantidad de veces lo que ha sustraído. Esa característica supone una gran diferencia y un avance respecto de las leyes penales de las civilizaciones del entorno. El octavo canon del código de Hammurabi dice:

Si un hombre roba un buey o una oveja, o un asno, o un cerdo, o una barca, sean del dios o del Palacio, lo devolverá 30 veces; si son de un individuo común, lo devolverá 10 veces. Si el ladrón no tiene con qué devolver, será ejecutado¹⁵⁰.

Un delito análogo está también regulado por la ley de Israel (Ex 21, 37/22, 2-3): «Si alguien roba un buey o una oveja». Si el ladrón ha sacrificado o vendido el animal, «deberá restituir cinco animales de ganado mayor por un buey y cuatro animales de ganado menor por una oveja». Si el animal se encuentra en su poder (lo que parece una presunción de que se considera un aprovechamiento ilegítimo más que un robo), la restitución es menor: «tendrá que restituir el doble». Si no tiene medios para restituir, el ladrón será vendido para compensar su robo. La diferencia más llamativa entre ambos textos legales es que el ordenamiento babilónico impone la privación de la vida del transgresor en caso de insolvencia, mientras que la Ley hebraica prescribe la venta del ladrón. La distancia entre ambas penas es mucho mayor de lo que aparenta a primera vista. Mientras que el castigo de Hammurabi llega hasta el irreversible ajusticiamiento del ladrón, la pena de la Ley es esencialmente reversible y provisional, pues toda venta de un hombre por deudas es siempre rescatable mediante el pago posterior del valor o

¹⁴⁹ «`Maestro, ¿cuál es el mandamiento más grande de la Ley?» Jesús le respondió: ‘Amarás al Señor tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todo tu espíritu. Éste es el más grande y el primer mandamiento. El segundo es semejante al primero: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos mandamientos dependen toda la Ley y los Profetas’ (Mt 22, 34-40).

¹⁵⁰ Versión electrónica del Código de Hammurabi, consultado el 8 de abril de 2017 en <http://www.ataun.net/BIBLIOTECAGRATUITA/Cl%C3%A1sicos%20en%20Espa%C3%B1ol/An%C3%B3nimo/C%C3%B3digo%20de%20Hammurabi.pdf>.

de la diferencia que no alcanzó a satisfacer el infractor. Aunque la recurrencia del jubileo pudiera resultar lejana, este operaba también como un perenne recordatorio de la transitoriedad de toda pérdida de la libertad: era un horizonte de liberación. La esclavitud en Israel es una institución de carácter *medicinal* y esencialmente claudicante: Yahvé no la ha dotado de garantías proporcionales para el propietario del esclavo, e incluso es el propio Yahvé el que institucionaliza el derecho a la fuga del esclavo quien, por ese medio, sin demasiada dificultad, puede recobrar su libertad. No se puede decir que Yahvé se solidarice con los derechos «patrimoniales» del dueño, sino con el anhelo de libertad del esclavo:

No entregarás al esclavo que acuda a ti huyendo de su dueño. Se quedará contigo, entre los tuyos, en el lugar que él elija, en la ciudad que más le agrade, y no lo molestarás¹⁵¹.

Aunque menos dramática, no es menos importante la diferencia que existe entre ambos tipos de legislación en torno a la cuantificación original de la pena, que gira en torno al concepto de restitución. Las normas babilónica e hitita prescriben restituciones de treinta veces lo robado si el bien pertenecía al templo o al Gobierno, o de diez veces si pertenecía a un particular. La ley israelita oscila entre la restitución de dos, cuatro o cinco veces lo robado. De lo que se deduce que, si bien el robo se considera un delito y una transgresión en ambas culturas, la gravedad del delito es notablemente menor para el ordenamiento yahvista que para los ordenamientos por entonces más avanzados de las civilizaciones del entorno. Lo que delata una atenuación de la institución de la propiedad privada frente a su absolutización. La propiedad privada es valorada dentro de su relatividad.

Se puede suscitar una objeción a esta interpretación. En el desarrollo legal del Decálogo no aparece la figura, corriente paradójicamente desde el Derecho romano y sobre todo desde el medieval, del hurto famélico. Es decir, aparentemente, no se extraen las consecuencias prácticas más radicales de la comunalidad originaria de los bienes, cuya expresión filosófica será formulada más adelante como «in extrema necessitate omnia bona sunt communia» (o, más radicalmente: *in necessitate*).

Conviene detenerse en esa dificultad. En primer lugar, dentro del mismo Pentateuco, en Deuteronomio 23, 25-26, Yahvé establece que,

Si entras en la viña de tu prójimo, podrás comer todas las uvas que quieras, hasta quedar saciado, pero no guardarás nada en tu bolsa. Si pasas por los sembrados maduros de tu prójimo, podrás arrancar espigas con la mano, pero no aplicarás la hoz.

No es una disposición que favorezca exclusivamente al pobre. No está determinada por la condición o la situación del destinatario de esta facultad, sino que se refiere a cualquiera. Cualquiera puede hacer uso de este derecho, lo que significa que está determinado por la naturaleza misma de la relación de dominio entre el dueño y la porción de tierra que ha labrado. En Israel ese dominio incluye, al mismo tiempo, una cierta exclusividad en la posesión y una relativa comunalidad en el disfrute de los frutos

¹⁵¹ Deuteronomio 23, 16-17. El «tú» al que se dirige Yahvé es, como siempre, tanto el israelita individual innominado como, principalmente, el pueblo elegido entero.

de la tierra. Esta disposición es –en algún sentido– tan radical como la romano-cristiana según la cual «en situación de extrema necesidad, todos los bienes son comunes». La apelación a la extrema necesidad impone un condicionamiento restrictivo que busca atenuar los efectos potencialmente subversivos para la vida social que puedan derivarse de la activación de esa comunalidad. La disposición deuteronomica confía obtener ese mismo efecto mediante otro recurso: prohíbe aprovechar la facultad común para hacer acopio de frutos e impone que los cereales sean arrancados a mano y no mediante hoz. No exige como condición un siempre complejo discernimiento de la extremosidad en la necesidad o bien –en las fórmulas que omiten el adjetivo «extrema»– la prueba de la necesidad ante terceros. Sin embargo, el brocardo latino no establece ninguna diferencia en cuanto al tipo de bienes en los que, ante la necesidad, emerge la comunalidad latente y se hace efectiva. Se entiende que los bienes que transitoriamente se vuelven comunes han de guardar proporción con la necesidad o ser útiles para obtener los bienes que la satisfagan.

En cualquier caso, tanto la máxima romana-cristiana como el precepto del Deuteronomio reiteran, cada uno de un modo, la vigencia práctica de la concesión prometida a todos los hombres en Génesis 1, 29: «Yo os doy todas las plantas que producen semilla sobre la tierra y todos los árboles que dan fruto con semilla: ellos os servirán de alimento». Ambas fórmulas son desarrollos coherentes y compatibles de la memoria de la comunalidad de los bienes creados tal como se muestra en la narración de la creación y como se reitera en las sucesivas promesas de Dios a todos los hombres, que ni la alianza con Abrahám ni la ley mosaica derogaron.

Es de notar que la regulación de los versículos 25 y 26 del capítulo 23 del Deuteronomio reúne en una sola norma los dos polos representados por el ejercicio de la comunalidad y por el dominio privado. Aquí no se limita Yahvé a establecer un derecho directo del no propietario a participar de los frutos de la tierra poseída por otro, sino que, mediante las limitaciones impuestas a ese derecho de los demás, también garantiza que el dominio privado no se nulifique, al evitar la expoliación y el saqueo. Es el mejor ejemplo del concepto, relativo, pero plenamente real, del concepto de dominio o de propiedad en perspectiva bíblica.

Aclarado ese equívoco, es oportuno recordar que la distinción entre preceptos apodícticos y preceptos casuísticos implica que los primeros establecen fines (o contribuyen más a explicitar el fin) y que los segundos desarrollan preceptos penales para el logro concreto de esos fines dentro de un particular contexto social e histórico transitorio. Mientras que la transformación de las circunstancias sociales o la desaparición de los supuestos de hecho a los que se refieren las normas casuísticas hacen que estas decaigan, los fines que fijan las normas apodícticas no declinan. Ese es el fundamento del posterior desarrollo de un derecho natural fundado no en la normativa contextual hebrea sino en los fines de aquellos preceptos universales, entendidos como «telos» de la vida humana. Por esa misma razón, la imperfección histórica de la transposición de los fines de la Ley, las limitaciones o parcialidades de los preceptos casuistas que conforman el grueso de la legislación de la Torah no afectan al valor universal, a la atemporalidad del Decálogo, ni tampoco cuestionan el valor axiológico de las intervenciones de Yahvé, que actúan arquetípicamente esos fines. Cuando Yahvé crea, cuando establece los términos de las alianzas, cuando recuerda que solo somos extranjeros y colonos, cuando reclama la defensa y protección de huérfanos, de viudas, de extranjeros, de los débiles, plasma los fines de la creación del mismo modo

que cuando legisla apodícticamente. La legislación casuista de Yahvé no tiene, por tanto, el objeto de extraer todo el potencial práctico de los fines de las cosas creadas, sino el de conducir pedagógica y gradualmente hacia la plenitud de la comprensión de la ley y, más allá de la misma ley, de los fines que Él ha fijado. Por ese motivo, cuando en el entorno eclesiástico se reflexione posteriormente sobre el derecho a actuar sobre los bienes necesarios para la vida (una necesidad que no se limita a la estricta supervivencia, sino a la decencia de la vida, concepto que depende del contexto histórico), aunque sean propiedad ajena, se tratará también de una explicitación coherente de esos primeros principios bíblicos.

El tratamiento del hurto o del engaño con intención de apropiarse de los bienes ajenos en la legislación del Pentateuco está orientado a salvaguardar una forma de reparto proporcionada y a que el fuerte no se aproveche del débil. Evidentemente, esos preceptos no legitiman ningún fraude del débil frente al fuerte. Su estudio ilustra sobre cuál es el sentido proteccionista de la prohibición del robo: primeramente, que nadie ceda a la ambición de acaparar bienes a costa de las necesidades de los demás; secundariamente, que no se recurra al fraude. Cuando la economía de los judíos va alcanzando un mayor grado de complejidad, la legislación casuística se va fijando también en la regulación de los nuevos aspectos propios de una economía más desarrollada, que no estaban presentes en la precaria economía de subsistencia del Éxodo y del primer asentamiento en Canaán. Por ejemplo, se denuncian las prácticas dolosas de los mercaderes:

No tendrás en tu bolsa dos medidas, una liviana y otra pesada. No tendrás en tu casa dos medidas, una grande y otra pequeña. Deberás tener una pesa exacta y justa, y también una medida exacta y justa [...] Dios considera abominable al que procede de esa manera, a cualquiera que comete una injusticia¹⁵².

La injusticia es tal porque contraviene el fin de la vida en común, es un apartamiento deliberado del bien común en beneficio propio. Ahora bien, esta legislación «proporciona protección especialmente para los pobres en sus tratos con mercaderes taimados¹⁵³». Una y otra vez se trata de mantener unidas dos ideas: el robo está prohibido, es injusto y lo que se quiere preservar es la suficiente provisión de bienes para que todos los miembros del pueblo puedan satisfacer sus necesidades materiales y perseverar en la justicia, en la confesión del único señorío de Yahvé. No se trata de hacer una interpretación que privilegie esa segunda parte, finalista, en detrimento de la protección del derecho del dominio (lo que suprimiría el significado inmediato del mandamiento), pero, igualmente, es preciso tener cuidado para evitar una interpretación fraudulenta que olvide el contexto y el sentido finalista de la prohibición del robo y por esa vía retuerza el mandato y lo reinterprete falsamente como una garantía divina a la acumulación de riqueza. Este segundo error distorsiona la lógica del Decálogo a favor de una interpretación de la religión como garante del capitalismo. Dios es percibido entonces como el que protege la propiedad, pero esa es una mala inteligencia de la prohibición sinaítica. El capitalismo no cuenta con ningún aval bíblico,

¹⁵² Deuteronomio 25, 13-16. En Levítico 19, 35-36 se recoge una prohibición paralela.

¹⁵³ Robert Gnuse. *You Shall not Steal. Community and Property in the Biblical Tradition*. Maryknoll: Orbis Books, 1985. p. 17.

porque ninguna desmesura de los medios respecto del fin encuentra apoyatura en la lógica bíblica.

«...para gozar de una larga vida *en el suelo que da* el Señor tu Dios» (Deut 25, 15). Dios nos da el suelo, pero la cuestión es cómo, en calidad de qué. Si Dios nos da la propiedad radical no es lo mismo que si nos da la propiedad-colonato. Es primordial diferenciar para comprender el sentido de la propiedad. El contexto de esa dación es siempre sólo la promesa de la tierra de Canaán. Es primordial entender que esa dación, paralela a otras, secundarias, que aparecen en la historia sagrada, no constituye una entrega excepcional de la propiedad radical. La propiedad otorgada al pueblo de Israel no deja de ser colonato. Su excepcionalidad está en el apartamiento de una porción de tierra determinada para un pueblo determinado y, además, esa tierra se dividirá por tribus, será asignada por lotes enteros a cada tribu y dentro de cada tribu será repartida a cada familia, sin pasar a convertirse en propiedad privada en el sentido moderno, puesto que los titulares particulares no pueden enajenarla fuera de la tribu y aun eso con las limitaciones temporales del jubileo. Es decir, en ese caso concreto, Yahvé se encarga de sustraer una parte del suelo para que lo posea su Pueblo en tanto que primicia de la salvación. Pero esa propiedad atribuida directamente a Israel está sometida a los mismos condicionantes que toda otra propiedad y a algunos más.

En síntesis, hay que insistir en que la prohibición del robo no modifica la perspectiva general del dominio-colonato sobre los bienes y que, además, debe interpretarse en continuidad con la prohibición de la codicia de los bienes ajenos. Eso significa que, lejos de constituir una consagración divina de la propiedad privada este mandamiento supone una limitación adicional a esta. En perspectiva bíblica, el dominio es siempre, intrínsecamente, tan solo un arrendamiento. La prohibición de la codicia y del robo imponen un límite nuevo al modo de adquirir (no puede ser en detrimento de lo que corresponde a otro dentro de la lógica del reparto de lo concedido a todos) y un límite al deseo de adquirir (la codicia es una forma de idolatría).

La propiedad sobre otros seres humanos

Más arriba he mencionado la institución de la esclavitud en Israel. Se trata de una apropiación patrimonial sobre un ser humano y, por lo tanto, es esencialmente contraria al respeto y al amor debido a los semejantes. Sin embargo, tiene el mayor interés para nuestra investigación, pues a pesar de esa grave anomalía, recibe un tratamiento análogo a otras formas de propiedad y su estudio contribuye a conocer mejor el concepto y los límites de la propiedad en el Antiguo testamento. En esta institución se manifiesta la tensión constitutiva entre los fines que establecen las normas apodícticas («Amarás a tu prójimo como a ti mismo», Levítico 19, 18) y su necesariamente deficiente concreción en las normas casuísticas, sujetas al grado de desarrollo ético y de civilización en cada momento.

Sin embargo, las reglas israelitas se alzan como un testimonio de humanidad frente a las legislaciones *despersonalizadoras* que están en vigor en su entorno. La esclavitud, en sí misma considerada, supone siempre una –en mayor o menor grado– cosificación de un ser humano. Aun en su forma más atenuada, protectora y dulcificada, como en el caso de la esclavitud en Israel, supone una estridencia innegable respecto del mandato de amar al prójimo como a uno mismo, que es *uno como yo*. Incluso cumpliendo las instrucciones que mandan que el israelita trate al esclavo con delicadeza y a pesar de la transitoriedad radical de la condición de esclavo, resulta indiscutible que la propiedad

de un hombre sobre otro hombre introduce una fractura grave en el diseño de la creación y de las alianzas universales de Yahvé con cada hombre y con todo lo creado. Toda regla práctica que pretende encarnar un fin universal tiene que hacerlo, necesariamente, de un modo imperfecto, pues a diferencia de la regla universal, la norma concreta busca realizar la justicia posible dentro de la situación singular. La consideración del grado de evolución ética y cultural de sus destinatarios, el miramiento hacia las instituciones arraigadas, la gradualidad pedagógica, incluso en estadios muy lejanos del fin deseado, son elementos que forman parte de la estructura interna de una norma práctica concreta. Una norma de esta naturaleza tiene en cuenta el punto en el que sus destinatarios se encuentran para ayudarles a aproximarse hacia el fin. La prudencia del legislador práctico debe tener en cuenta que «lo mejor es enemigo de lo bueno» y que imponer una exigencia excelente, si choca excesivamente con la mentalidad y los hábitos de la sociedad, puede provocar el desánimo, la decepción y el retroceso respecto del fin.

La medida de la verdad práctica frecuentemente contrasta mucho con la de la verdad especulativa. Si no se tiene en cuenta este carácter pedagógico y propedéutico, esa discordancia puede confundirnos y podemos reprobar como hipócrita un ordenamiento que fija unos fines elevados y que admite instituciones o conductas censurables en su normativa práctica. Por otra parte, hay otra razón todavía más radical para la necesaria imperfección de la norma concreta. Ese tipo de reglas se dirigen a un grupo humano delimitado que, sometido a sus específicos condicionantes históricos, solo es capaz de actualizar limitadamente las potencialidades de la actividad humana. Por eso, los preceptos prácticos nunca agotan, nunca transponen exhaustivamente todos los matices de la norma universal y apodíctica. También por eso mismo, todo precepto práctico en el fondo no deja de ser más que un estímulo para el ejercicio de la prudencia del sujeto particular. Esa prudencia perfecciona el precepto adaptándose al contexto particularísimo en el que vive el sujeto y, a la vez, se convierte en regla última que no se limita a la observancia literal, erigiéndose en la verdadera regla de sí mismo. En última instancia toca a la prudencia –al hombre prudente– acercarse al bien último que señala la norma. La norma, extrínseca, es un andamiaje, una indicación en el camino. El individuo, de este modo, puede ir más allá de la literalidad de la norma sin dejar de cumplirla, dejando de ejercer facultades que aquélla le otorga, o excediendo lo mandado por la misma.

Hay dos condicionantes históricos que están muy presentes en la mentalidad de los israelitas posteriores al éxodo de Egipto. De un lado, la institución de la esclavitud no se cuestiona en ninguna de las culturas con las que convive el pueblo hebreo; del otro, los hebreos conservan muy viva la memoria del prolongado período en que ellos mismos fueron sometidos a la dominación o algún tipo de servidumbre en el destierro: «Los israelitas estuvieron en Egipto cuatrocientos treinta años» (Ex 12, 40), aunque la cronología bíblica no sea propiamente histórica. Integra elementos de naturaleza mitológica y metafórica, lo que no obsta para que, en la medida en que se presenta como un relato de los orígenes del pueblo, sea imprescindible partir de ese relato mítico para comprender los relatos éticos dependientes¹⁵⁴. Para discernir el sentido de la

¹⁵⁴ Los transmisores orales y los hagiógrafos pertenecían a un mundo que hundía sus raíces en la oralidad. La historia, como tal, pertenece al mundo de la literalidad, el nuestro. Por eso nos cuesta tanto discernir, por ejemplo, la importancia de los números como símbolos en las culturas orales. El cuatrocientos treinta

legislación bíblica sobre la esclavitud es, pues, imprescindible tener en cuenta esos dos factores que conforman el complejo *ethos* israelita en este punto.

La principal causa de que un israelita llegase a convertirse en esclavo de otro era la insolvencia en el pago de una deuda. La prohibición legal del cobro de cualquier tipo de intereses tenía como consecuencia la drástica reducción de los casos que daban lugar a esa alienación dentro de la sociedad judía. Los intereses leoninos permitidos por las leyes babilónicas, por el contrario, hacían que la amenaza de la pérdida de la libertad sobrevolara permanentemente sobre los individuos de menos recursos.

La duración máxima de la alienación estaba, además, tasada. En ese punto existe una aparente vacilación en los preceptos. El Levítico marca como plazo máximo para recobrar la libertad la recurrencia del siguiente año jubilar, es decir, el tiempo que distase hasta la llegada del siguiente jubileo, un ciclo máximo de 49 años. Supone, por lo tanto, un límite relativo, pues hay mucha diferencia entre que falten 48 años para el advenimiento del siguiente año jubilar o que falte un año. Un segundo criterio establece un límite máximo absoluto: el libro del Éxodo (21, 1) prescribe que «Cuando compres un esclavo, servirá seis años y el séptimo quedará libre», y su paralelo en el Deuteronomio (15, 13-14) añade, además, que «al dejarle libre, no le mandarás con las manos vacías, le harás algún presente de tu ganado menor, de tu era y de tu lagar. Le darás según como te haya bendecido Yahvé tu Dios». De la combinación de ambos límites máximos, el relativo y el absoluto, se deduce que la esclavitud de un israelita a manos de otro nunca sobrepasaría los seis años, plazo que podía abreviarse si faltaba menos tiempo para la llegada del siguiente año jubilar, durante el cual, además, no podría incurrirse en causa de esclavitud.

En sentido propio, la esclavitud de los israelitas no era una propiedad, un dominio radical sobre una cosa, sino un derecho temporal o arrendamiento forzoso de unos servicios¹⁵⁵. De modo que la esclavitud entre israelitas tampoco sirve como modelo de la propiedad en sentido moderno, con la que no guarda semejanzas determinantes.

Por lo que hace a la duración de la propiedad del esclavo, es patente la superioridad moral de la legislación judía frente a las del entorno, lo que significa también que el concepto de esclavitud integra en sí mismo una subordinación, por sumamente imperfecta que sea, a la dignidad humana. A pesar del progreso ético que supone la regulación de la temporalidad y de la duración de la esclavitud, su defectuosidad se patentiza no sólo en que sigue admitiendo, aunque muy atenuada, una institución que no refleja la personalidad humana ni su dignidad, puesto que la abreviación de la permanencia en esclavitud está prevista exclusivamente para los siervos hebreos.

Como apunta Marcel Mauss (atenuando el juicio todavía más radical de Emile Durkheim), la idea de persona es una adquisición muy reciente en el conjunto de las civilizaciones conocidas. Entre la idea de persona y una situación sumamente primitiva de indiferenciación entre los miembros de la horda, la mayor parte de la historia de los humanos lo más que encontramos es la identificación de personajes o de funciones rituales no de personas¹⁵⁶. El libro del Levítico permite expresamente que los hebreos

une el símbolo del dolor (4) con la voluntad de Dios (3). La servidumbre y el destierro en Egipto son un castigo querido por la voluntad divina.

¹⁵⁵ Un arrendamiento forzoso de servicios análogo fue el que sufrieron en Egipto los propios israelitas.

¹⁵⁶ Marcel Mauss, «Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de "moi"». Artículo originalmente publicado en el *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXVIII, 1938, Londres (Huxley Memorial Lecture, 1938).

hagan esclavos de los miembros de las naciones que les rodean: «Esos pueden ser vuestra propiedad y después de vosotros los dejaréis en herencia a vuestros hijos como propiedad perpetua» (25, 45-46).

Para los esclavos de otras naciones no existe la expectativa liberadora del sexenio ni del jubileo. Son propiedad perpetua. Esta disparidad de tratamientos en función de la pertenencia o no al pueblo elegido señala cómo la normativa práctica israelita, siendo muy superior éticamente a las demás circundantes, es a un tiempo embarazosamente deficiente comparada con los principios apodícticos y las exigencias derivadas de las alianzas de Yahvé con el género humano. La pedagogía de Yahvé nos resulta chocante, pero cualquier maximalismo a la hora de querer entender esa disonancia condena a una mala inteligencia de la mencionada relación estructural entre fines absolutos y normas prácticas. Yahvé es un Dios que interviene en la historia y que asume la historia en sus intervenciones: la historicidad de sus propias intervenciones.

A la hora de valorar el resto de las características de la esclavitud hebraica habrá que seguir el mismo criterio: el contraste de tratamiento para gentiles y para hebreos no es un signo de cinismo, sino una progresión, embrionaria todavía, en la cual la punta de lanza del avance ético lo encontramos en las prescripciones reservadas para el pueblo elegido. Es una legislación siempre en transición hacia un ideal respecto del cual siempre resulta defectuosa. Para entender que no se trata de una disonancia hipócrita sino de una auténtica excepción que destaca entre los códigos de conducta de la edad de hierro y un genuino adelanto ético respecto de ellos, hay que tener presente que el punto de partida civilizatorio de aquel pueblo era también extremadamente rudimentario. Para ayudar a vencer la arraigada inclinación que tenían los semitas a ejercer un dominio patrimonial sobre el esclavo, dominio análogo al que se ejerce sobre cualquier otra «cosa», Yahvé acompañaba sus lenitivas prescripciones de un recordatorio que estimulaba el sentido moral de aquel pueblo. «Yo soy Yahvé, vuestro Dios, que os saqué de la tierra de Egipto» (Lv 25, 38), «recuerda que fuiste esclavo en el país de Egipto y que Yahvé tu Dios te rescató» (Dt 15, 15)... Imágenes que traían a la memoria que «los israelitas estuvieron en Egipto cuatrocientos treinta años» (Ex 12, 40), que les traían a la memoria las lamentaciones de sus antepasados, más o menos míticamente reducidos a servidumbre por los egipcios, quejas que conmovieron a Dios mismo (Ex 6, 5). Yahvé se vale de la evocación de esa humillante y prolongada experiencia de los ancestros para consolidar los vínculos de solidaridad entre los israelitas y para encontrar un punto de apoyo para la renovación moral del pueblo.

Con objeto de mantener viva y operativa la memoria de la esclavitud sufrida y de la liberación, Yahvé establece, precisamente, la principal de las fiestas hebreas, la *Pesaj* (Pascua), una fiesta de la evocación: «Este será para vosotros un día de recordación y lo celebraréis como fiesta en honor de Yahvé de generación en generación. Decretaréis que sea fiesta para siempre» (Ex 12, 14).

El mandato del amor al prójimo no se ciñe exclusivamente a los connacionales, alcanza a todos los hombres. Por eso es necesario promover un nuevo éxodo moral de Israel, un itinerario que ha de comenzar por lo menos dificultoso: por desdibujar la institución de la esclavitud entre los propios israelitas. Tras la deprimente historia del destierro egipcio –actualizada ritual y permanentemente, año tras año, en la *Pesaj*– la lucrativa institución de la esclavitud inevitablemente provocaba embarazo e incomodidad cuando recaía sobre un hermano hebreo. El dueño judío representaba el papel oprobioso de los antiguos dominadores egipcios.

Los mandatos humanizadores de la esclavitud, que desfiguran la institución y la privan de gran parte de su provecho material, se ciñen en el Antiguo testamento a los esclavos judíos. Se ensaya así un nuevo horizonte ético que la maduración de la conciencia moral llevará inevitablemente hasta su universalización. En lugar de leer esta disparidad de tratamientos entre la atenuada esclavitud del israelita y la clásica alienación del esclavo extranjero como una contradicción supremacista hay que entender que la primera es el modelo más accesible, modesto y nada utópico que incoa la idea que conduce a la universalización del reconocimiento de la dignidad humana y a la abolición de la esclavitud. Por ese motivo, en este contexto, solo merecen ser estudiadas las características de la esclavitud del hebreo porque ellas son la excepción que da comienzo al recorrido ético hacia los fines de la legislación apodíctica de Yahvé.

El dueño de un esclavo israelita tenía que tratarlo como a un pariente que formase parte de la unidad de trabajo familiar (Lv 25, 39-40). El esclavo no podía trabajar en sábado, que debía santificar como todo hebreo (Ex 20, 10; 23, 12). El dueño debía invitar a su esclavo a tomar parte en las comidas sacrificiales (Dt 12, 18). En las festividades religiosas, el esclavo participa de los festejos junto a toda la familia del dueño (*Semanas*, Dt 16, 10-11; *Pascua*, Ex 12, 44).

La cuestión de hasta qué punto estas leyes fueron efectivamente aplicadas tiene gran interés histórico, pero no resulta decisivo para el objeto de conocer la lógica, el sistema simbólico, el *ethos* que fundamenta la ortodoxia pública que dominaba la cultura hebrea. Lo importante no es tanto la ejecutividad de esas normas cuanto comprender que delineaban una demarcación entre conductas socialmente tenidas como buenas y conductas socialmente reprobadas. El profeta Jeremías transmite mucho después la indignación de Yahvé porque los israelitas no se han mantenido fieles en el cumplimiento de ese mandato:

Entonces fue dirigida la palabra de Yahvé a Jeremías en estos términos: Así dice Yahvé, el Dios de Israel: yo hice alianza con vuestros padres el día que los saqué de Egipto, de la casa de servidumbre, diciendo: 'Al cabo de siete años cada uno de vosotros dejará libre al hermano hebreo que se le hubiera vendido. Te servirá por seis años y le enviarás libre junto a ti. Pero no me hicieron caso vuestros padres ni aplicaron el oído. Vosotros os habéis convertido hoy y habéis hecho lo que es recto a mis ojos proclamando manumisión general [...] pero os habéis echado atrás y, profanado mi nombre, os habéis apoderado de vuestros respectivos siervos y esclavas a quienes habíais manumitido, reduciéndolos de nuevo a la esclavitud (Jer 34, 12-16).

Paralelamente, el libro de Nehemías ofrece un relato también revelador de la habitual transgresión de este precepto por parte de los poderosos. Significativamente, han acaparado la propiedad de la tierra, desposeyendo a los israelitas más humildes. Una vez que estos se veían privados de medios de subsistencia, los *plagiaban* como esclavos¹⁵⁷. La denuncia vincula la ambición desmedida por acumular riquezas tanto como la cosificación de los hombres:

¹⁵⁷ La romana *lex Fabia* penalizaba el plagio (*crimen plagii*): el secuestro de una persona libre o, más comúnmente, de un esclavo ajeno, para someterlo al propio dominio.

Un gran clamor se suscitó entre la gente del pueblo y sus mujeres contra sus hermanos judíos. Había quienes decían: ‘Nosotros tenemos que dar en prenda nuestros hijos y nuestras hijas para obtener grano con que comer y vivir’. Había otros que decían: ‘Nosotros tenemos que empeñar nuestros campos, nuestras viñas y nuestras casas para conseguir grano en esta penuria’. Y otros decían: ‘Tenemos que pedir prestado dinero a cuenta de nuestros campos y de nuestras viñas para el impuesto del rey, y siendo así que tenemos la misma carne que nuestros hermanos y que nuestros hijos son como sus hijos, sin embargo, tenemos que entregar como esclavos a nuestros hijos y a nuestras hijas. ¡Hay incluso entre nuestras hijas quienes son deshonradas! Y no podemos hacer nada, ya que nuestros campos y nuestras viñas pertenecen a otros (Ne 5, 1-5).

Volviendo al *ethos* de las instituciones, al margen de sus recurrentes abusos, el régimen de rescate o redención constituye otro aspecto significativo para calibrar la atenuación de la esclavitud entre hebreos. En cualquier momento, antes de que llegase el sexenio o el jubileo, el esclavo podía ser rescatado:

... le quedará el derecho de rescate: uno de sus hermanos podrá rescatarlo. Lo rescatará el tío paterno o el hijo de su tío o algún otro pariente cercano suyo dentro de su familia, o si alcanzan sus recursos, él mismo podrá rescatarse (Lv 25, 48-49).

El tratamiento legal del rescate del esclavo es análogo al previsto para las transmisiones patrimoniales de tierras o viviendas (Lv 25, 23-31). La naturaleza claudicante y rescindible de todas esas ventas pone de manifiesto una vez más su naturaleza no absoluta y secundaria, subordinada al bien del conjunto de la tribu. Queda, además, de manifiesto que el esclavo conserva su peculio propio y la disponibilidad sobre él. Si sus parientes no lo rescatan y con posterioridad él llega a disponer de suficiente fortuna, puede hacerlo él mismo. El libro del Levítico dice que el precio de rescate de la libertad se calcula contando los años que van desde la compra hasta el siguiente año jubilar, en el que prescribe la sumisión del esclavo. No es una regla fácil de desentrañar. Aparentemente parece que el importe del rescate se computará calculando el tiempo que falta para el vencimiento del año jubilar y se multiplicará, día a día, por el valor de un día de trabajo de un jornalero. Pero esa fórmula es contradictoria, pues el precio de rescate tiene que ser una fracción del precio por cuyo impago quedó el esclavo reducido a esclavitud y mientras que la multiplicación de las jornadas que restan hasta el jubileo puede exceder en mucho el total del precio que condujo a la alienación del esclavo. La lógica inmanente del precepto llevaría a fijar el cálculo en base al precio de una jornada –o un año– de trabajo contratado, multiplicado por los días –o años– que el israelita lleva sirviendo como esclavo. El producto se detraería del total del precio de venta y el resultado sería el precio de rescate en esa fecha. Esta segunda opción significaría que, por el mero transcurso del tiempo en régimen de esclavitud, la deuda podría incluso quedar cancelada anticipadamente, sin pago añadido, antes de la llegada del año jubilar (Lv 25, 50-52). Tecnicismos aparte, el principio está claramente sentado: el transcurso del tiempo en servicio de esclavitud supone una mengua del precio de rescate, que debe equivaler a una fracción proporcional del importe inicial de compra del esclavo.

La legislación israelita oscila entre el reconocimiento de la institución tal como era practicada en las culturas circundantes y como la había padecido el propio pueblo de Israel, es decir, como una forma más de propiedad sobre una cosa, y la introducción continua de cortapisas, límites y excepciones que buscan paulatinamente desactivar o convertir en improductivo el concepto de la propiedad de un hombre sobre otro hombre. Es el procedimiento pedagógico progresivo que he mencionado más arriba. Ese desafío llega al extremo de incluir, en un mismo precepto, la admisión de que el esclavo es una mera cosa (el dueño que hiere a su esclavo provocándole la muerte uno o dos días más tarde, no tiene responsabilidad ninguna, «pues lo había comprado con su dinero», Ex 21, 21), y la imposición de la liberación inmediata del esclavo a quien su dueño le maltrate haciéndole perder un ojo o un diente (Ex 21, 26-27).

En el Antiguo testamento existen otras disposiciones relativas a la esclavitud, de menor interés para este examen. Todas ellas contienen algún matiz protector de los derechos del que ha sido reducido a alienación y el recordatorio, aunque sea dentro de ese esquema de tensión bipolar entre la situación de facto y el horizonte ideal: el ser humano no debe ser tratado como una cosa. Esa tensión, en menor medida, también está siempre presente en el tratamiento de la propiedad del suelo, regulación que está penetrada por el sentido primordial de la comunalidad de todo lo creado, paradigmáticamente entre el hombre y la tierra. En el expresivo latín de san Jerónimo Yahvé dice al hombre, a todo hombre: «Pulvis es» (polvo eres) y no «Ex pulvere factus es» (estás hecho de polvo).

En resumen, la legislación veterotestamentaria sobre la posesión de esclavos pone de manifiesto, de forma extrema y sobre un objeto radicalmente impropio, la doctrina bíblica sobre la propiedad. Su punto de partida, la realidad social que regula, presupone un elevado grado de corrupción social, degradación en ningún caso privativa del pueblo hebreo. En la Biblia no hay ninguna reflexión de tipo filosófico sobre la esclavitud, la legislación tiene el objeto de apartar gradualmente al pueblo de esa práctica sin proponer un rechazo radical, reduciendo las facultades del *dominus* y aligerando las obligaciones del *servus*¹⁵⁸. La revelación introduce en la definición de servidumbre los elementos que, progresivamente interiorizados, acabarán por consolidar la aspiración a disolver la institución¹⁵⁹.

La negación del *ethos* del arriendo en tiempos del Antiguo testamento

Toda la narración dogmática-mítica del Antiguo testamento converge hacia un *ethos* que interpreta la distribución de los bienes como una garantía para la subsistencia y el ejercicio de la responsabilidad personal, con explícita prohibición de la desmesura en la acumulación. Esa institución no puede denominarse propiamente propiedad, sino arriendo o colonato, una cesión estable de uso que, mientras no perjudique su finalidad común, puede transmitirse y enajenarse, con claros límites: cuanto más próximo a la

¹⁵⁸ La legislación mosaica desliza preceptos subversivos que tienen un efecto de bomba de relojería para una concepción exagerada de la institución, que introducen la contradicción radical con una idea hipotéticamente absoluta de la propiedad: «No entregarás a su amo el esclavo que se haya acogido a ti huyendo de él» (Dt 23, 16).

¹⁵⁹ Proceso que sigue su curso y que dista todavía mucho de haber producido una clarificación universal de la repugnancia de la esclavitud. Los términos latinos *servus*, *servitudo* adquirieron, sobre todo en época cristiana, una ambigüedad no exenta de cinismo. *Servus*, siervo, significa tanto esclavo como siervo (más o menos) voluntario. Esa disociación sirve para sustentar un equívoco y, al tiempo que señala una diferencia real, oculta un fondo más profundo que acomuna toda *servitudo* (Cfr. S. Th. II-IIae, q. 57, a.3).

tierra sea el objeto del uso, menos enajenable o transmisible será, pues siempre será rescatable y, en última instancia, transcurrido el lapso jubilar, esos bienes habrán de revertir a sus titulares primitivos.

La historia del pueblo hebreo en la Biblia constituye un reguero de infidelidades del que este *ethos* del arriendo de los bienes progresivamente enseñado por la revelación (lo que entendemos como la propiedad queda reservado a Yahvé) no es una excepción.

La tentación de la propiedad ilimitada en la historia de Israel está estrechamente vinculada al problema del poder. Cuando la horda de pastores y agricultores que constituye el pueblo de Israel es conducido hasta la tierra de Canaán (en torno al año 1.250 a. C.) Yahvé nombra a un conductor *ad hoc*: Moisés. Moisés tiene una función específica y todas sus atribuciones están justificadas y limitadas solo por el cumplimiento de esa tarea:

El Señor dijo: 'Yo he visto la opresión de mi pueblo, que está en Egipto, y he oído los gritos de dolor, provocados por sus capataces. Sí, conozco muy bien sus sufrimientos. Por eso he bajado a librarlo del poder de los egipcios y a hacerlo subir, desde aquel país, a una tierra fértil y espaciosa, a una tierra que mana leche y miel, al país de los cananeos, los hititas, los amorreos, los perizitas, los jivitas y los jebuseos. El clamor de los israelitas ha llegado hasta mí y he visto cómo son oprimidos por los egipcios. Ahora ve, yo te envío al Faraón para que saques de Egipto a mi pueblo, a los israelitas' (Ex 3, 7-11).

Moisés intenta poner todo tipo de reparos a su vocación, incluso apela a su dificultad para hablar, quizás a una tartamudez (Ex 4, 10). Como suele suceder, de esa timidez e inseguridad inicial, de ese sentido de la desproporción con la tarea a emprender, se transita fácilmente a un sentimiento de connaturalidad con el poder. Si estamos a la explicación que hace un *midrás* rabínico que interpreta el libro de los Números (*Bamidbar Rabbah* 21,14), cuando Yahvé establece las reglas de la herencia y de la sucesión, que no excluyen a las mujeres, Moisés pensó que era el momento de sugerir a Dios, implícitamente, el establecimiento de una dinastía regia en sus propios descendientes (Num 27, 16-17). Sin embargo, en lugar de eso, Yahvé elige a Josué:

El Señor respondió a Moisés: 'Toma a Josué, hijo de Nun, que es un hombre animado por el espíritu, e impón tu mano sobre él. Luego lo presentarás al sacerdote Eleazar y a toda la comunidad, para transmitirle tus órdenes en presencia de ellos, y le comunicarás una parte de tu autoridad, a fin de que toda la comunidad de los israelitas le preste obediencia (Num 27, 18-20).

Josué va a ser el encargado de conducir al pueblo hasta la tierra prometida, en lo que meramente ocupa el lugar de Moisés en la terminación de su misión originaria. El encargo de Yahvé a Moisés conforma un caudillaje que no es propiamente de naturaleza política, pues está delimitado por la realización del éxodo y la instalación de las tribus en la tierra prometida. Una vez culminado, se extingue. De hecho, ese caudillaje puntual conoce una sola sucesión –que no transmisión–, a Josué. Cuando Josué muere, ya no se elige a ningún otro caudillo del pueblo. Desde ese momento se abre el período de los jueces, que dura hasta la consagración del primer rey de Israel, Saúl.

Durante unos dos siglos, los israelitas carecerán de una ordenación política unificada y de instituciones colectivas. Se organizarán de una forma flexible, por tribus, sin jefatura política estable. Solo en caso de emergencias, surgirán unos personajes denominados «jueces». En total son quince. De los trece primeros –entre los que se cuenta Débora, la única mujer que gobernó todo Israel– trata el libro de los Jueces. En el primer libro de Samuel se menciona a dos más: Elí (4, 18: «Había juzgado a Israel durante cuarenta años») y el propio Samuel, el último juez. Cuando Samuel era viejo, Israel se enfrentó a una doble amenaza externa: los filisteos los acosaban desde el sur y los amonitas desde el este, al otro lado del Jordán. Amedrentados, los ancianos de Israel se reunieron y acordaron pedir a Samuel que les diera un rey: «Tú ya eres viejo, le dijeron, y tus hijos no siguen tus pasos. Ahora danos un rey para que nos gobierne, como lo tienen todas las naciones» (1Sam 8, 5).

Samuel se tomó aquella petición como una afrenta personal, pues ante su declive personal había decidido ya que sus dos hijos le sucedieran como jueces de Israel (1Sam 8, 1). La contradictoria condición humana se manifiesta una y otra vez en el relato bíblico. Samuel había encarnado el papel de juez, una función antitética de la del monarca. El juez era un jefe carismático, excepcional y transitorio, cuya misión no contradecía la radical anarquía en la que estaba establecido el pueblo israelita, sino que era precisamente una expresión del orden de esa anarquía divina. Uno de los rasgos peculiares de la judicatura israelita era la no transmisibilidad hereditaria del cargo. Solo un juez, Abimélec, a la muerte de Gedeón, su padre, se hizo proclamar rey:

Abimélec contrató a unos hombres vagos y aventureros, que le sirvieron de escolta. Enseguida entró en la casa de su padre, en Ofrá, y mató a sus hermanos, los setenta hijos de Ierubaal, sobre una misma piedra. Sólo escapó Jotám, el hijo menor de Ierubaal, porque logró esconderse (Ju 9, 4-5).

Abimélec gobernó durante tres años, antes de perecer por las propias discordias y codicias que él mismo había alimentado. Es sintomático que esa sucesión *de facto* –no buscada por Gedeón, forzada por su hijo– sucede en el momento en que los israelitas habían abandonado el culto a Yahvé y se habían vuelto a Baal Berit (Ju 8, 34). La sucesión del hijo es interpretada como una prevaricación que, sin embargo, no hubiera sido posible si la tendencia a ser gobernados por un poder único, dominador y hereditario no hubiera arraigado ya entre los igualitarios israelitas¹⁶⁰. Ese poder era ya anticipado como el factor decisivo para la acumulación de riquezas y fue esa codicia la que ensombrecía el *ethos* político equitativo y anárquico instaurado por el propio Yahvé con la entrada en Canaán. La antítesis de su hijo Abimélec la había representado su propio padre, Gedeón, una figura en la que se hace evidente la contradicción entre el *ethos* político israelita y la tendencia a la codicia que acabará por empujar al pueblo a la monarquía y al poder del dinero:

Los hombres de Israel dijeron a Gedeón: ‘Gobiérnanos tú, y que después de ti nos gobiernen tu hijo y tu nieto, porque nos salvaste del poder de Madián’. Pero

¹⁶⁰ La igualdad, siempre que aparezca en este contexto, no debe entenderse (debe *no entenderse*) como igualdad *aritmética*, una idea racionalista que está completamente ausente en los pueblos antiguos y primitivos, sino según un concepto que desarrollaré más adelante en este capítulo, como igualdad *simétrica* (Cfr. «El igualitarismo simétrico en la época de los jueces»).

Gedeón les respondió: ‘Ni yo os gobernaré ni tampoco mi hijo; solo el Señor os gobernará’ (Ju 8, 22-23).

Gedeón rechaza la pretensión de su gente. Él era muy consciente de que su judicatura era un caudillaje limitado, coherente con la anarquía sagrada: un tribunado o magistratura que no entra en conflicto con la autonomía y la igualdad de sus pares. Sus paisanos quieren subvertir esa lógica y convertir el tribunado de los jueces en una monarquía. Una monarquía que, acabando con la igualdad entre los judíos, abra también la posibilidad de legitimar una desmesurada jerarquización económica entre ellos. Gedeón se niega, porque tiene muy claro que su misión como juez no es la de un gobernante. Trabucar judicatura con gobierno conllevaría abrir la puerta a la idolatría, pues el que gobierna reclama, –aunque sea de modo atenuado y al menos como fascinante tentación–, atributos que solo corresponden a un dios¹⁶¹: «Solo el Señor os gobernará». Sin embargo, acto seguido, Gedeón se ve superado por la codicia arrolladora de su gente y les dice:

‘Os voy a pedir una cosa: que cada uno me dé un anillo de lo que le ha tocado como botín’. Porque los vencidos eran ismaelitas, y por eso tenían anillos de oro. ‘Te los daremos con mucho gusto’, respondieron ellos. Entonces él extendió su manto, y cada israelita depositó en él un anillo de su botín. El peso de los anillos que recogió fue de mil setecientos siclos de oro, sin contar los prendedores, los aros y los vestidos de púrpura que llevaban los reyes de Madián, y sin contar tampoco los collares de los camellos. Con todo eso, Gedeón hizo un efod¹⁶², y lo instaló en su ciudad, en Ofrá. Todo Israel fue a prostituirse allí, ante el efod, que se convirtió en una trampa para Gedeón y su familia (Ju 8, 24-27).

No está claro el sentido del efod en este pasaje. Gedeón pudo pretender reconducir el ansia de posesiones de su gente expropiando parte del botín de guerra sobre los madianitas. De este modo reordenaba la codicia mediante el acto igualitario y liberador de subordinar el oro, el dinero, al culto de Yahvé. Fuera así o fuera que, por debilidad, el propio Gedeón mandó elaborar un ídolo (algo que repugna a la coherencia del relato), lo cierto es que las gentes de Israel dieron la vuelta a aquel signo para exacerbar aún más su concupiscencia de los bienes («todo Israel fue a prostituirse allí, ante el efod»). Se comprueba así que, para el Antiguo testamento, la tendencia hacia el desarrollo de

¹⁶¹ Como declara el Eteocles de Eurípides el mayor de los dioses es el poder («Llegaría hasta las salidas de los astros del cielo y bajaría al fondo de la tierra, si fuera capaz de realizar tales acciones, con tal de procurarme a la mayor de las divinidades: el poder». Eurípides, *Las fenicias* 504-506). Según Cicerón (*De officiis*, III 21, 82), Julio César solía repetir de memoria estos dos versos, traducidos al latín. Eurípides retrata el cinismo en el que con facilidad incurre el gobernante: «si hay que violar la justicia, por la tiranía es espléndido violarla. En lo demás, conviene ser piadoso» (524-525).

¹⁶² «El efod lo harán de oro, de púrpura violeta y escarlata, de carmesí y lino fino reforzado, todo esto trabajado artísticamente. Llevará aplicadas dos hombreras, y así quedará unido por sus dos extremos. El cinturón para ajustarlo formará una sola pieza con él y estará confeccionado de la misma forma: será de oro, de púrpura violeta y escarlata, de carmesí y de lino fino reforzado. Después tomarás dos piedras de lapislázuli y grabarás en ellas los nombres de los hijos de Israel –seis en una piedra y seis en la otra– por orden de nacimiento. Para grabar las dos piedras con los nombres de los hijos de Israel, te valdrás de artistas apropiados, que lo harán de la misma manera que se graban los sellos. Luego las harás engarzar en oro, y las colocarás sobre las hombreras del efod» (Éx 28, 6-12).

una propiedad absoluta va de la mano de la tendencia hacia un poder político fuerte, virtualmente totalitario. O más bien, la aspiración hacia un poder represor y despótico es el medio imprescindible para la implantación de una propiedad desligada del bien común, desmedida. Como explican Halbertal y Holmes:

La política humana, en el sentido pleno de la palabra, ni existió ni podía existir en semejante estado de anarquía divinamente supervisada, que constituía un endeble orden político en el que unas tribus litigiosas solo estaban tenuemente vinculadas entre sí mediante un culto religioso compartido, administrado por unos profetas y sacerdotes dispersos por el territorio¹⁶³.

El período de los jueces fue un «estado de anarquía divinamente supervisada», en el plano político, pero también en el económico. En semejante orden de anarquía resultaba imposible que se afanzara el régimen de propiedad, en el sentido de que el *ethos* posesivo llegase a producir una legislación que consagrara y garantizara la autonomía de la institución propietaria. Se producían transacciones, se dieron desposesiones y correlativamente la acumulación de posesiones. Pero todo ello no iba más allá de ser la manifestación de un *ethos* posesivo en pugna con el *ethos* arrendatario constituido. La idea de la asignación igualitaria y tribal, protegida por el reconocimiento compartido de que la propiedad soberana estaba reservada a Yahvé, siguió constituyendo el marco simbólico incuestionado. Dentro de ese marco, la codicia, rampante, no perdió nunca su condición de transgresión ética y religiosa. El *ethos* posesivo se expresó políticamente en el reclamo de liquidar el orden anárquico «divinamente supervisado», en la petición de investir un rey que gobernase Israel, «como lo tienen todas las naciones» (1Sam 8, 5).

Para imponer la idea de algo parecido a la propiedad había que liquidar la anomalía anárquica israelita: había que «normalizar» políticamente a Israel. Esa liquidación se produjo con la unción del primer rey de los israelitas, Saúl. El relato bíblico de la instalación de la monarquía es elocuente:

A Samuel le disgustó que le dijeran: ‘Danos un rey para que nos gobierne’, y oró al Señor. El Señor dijo a Samuel: ‘Escucha al pueblo en todo lo que ellos digan, porque no es a ti a quien rechazan: me rechazan a mí, para que no reine más sobre ellos. Como se comportaron conmigo desde el día en que los hice subir de Egipto hasta el día de hoy, abandonándome a mí para servir a otros dioses, así se comportan también contigo. Por eso, escucha su reclamo. Pero les harás una solemne advertencia y les explicarás cuál es el derecho del rey que reinará sobre ellos’.

Samuel comunicó todas las palabras del Señor al pueblo que le pedía un rey, diciendo: ‘Este será el derecho del rey que reinará sobre vosotros. El tomará a vuestros hijos, los destinará a sus carros de guerra y a su caballería, y ellos correrán delante de su carro. Los empleará como jefes de mil y de cincuenta hombres, y les hará cultivar sus campos, recoger sus cosechas, y fabricar sus armas de guerra y los arneses de sus carros. Tomará a vuestras hijas como perfumistas, cocineras y panaderas. Os quitará los mejores campos, viñedos y

¹⁶³ Moshe Halbertal y Stephen Holmes, *The Beginning of Politics. Power in the Biblical Book of Samuel*. Princeton: Princeton University Press, 2017. Página 7.

olivares, para dárselos a sus servidores. Exigirá el diezmo de los sembrados y las viñas, para entregarlo a sus eunucos y a sus servidores. Os quitará vuestros mejores esclavos, vuestros bueyes y asnos, para emplearlos en sus propios trabajos. Exigirá el diezmo de los rebaños, y vosotros mismos seréis sus esclavos. Entonces, vosotros clamaréis a causa del rey que os habéis elegido, pero aquel día el Señor no os responderá’.

El pueblo se negó a escuchar la voz de Samuel, e insistió: ‘¡No! Habrá un rey sobre nosotros, y así seremos como todas las naciones. Nuestro rey nos juzgará, saldrá al frente de nosotros y combatirá en nuestros combates’.

Samuel escuchó todas las palabras del pueblo y las repitió en presencia del Señor. El Señor dijo a Samuel: ‘Escúchalos y dales un rey’ (1Sam 8, 6-22).

En un primer momento, Samuel se toma la petición de los ancianos como algo personal, y por eso no llega a comprender sus profundas implicaciones. El hecho innegable de la amenaza real de los filisteos proporciona un pretexto a los ancianos que justifica su inaudita petición de un poder fuerte, centralizado y estable. Pero esa excusa, real, no oculta su trasfondo de cansancio, de rechazo frente a la anomalía que representaba la «anarquía divinamente supervisada». El mismo Yahvé hace la interpretación de cuáles eran las verdaderas intenciones de los ancianos de Israel: «Es a mí a quien rechazan, para que no reine más sobre ellos» (1Sam 8, 7). No se trata de una medida de excepción, dictada por una situación de emergencia. Dios se había reservado para sí la soberanía política y económica mientras que los hombres –los hebreos como avanzadilla de todos los hombres– debían organizarse en pie de igualdad tanto en el orden político (judicatura) como en el económico (arriendo o colonato igualitario). Pero esa más alta expresión del orden¹⁶⁴ demandaba una exigente disciplina personal, frente a la que el pueblo prefiere la pasividad descuidada de la tiranía.

El igualitarismo político y económico componían el anverso y el reverso de una única dispensación¹⁶⁵. El rechazo al reinado de Yahvé y su reemplazo «pragmático» por un rey mortal era presentado como una medida de estricto realismo político, como algo inevitable. Con ese argumento fatalista se evitaba abordar las revolucionarias implicaciones teológicas y éticas de la medida: el rechazo de la regencia divina y la inconfesable avidez de un derecho propietario autónomo sin medida.

«Cualquier intento –explican Halbertal y Holmes– de establecer un monarca humano era pues idólatra, dado que la idolatría es la transferencia a otros seres de atributos y de gestos que son exclusivos de Dios»¹⁶⁶. Siguiendo ese mismo razonamiento, la transferencia de la propiedad soberana, desligada de la medida, sobre las cosas a los hombres está signada, en la lógica bíblica, por el carácter de la idolatría. Ese fondo idólatrico de la propiedad constituye un problema teológico latente –y corrientemente orillado– en cualquier desarrollo del derecho privado desde una perspectiva bíblica.

¹⁶⁴ «Notre destinée, c’est d’arriver à cet état de perfection idéale où les nations n’auront plus besoin d’être sous la tutelle d’un gouvernement, c’est l’anarchie, la plus haute expression de l’ordre» (Élisée Reclus, *Développement de la liberté dans le monde*. 1851. Edición póstuma en *Le Libéraire*).

¹⁶⁵ Ver, *infra*, lo que dice Louis Dumont sobre la indiferenciación de política y economía en las sociedades tradicionales.

¹⁶⁶ Moshe Halbertal y Stephen Holmes, *The Beginning of Politics. Power in the Biblical Book of Samuel*. Princeton: Princeton University Press, 2017. Página 9.

Pero prosigo con el mensaje teológico-político del capítulo 8 del primer libro de Samuel. Yahvé explica a Samuel que la pretensión del pueblo, bajo sus pretendidas razones de sentido común, oculta un verdadero rechazo de Yahvé. Yahvé va a acceder a dotar de un rey humano, de un gobernante, a los hebreos: «Escucha su reclamo». Eso sí, le manda a Samuel que antes advierta solemnemente a los judíos de cuál va a ser el derecho que sobre ellos va a tener su rey. Conviene tener en cuenta dos consecuencias de esta aquiescencia de Yahvé: la introducción de la tiranía del poder secular y del dinero, y el nacimiento de la política en sentido estricto.

La primera consecuencia es que, en sí misma considerada, la monarquía es un retroceso respecto del ideal marcado por el *ethos* de las sucesivas alianzas de Yahvé con la creación (la íntima solidaridad de todo lo creado, de los hombres con los seres vivos y con la tierra, la forma suprema del amor a Yahvé en el amor al prójimo, «que es uno como tú...»). Pero ese retroceso –tolerado con una intención pedagógica, por las infidelidades de los israelitas– no supone la abrogación de las alianzas ni la cancelación del *ethos* primigenio que de ellas se deriva. La monarquía que Yahvé da a los hebreos va a institucionalizar el abuso del poder y la tiranía de unos hombres sobre otros, tal como Samuel se encarga de advertir a los ancianos. Junto con esa tiranía la codicia y la ambición de posesiones experimentará una expansión a través de leyes humanas que favorecerán la acumulación de riquezas y se inhibirán ante la desposesión de los menos vivos. La monarquía secular es el anverso de la propiedad autonomizada respecto del *ethos* colectivo que brota de las alianzas con Yahvé.

La segunda consecuencia es el nacimiento de la política, en términos de gestión de un poder estrictamente humano. La monarquía israelita supone un paso atrás dentro de la lógica de la liberación que encarnaba la anarquía tribal cuyo emblema eran los jueces, pero no equivale a la entrega de los judíos al despotismo de los reyes divinizados, o de los reyes-sacerdotes, que eran la regla en las sociedades que les circundaban. Mientras estuvo en vigor el régimen de la judicatura, los judíos suponían una anomalía absoluta entre los pueblos circunvecinos. Para los hebreos Dios era el rey (lo mismo que Dios era el propietario de todo) mientras que para los pueblos que los rodeaban el rey era un dios, o al menos era un sumo sacerdote vocero de un dios. Como explican Halbertal y Holmes, en ninguno de esos dos escenarios podía surgir la política en sentido restringido:

Como consecuencia, las condiciones para la emergencia de un genuino pensamiento político, solo se dieron cuando surgió una tercera posibilidad entre ‘el rey es un dios’ y ‘Dios es el rey’. La primera parte del libro de Samuel narra, entre otros hechos, un alejamiento dramático respecto de la soberanía directa de Dios sobre los acontecimientos políticos. Constituye la esencia del giro desde ‘Dios es el rey’ hacia ‘el rey no es un dios’¹⁶⁷.

Finalmente, Yahvé otorga a los israelitas la monarquía, tal como se la reclaman. Al concederla, les advierte de los daños y de las distorsiones que les va a acarrear ese nuevo tipo de poder con el que sueñan. Les advierte de la pérdida de su protagonismo anárquico, tanto en el orden social (político en sentido lato) como en el económico. Pero esa concesión no revoca el *ethos* comunitario de las viejas alianzas, por lo que Yahvé no

¹⁶⁷ Moshe Halbertal y Stephen Holmes, *The Beginning of Politics*. Página 7.

va a entregar sin más a los judíos a un monarca divinizado, «como lo tienen todas las naciones». El rey que, inevitablemente, tiranizará a los hebreos a cambio de unidad y de seguridad frente a enemigos exteriores, será «solo un hombre», sin los atributos de la divinidad y, lo que es más radical todavía, sin que su magistratura conlleve ningún tipo de papel protagonista en el ritual del culto religioso del pueblo: el rey hebreo «no es el vehículo que transmite los mandatos divinos al pueblo, no mantiene el orden de la naturaleza y no es legislador primario»¹⁶⁸. El origen, pues, de la monarquía israelita está disociado de la exigencia religiosa (aunque no de la religión) y las necesidades que justifican su petición son todas de orden *cismundano*: seguridad y continuidad en la gestión de los asuntos terrenos («la monarquía no era una fuerza mítica, sino más bien una institución voluntariamente elegida por razones estratégicas en un tiempo histórico»¹⁶⁹). Es decir, implica un desfallecimiento respecto de la confianza religiosa en la viabilidad de un gobierno directo y exclusivo de Yahvé en el contexto de la amenaza física inminente de la destrucción a manos de una potencia extranjera más fuerte. Es una *infidelidad*, una flaqueza, pero no conlleva la negación radical del *ethos* de las alianzas ni de la fe en Yahvé. De esa doble raíz de la monarquía israelita se deriva su signo paradójico. El rey es ungido por Dios a través de los profetas y al mismo tiempo tiene un carácter de penalidad o de castigo para la gente. Pone en evidencia el carácter irreductible a un sistema de la relación de Yahvé con su pueblo. Los reyes tendrán la condición de «elegidos» de Yahvé y, sin embargo, serán causa de grandes calamidades para la comunidad. No solo, progresivamente, irán acumulando riquezas, sino que, anticipando la razón de Estado, identificarán los intereses del conjunto del pueblo con los del gobernante, independizando la regla del poder del *ethos* de los pactos. De modo que los peores males no serán las privaciones materiales y las restricciones de la libertad de los israelitas, sino la desorganización simbólica de la memoria de las tribus. Aquella desorganización simbólica encarnaba la vieja anarquía divinamente supervisada. En la monarquía de Israel se va a dar una situación constitutiva permanentemente ambivalente. El pueblo y el rey siguen, al menos nominalmente, sosteniendo las alianzas, pero la flaqueza y la codicia de los israelitas les empujan a buscar una institución en la que un poder centralizado y secularizado pretende estar al servicio del bien del pueblo de Yahvé. Al mismo tiempo, tanto el rey como el pueblo fingen no conocer la naturaleza –al menos potencialmente– idolátrica de ese poder. El rey está constitucionalmente separado del culto, pero constitutivamente encarna, de forma permanente, una tentación de naturaleza religiosa y cultural: la idolatría de su persona, que ya no será una idolatría directa, sino indirecta. Ya no consistirá en atraer hacia su persona el culto debido a Yahvé, sino en la tentación de propagar, a través de una institución bendecida por Yahvé, una última razón *cismundana* para la existencia: en última instancia, el poder y el dinero (la riqueza)¹⁷⁰. Esa es la combinación que inaugura una concepción de lo político completamente *intramundana*. De forma refleja, sucede lo mismo con la idea de la posesión estable y autónoma de los bienes, pues no es más

¹⁶⁸ Moshe Halbertal y Stephen Holmes, *loc. cit.* Página 8.

¹⁶⁹ Halbertal y Holmes, *loc. cit.* Página 8.

¹⁷⁰ «Si el soberano acumula el suficiente poder como para proveer de seguridad al pueblo contra sus enemigos, también será lo suficientemente fuerte como para amenazar y oprimir al pueblo que se supone que debe proteger. De hecho, el mismo acto de organizar al pueblo para su autodefensa inevitablemente conlleva un doloroso grado de subordinación tiránica, capacidad de extracción de recursos y falta de libertad» (Moshe Halbertal y Stephen Holmes, *loc. cit.* Página 11).

que su reverso. Nominalmente se pretenderá que la propiedad no cuestiona el *ethos* comunitario –virtualmente anárquico– de las viejas alianzas con Yahvé, pero se pretenderá ignorar la potencia idolátrica y la fuerza destructora que esa propiedad autonomizada tiene para la solidaridad entre los hombres y entre estos y todo lo creado. En los versículos 10 a 17 del capítulo 8 de 1Samuel se describe de forma gradual y ascendiente cómo las atribuciones del rey producirán inexorablemente la acumulación de su poder, hasta llegar a la alienación idolátrica última: «y vosotros mismos seréis sus esclavos». La inferencia es apenas velada: vuestra ambición, vuestra falta de confianza y vuestra codicia os empujan a pedir un gobierno fuerte, hereditario, desvinculado del riesgo de la anarquía divinamente supervisada. Lo tendréis, y el fruto de vuestra codicia será vuestro sometimiento¹⁷¹. Una y otra vez hay que recordar que la propiedad (posesión jurídicamente estable y sin sujeciones para el tráfico comercial) forma parte de este esquema y a ella le es aplicable el mismo vaticinio.

Esta condición paradójica de la institución, bendita y maldita al mismo tiempo, a la que hay que obedecer¹⁷² y de la que hay que procurar siempre defenderse, la encarna de forma emblemática Salomón. Salomón es el instrumento de las bendiciones de Yahvé para el pueblo y el que le va a causar los peores daños. Salomón estaba destinado por Yahvé para ser rey (1Re 2, 15). El Señor promete dar a Salomón lo que le pida (3, 5). El rey pide un corazón comprensivo para juzgar al pueblo, para discernir entre el bien y el mal (3, 9). La respuesta de Yahvé es: «Te doy un corazón sabio y prudente, de manera que no ha habido nadie como tú antes de ti, ni habrá nadie como tú después de ti» (3, 12) y, de propina, también le prometió riquezas y gloria sin par.

Salomón construye el primer templo y es tenido por un gran monarca. Mucho antes de que la Biblia narre su apostasía –cuando, cegado por el poder y el dinero, se entrega a las divinidades de sus mujeres–, 1Reyes expone con candidez inquietante las características racionalizadoras de la reforma administrativa que emprende el rey: «Salomón tenía doce gobernadores sobre todo Israel que proveían al rey y a su casa: cada uno proveía un mes del año» (4, 7).

El hijo de David aniquila la anarquía que tenían las doce tribus durante la época precedente al imponer sobre ellas una estructura administrativa centralizada, que esencialmente repugnaba a las autogestionarias tribus. Las doce circunscripciones de aquella maquinaria de delegaciones de gobierno ni siquiera coinciden con los confines de las tribus. Sin destruirlas explícitamente, mediante esta argucia Salomón desorganiza internamente y vacía el sentido de las tribus. El rey nombra a su sobrino Azarías jefe central de todos los gobernadores y forma un verdadero gabinete ministerial, con un

¹⁷¹ Históricamente ha habido una gran confusión entre los teólogos cristianos a la hora de dar cuenta de la legitimación del poder en la carta a los romanos (13, 1-3: «Todos deben someterse a las autoridades constituidas, porque no hay autoridad que no provenga de Dios y las que existen han sido establecidas por él. En consecuencia, el que resiste a la autoridad se opone al orden establecido por Dios, atrayendo sobre sí la condenación. Los que hacen el bien no tienen nada que temer de los gobernantes, pero sí los que obran mal. Si no quieres sentir temor de la autoridad, obra bien y recibirás su elogio»). En 1Sam 8 nos topamos con el punto de arranque de esa ambivalente legitimación, que tiene el doble carácter de providencia (que no abandona a los hombres a su *hybris*) y que mantiene en vigor las viejas alianzas y su *ethos*, pero al mismo tiempo instaaura el poder con un carácter penal. Como algo penoso pero merecido de lo que no cabe quejarse («Entonces, vosotros clamaréis a causa del rey que os habéis elegido, pero aquel día el Señor no os responderá», v. 18). No se puede interpretar la amonestación de Pablo a los romanos pasando por alto el nacimiento de la política y del poder político en la Biblia.

¹⁷² El trono de la monarquía-castigo, en el que se sienta Salomón, llega a ser llamado «trono de la realeza del Señor sobre Israel» (1Cro 28, 5) o directamente «trono de Yahvé» (1Cro 29,23).

encargado del culto para el gobierno, secretarios, embajadores, un jefe del ejército, un ministro para organizar las levadas forzadas y hasta un mayordomo de la corte. Una maquinaria burocrática bien engrasada que produce seguridad y prosperidad («Judá e Israel eran numerosos... y comían, bebían y se alegraban», 4, 20). Lo que sutilmente oculta, aunque no tanto que no sea perceptible, es que bajo ese bienestar económico ha sucumbido la libertad y el celo por el *ethos* solidario que está en el origen del pueblo. El esplendor y el éxito de Salomón esconden las causas de su hundimiento, pero, sobre todo, las que marcan la desintegración de la libertad de los israelitas. La monarquía había llegado porque Israel había preferido seguridad y prosperidad antes que libertad y corresponsabilidad. Eligió el éxito individual a las cargas y despreció los límites que impone la solidaridad de todo lo creado. Por eso no puede extrañar que el monarca que domina con mano de hierro al pueblo, que exige levadas para nutrir un ejército imperial, que multiplica los impuestos para mantener sus gastos suntuosos, que inventa estructuras burocráticas eficaces y voraces que desactivan y desfiguran la función y el sentido profundo de las tribus (mientras duren las tribus ya no van a tener más sentido que el genealógico), sea visto, sin embargo como un benefactor por aquellos a los que ha apartado del camino de la autonomía. El pueblo había renunciado a las cargas de su primogenitura política a cambio de prosperidad y seguridad. La monarquía no hará más que reforzar ese alejamiento del viejo *ethos convivencial* surgido de las viejas alianzas, *ethos* que, sin embargo, permanecerá como monumento incomprendido e imperecedero de la identidad colectiva.

¿Cómo surgió la propiedad en Israel? Los textos bíblicos no son explícitos en este punto y, como he señalado más arriba, la datación de los documentos que conforman el canon es compleja. En cualquier caso, lo que emerge de los textos es una aceleración en la acumulación de propiedades en manos de unos pocos durante el período de las monarquías, primero en la común y después en las separadas del reino del norte y de Judá.

Los profetas del reino del norte denuncian el proceso de disociación de la posesión de los intereses del conjunto, que se traduce en la colusión entre el poder político y el representado por los acaudalados (el lenguaje común identifica poder y dinero: *potentado, pudiente*). La acumulación de facto, protegida por el poder político, precede a la instauración jurídica de la propiedad. Así, Amós (2, 6) se queja de que los ricos venden como esclavo al justo por la incapacidad de pagar sus deudas; deja en evidencia cómo los ricos engañan en sus negocios a los pobres:

Escuchad esto, vosotros, los que pisoteáis al indigente para hacer desaparecer a los pobres del país. Vosotros decís: '¿Cuándo pasará el novilunio para que podamos vender el grano, y el sábado, para dar salida al trigo? Disminuiremos la medida, aumentaremos el precio, falsearemos las balanzas para defraudar; compraremos a los débiles con dinero y al indigente por un par de sandalias, y venderemos hasta los desechos del trigo'. El Señor lo ha jurado por el orgullo de Jacob: Jamás olvidaré ninguna de vuestras acciones (8, 4-7).

Yahvé expone esa connivencia del poder político y el económico contra los débiles para esquilmar a los pobres exigiéndoles un tributo exagerado de grano (Am 5, 11) y maldice a los que apresuran el reinado de la violencia, de la opresión (6,3), viven opulentamente pero no se afligen por la ruina del justo (6,6); los que convierten el derecho en veneno

y el fruto de la justicia en ajenjo (6,12). Pero para los que han sufrido la injusticia que los ha desposeído tiene reservadas sus bendiciones: «Yo cambiaré la suerte de mi pueblo Israel; ellos reconstruirán las ciudades devastadas y las habitarán, plantarán viñedos y beberán su vino, cultivarán huertas y comerán sus frutos» (9, 14). Como sintetiza Ulrich Duchrow, «la propiedad de los terratenientes, basada en la explotación y el lujo era maldecida, mientras que, a la propiedad de los agricultores, fundada en su propio trabajo se le auguraba un futuro seguro»¹⁷³.

La Escritura interpreta en esa clave la destrucción del reino del norte a manos de los asirios en torno al 720 antes de Cristo. Pero en el reino del Sur, en Judá, el proceso de corrupción fue semejante. También en Judá se había instaurado el mismo mecanismo que Duchrow llama de «propiedad-cobro de intereses-apropiación-esclavitud por deudas». La denuncia del profeta Miqueas es muy gráfica:

¡Ay de los que proyectan iniquidades y traman el mal durante la noche! Al despuntar el día, lo realizan, porque tienen el poder en su mano. Codician campos y los arrebatan, casas, y se apoderan de ellas; oprimen al dueño y a su casa, al propietario y a su herencia (Mi 2, 1-2).

¿Tendré que tolerar todavía en la casa del impío los tesoros mal adquiridos y la execrable medida rebajada? ¿Puedo tener por justas las balanzas falsas o la bolsa de pesas fraudulentas? (Mi 6, 10-12).

Y prosigue acusando a los que se enriquecían a costa de los humildes de utilizar los créditos contraídos en tiempos de necesidad para echar a las mujeres de las casas en las que habían construido sus vidas¹⁷⁴ y entregar a sus hijos a la esclavitud: «Alzaos y caminad, porque en este lugar no es posible el reposo» (Mi 2, 9-10). La descripción que Miqueas hace de la aplicación de la legislación política que permitía quedarse con la casa o con las tierras del acreedor insolvente es equiparada aquí al robo¹⁷⁵.

El profeta Isaías censura esa tendencia a acumular riquezas y, de nuevo, establece una asociación entre el poder monárquico y la codicia, hasta el punto de que llega a ser una reiterada matraca. Poder político y poder económico son presentados como dos aspectos de un mismo dispositivo social inicuo: «Tus príncipes son rebeldes y cómplices de ladrones; todos aman el soborno y corren detrás de los regalos; no hacen justicia al huérfano ni llega hasta ellos la causa de la viuda» (Is 1, 23). Los ladrones aquí son los que, valiéndose de los subterfugios legales arrebatan sus posesiones a los pobres. Estos textos proféticos, que fueron redactados en el mismo período, o incluso antes, que los libros del ciclo de la Toráh¹⁷⁶, nos ponen tras la pista del sentido principal del mandamiento sinaítico que prohíbe el robo. Es explícita aquí la asociación entre codicia y robo. Y en general todas las referencias al robo están ejemplificadas por el abuso del poderoso que se vale de la situación de necesidad del que pide un préstamo para buscar su insolvencia y quedarse con «su heredad»; por el codicioso que retranquea las lindes

¹⁷³ Duchrow usa aquí el término propiedad como equivalente genérico de posesión, sin un matiz jurídico (Ulrich Duchrow y Franz Hinkelammert, *Property for the People, not for Profit*. London: Zed, 2004. Página 16)

¹⁷⁴ Moisés transmite la prohibición de tomar en prenda «un molino de mano y ni siquiera la piedra movable del molino». Eso sería «tomar en prenda la vida de una persona» (Deut 24, 6).

¹⁷⁵ Ulrich Duchrow y Franz Hinkelammert, *Property for the People, not for Profit*. London: Zed, 2004. *Ibidem*.

¹⁷⁶ Me refiero a su puesta por escrito, no al origen de las fuentes orales de esos textos, evidentemente.

para apropiarse de la finca del humilde, del que se vale del poder para llevar a la práctica sus ambiciones pecuniarias.

«¡Ay de los que acumuláis una casa tras otra y anexionáis un campo a otro, hasta no dejar más espacio para nadie y habitar vosotros solos en medio del país!» (Is 5, 8)¹⁷⁷. Yahvé había escogido a Israel como la primicia de su liberación, lo había favorecido de forma singular y lo que había esperado de aquel pueblo no era otro culto que el de la justicia, el del trato ecuánime entre ellos. Ese hubiera sido el culto agradable, pero «¡Él había esperado de ellos equidad, y hay efusión de sangre; esperó justicia, ¡y hay gritos de angustia!» (5, 7). En ningún momento el profeta habla de las motivaciones subjetivas. Censura la acumulación objetiva y reprueba la objetiva y correlativa desposesión de los arruinados. Nada más alejado de la mentalidad de los profetas de Israel que aceptar un fatalismo del mercado a la hora de asignar recursos y establecer supuestos equilibrios. La lógica de los profetas pertenece a una cosmovisión holista, en términos de Louis Dumont, y no individualista. Por supuesto que los ardides y las maquinaciones, las intenciones criminales, son reprendidas, pero en estos pasajes la reprobación es todavía mucho más radical: es responsabilidad de todo el pueblo que todos participen de la prosperidad de la tierra y eludan la desgracia: que tengan un porvenir y una esperanza¹⁷⁸. La acusación al régimen es igualmente radical, porque lo que ha instaurado es una organización que consiente que se deje a cada uno a su suerte y que se desentiende de que los que quedan inapelablemente excluidos de la prosperidad. De forma paralela, los profetas desautorizan el remedo de culto litúrgico religioso que los beneficiados por ese régimen se han construido para dar satisfacción a su conciencia, que no es otra cosa que un mecanismo de perpetuación mágica de la injusticia.

La justicia, según los profetas, no es la mera aplicación de la ley (*summum ius, summa iniuria*). «Practicar el derecho y la justicia» es tomar como propia la causa del pobre y del indigente, y eso es *conocer a Yahvé* (Jer 22, 15-16).

El profeta Habacuc señala, en esa escala de denuncias de la acumulación de riqueza, la aspiración idolátrica que late en la codicia. La ambición de riquezas produce necesariamente la injusticia, porque se desentiende de la causa del pobre y del indigente. Pero esa injusticia es una fatalidad inevitable que acompaña a la riqueza, porque las riquezas prometen una cierta inmortalidad¹⁷⁹ y el espejismo de eludir los reveses de la fortuna. Esa promesa de la riqueza produce una fascinación de los sentidos que ciega ante la injusticia, pero las mismas riquezas se vuelven contra sus dueños y los acusan:

¡Ay del que acumula para su casa ganancias deshonestas, a fin de establecer en lo alto su nido y escapar a los golpes de la desgracia! Hiciste un proyecto vergonzoso para tu casa: al diezmar a numerosos pueblos, atentas contra tu propia vida. Porque la piedra gritará desde el muro y desde el almacén le responderá la viga. ¡Ay del que edifica una ciudad con sangre y la funda sobre la injusticia! (Hb 2, 9-12).

¹⁷⁷ Cfr., por, ejemplo, Jeremías 22, 13: «¡Ay del que edifica su casa sin respetar la justicia y sus pisos altos sin respetar el derecho, del que hace trabajar de balde a su prójimo y no le remunera su trabajo!»

¹⁷⁸ «Porque yo conozco muy bien los planes que tengo proyectados sobre vosotros —oráculo del Señor—: son planes de prosperidad y no de desgracia, para aseguraros un porvenir y una esperanza» (Jer 29, 11).

¹⁷⁹ Cfr. el capítulo VI, titulado «El dinero: la nueva ideología universal de la inmortalidad», en Ernest Becker, *Escape from Evil*. New York: The Free Press, 1975.

El profeta lo resume así: «Ciertamente, la riqueza es traidora» (2, 5). En sí misma produce la ruina.

Finalmente, también el reino del sur, Judá, sucumbirá a manos de una potencia extranjera, Babilonia (ca. 585 a. C.). En el destierro, consecuencia profetizada de todas las prevaricaciones de Israel, el profeta Ezequiel instruye a los hebreos cautivos sobre la verdadera justicia de Dios, que ellos habían abandonado, porque la habían desconocido mientras vivieron en Canaán. Para vivir conforme a la justicia de Yahvé (11, 20), Dios les dará un corazón nuevo y un espíritu nuevo («arrancaré de su cuerpo el corazón de piedra y les daré un corazón de carne». 11, 19). El pueblo «se ha apartado del camino, pero yo lo haré volver. Anda herido, pero yo vendaré sus heridas. Está débil, pero yo le daré fuerzas» (Ez 34, 16). Pero esa promesa de cuidado colectivo pasa por recuperar el *ethos* de la *creaturalidad*, de la solidaridad, de la justicia de Yahvé.

Algunos de vosotros no os conformáis con comeros el mejor pasto, sino que pisoteáis el pasto que no os habéis comido. A otros os gusta beber el agua clara, pero con las patas enturbiáis toda el agua. Y así, los más débiles tienen que comerse el pasto pisoteado y beberse el agua turbia. Yo juzgaré a los fuertes y a los débiles. Os doy mi palabra. Vosotros los fuertes avasalláis a los débiles, y los hacéis a un lado; además, los atacáis y los hacéis huir. Pero yo soy su juez, y voy a protegerlos. No dejaré que volváis a aprovecharos de ellos (Ez. 34, 18-22).

El eje de la promesa no gira en torno a una idea de la propiedad en sentido jurídico. Ni siquiera la tiene en cuenta. La injusticia que ha granjeado al pueblo el destierro es que los fuertes habían avasallado a los débiles, los habían atacado y hecho huir. Los habían excluido, les habían expropiado su condición de integrantes de la comunidad. La idea, todavía no concebida, de la propiedad en sentido de una relación con las cosas que no está mediada por la relación con los demás integrantes de la sociedad y con el conjunto mismo, está ausente por completo. Lo que le interesa al profeta no es establecer un tipo de reparto *igualitario* en un sentido aritmético e individualista. Le interesa insistir en el *ethos* primigenio, que acomuna a todos los que han salido de la *adamah*, de la tierra y que *son* tierra.

En síntesis, la posesión-colonato era reconocida socialmente durante el período de los jueces. En algún momento de la monarquía, nos encontramos con que la práctica de la enajenación radical, de la venta sin rescate y del cobro de interés es cosa ya habitual. Lo que los textos proféticos nos muestran es la pugna entre un *ethos* comunitario y uno progresivamente volcado hacia la búsqueda de la seguridad y del disfrute del individuo, que conduce a una concentración de poder político, a una acumulación de riquezas en unos pocos y a una subordinación excluyente del resto.

El igualitarismo simétrico en la época de los jueces

He mencionado un característico *igualitarismo* social y económico que se deriva tanto de las alianzas de Yahvé con la creación como de los repartimientos iniciales de las tierras de Canaán entre las tribus de Israel. Se ha cuestionado, no sin algún fundamento, que pueda hablarse de un igualitarismo entre los israelitas del tiempo de los jueces¹⁸⁰.

¹⁸⁰ «It must be said that the evidence for the nature of Israelite social organisation before the monarchy in the eleventh century BCE is very sparse indeed, and that what evidence there is seems to point in a

Dado que es un punto clave para la comprensión del *ethos* bíblico de la posesión, cuyo esclarecimiento es decisivo para el objeto de esta investigación, dedico unos párrafos a aclarar el sentido del *igualitarismo simétrico* al que me refiero y que caracteriza a los israelitas de finales de la *Edad del Bronce*, en su primer asentamiento en la franja de Canaán. La principal dificultad estriba, como siempre en estos asuntos, en el sentido que concedemos a los términos históricos, en este caso la igualdad.

En las sociedades arcaicas, como explica Louis Dumont, es completamente desconocido el individualismo, incluso la idea misma de individuo como un átomo en el que se manifiesta de forma aislada la entera condición humana¹⁸¹. Según Dumont, establecer un contraste entre sociedades jerárquicas y sociedades *igualitarias* (de una igualdad en sentido aritmético, como veremos) no nos aporta suficiente información sobre cómo están constituidas esas sociedades internamente. Para él, la dicotomía más significativa sería la que se establece entre sociedades holistas y sociedades individualistas. De entrada, el individualismo solo empieza a manifestarse en las sociedades modernas, como una anomalía que nunca logra extirpar del todo el holismo subyacente, al igual que un cierto sentido de jerarquía que también late por debajo de ese individualismo atomístico. Aunque Dumont estudia de forma pormenorizada el ejemplo más extremo de sociedad jerarquizada –el sistema de las castas de la India– enfatiza que la clave de esa estratificación se encuentra presente, aunque de forma mucho más atenuada, en todas las sociedades a excepción de la moderna occidental u occidentalizada, que ni siquiera es tampoco capaz de extirpar de raíz el fondo simbólico que fundamenta las diferencias jerárquicas¹⁸². De manera que

Igualdad y jerarquía se hallan en cierto modo necesariamente combinadas en todo sistema social. Por ejemplo, toda gradación de *status* implica igualdad –al menos, a este respecto– en el interior de cada uno de ellos. De este modo, la igualdad puede hallarse valorizada dentro de ciertos límites sin que ello implique individualismo¹⁸³.

Una de las razones por las que el individualismo resulta inconcebible para las sociedades que Dumont llama *tradicionales* es que, en estas, «las relaciones entre hombres son más importantes, más altamente valorizadas, que las relaciones entre hombres y cosas»¹⁸⁴, mientras que en las sociedades modernas las relaciones más significativas socialmente son las que se establecen entre los hombres y las cosas. Para que se diera esa tipología moderna previamente era necesario que el ser humano se hubiera convertido en un átomo social que se diferencia por esas relaciones con las cosas: cuántas cosas y qué tipo de cosas posee. Un segundo elemento distintivo de las sociedades individualistas es su concepción de la riqueza. En las sociedades tradicionales

different direction from that of egalitarian segmentary societies» (John Rogerson and Philip R. Davies, *The Old Testament World*. London: T&T Clark, 2007. Página 35).

¹⁸¹ Louis Dumont, *Homo Aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid: Taurus, 1999. Página 14.

¹⁸² Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard, 1979.

¹⁸³ Louis Dumont, *Homo Aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid: Taurus, 1999. Página 15.

¹⁸⁴ Louis Dumont, *Homo Aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid: Taurus, 1999. Página 16.

la riqueza inmobiliaria se distingue con nitidez de la riqueza mobiliaria; los bienes raíces son una cosa; los bienes muebles, el dinero, otra muy distinta. En efecto, los derechos sobre la tierra están imbricados en la organización social: los derechos superiores sobre la tierra acompañan al poder sobre los hombres. Estos derechos, esa especie de riqueza, al implicar relaciones entre los hombres, son intrínsecamente superiores a la riqueza mobiliaria, despreciada como una simple relación con las cosas¹⁸⁵.

Esta observación es muy útil para comprender el idiosincrático nexo que existía entre el arrendamiento-propiedad raíz de los israelitas y su anarquismo tribal «divinamente supervisado» durante la época de los jueces. Los «derechos superiores» sobre la tierra están caracterizados por la excepcional organización del poder a-monárquico durante la judicatura. De hecho, aunque hay repetida constancia bíblica de compraventas y otras enajenaciones de bienes raíces durante ese período, se trata de operaciones que siempre están inscritas en la lógica total de la permanencia dentro del reparto equitativo en el interior de las tribus. Cuando, excepcionalmente, esa lógica se quiebra siempre se reconoce en ese acto la nota de la transgresión.

Uno de los criterios más claros para distinguir la modernización de una sociedad es, precisamente, la autonomización de la riqueza, su abstracción y su homogeneización: los bienes inmuebles pierden su especificidad y su posición de referencia, sus modos rituales y limitados de transmisión y quedan convertidos en dinero. El dinero se vuelve la riqueza universal y todo lo demás, incluida la tierra, se traduce a dinero que, como dinero, tiende a poder pasar de mano en mano sin limitaciones: «Únicamente a partir de aquí puede hacerse una clara distinción entre lo que llamamos ‘político’ y lo que llamamos ‘económico’. Distinción que las sociedades tradicionales desconocen»¹⁸⁶. Indistinción que se manifiesta de forma ejemplar en el Israel de los jueces.

En las sociedades antiguas o tradicionales, con diversidad de expresiones, pero de forma unánime, encontramos un sistema en el que sus integrantes asumen roles o funciones que solo tienen sentido en relación con los demás integrantes y con el conjunto, no en sí mismos considerados. A ese modelo Dumont lo denomina *holismo*, frente al *individualismo*, cuya atención se centra en el individuo como centro de atribución de derechos y de responsabilidades, considerado en sí mismo, al margen del conjunto, que queda reducido a telón de fondo de la actividad o interacción de los individuos. Marcel Mauss expresa así ese dinamismo social:

Dentro de una sociedad todo, incluso las cosas más especiales, todo, es –y lo es antes que ninguna otra cosa– función y funcionamiento; nada es comprensible si no es en relación con el todo, con la comunidad en general y no con partes

¹⁸⁵ Louis Dumont, *Homo Aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid: Taurus, 1999. Página 16. Dumont observa que desde otro punto de vista también Marx percibió claramente esta realidad: «La riqueza no aparece como un fin en sí misma más que en algunos pueblos comerciantes... que viven en los poros del mundo antiguo, como los judíos en la sociedad medieval» (cita de los *Grundrisse*, de Marx). Es curioso que el emblema de esa mutación sea también el pueblo de Israel, en la diáspora, cuando los rabinos decretaron que las restricciones levíticas tradicionales, así como las amnistías de los años sabáticos y jubilares quedaban en suspenso, *sine die*, mientras los judíos vagaran fuera de Canaán.

¹⁸⁶ Louis Dumont, *Homo Aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid: Taurus, 1999. Página 17.

separadas. No hay fenómeno social que no sea parte integrante del todo social. No se da solo al modo en que nuestro pie o nuestra mano, o incluso las vísceras más o menos esenciales son parte de nosotros mismos, sino –aunque esta comparación con las funciones fisiológicas sea aún insuficiente y aunque la unidad de los fenómenos sociológicos sea incluso superior– al modo en que un estado de conciencia o una parte de nuestro carácter no es una parte separable de nuestro yo, sino somos nosotros mismos en un momento dado. Cada estado social, cada actividad social, aun fugaz, debe ponerse en relación con esta unidad, con este todo integrado¹⁸⁷.

De modo que decir igualdad o igualitarismo no es suficiente. Tenemos que precisar *a qué tipo de igualdad* nos referimos. Igual, *æqualis* en latín (ἴσος en griego), tiene un sentido obvio de razón común entre las partes, pero esa identidad depende de un sentido de armonía, de proporción, de correlación adecuada con el conjunto. Aunque en nuestra mentalidad moderna el término igualdad evoque inmediatamente la identidad de derechos o, como diría Dumont, una medida cuantitativamente idéntica en la posesión y en la capacidad adquisitiva, una idea semejante es completamente ajena al mundo antiguo en su conjunto. Si igualdad dice razón común según algún criterio de perfección, lo determinante es conocer cuál es el criterio relevante en un contexto dado. Por donde llegamos al concepto de *simetría*, que encierra la igualdad de la que tratamos.

El concepto de *igualitarismo* bíblico es, pues, intercambiable por la idea de una *simetría comunitaria*. En torno al concepto de simetría se ha producido una *revolucionaria* transformación de sentido. Frente a lo que implícitamente se considera entre nuestros contemporáneos, el concepto moderno de simetría no ha estado ahí desde siempre, sino que es un concepto «con una historia» inesperada:

El concepto de simetría, tal como habitualmente se aplica en muchos ámbitos científicos, es completamente diferente al que tenía en la antigüedad y en la edad media, hasta los comienzos de la edad moderna¹⁸⁸.

La *συμμετρία* de los griegos, como la *symmetria*, la helenizante traducción latina transliterada (o la más castiza y habitual *congruentia*¹⁸⁹), significaba proporción, adecuación, armonía de las partes entre sí y con el conjunto. La concepción del mundo

¹⁸⁷ Marcel Mauss, «Divisions et proportions des divisions de la sociologie». Texte extrait de l'Année sociologique, Nouvelle série, n° 2, 1927, pp. 87 à 173 (Reproducido en línea: *version numérique par Jean-Marie Tremblay*, página 32). Esa observación de Mauss tiene como contrapartida que «solo quien se inclina humildemente ante la particularidad más menuda tiene abierto el camino de lo universal» (Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*. Madrid: Aguilar, 1970, página 6).

¹⁸⁸ Giora Hon & Bernard R. Goldstein, *From Summetria to Symmetry: The Making of a Revolutionary Scientific Concept*. New York: Springer, 2008, página 1: «the scientific concept of symmetry as we know it today is in fact modern —it is a 19th-century concept».

¹⁸⁹ El recurso al término latino más popular de *congruentia* facilita la comprensión de la diferencia radical entre el modo clásico de entender la simetría (como congruencia, siempre de las partes con el todo) y el modo contemporáneo (como invariabilidad o identidad entre las partes). Por ejemplo, en Plinio el Joven (*Epistulæ*, liber II, ep. 5, 11): «congruentia aequalitasque [membrorum]», la proporción y armonía de los miembros (donde *igualdad* es también proporción armónica).

que subyace a este concepto es la de la mutua imbricación del todo con las partes y de estas con el todo¹⁹⁰.

«Simetría es la conveniente correspondencia entre los miembros de la obra, y la armonía de cada una de sus partes con el todo»¹⁹¹, dice Vitruvio, pero la simetría todavía puede ser perfeccionada mediante la *euritmia*: «un gracioso aspecto y apariencia conveniente en la composición de los miembros del edificio»¹⁹². Para Vitruvio la simetría nace de la proporción o *analogía*, que es la «conmensuración de las partes y de los miembros de un edificio con todo el edificio mismo»¹⁹³. Hasta finales del siglo XVIII, a pesar de cierta tendencia progresiva hacia un reduccionismo, el significado de simetría en cualquier lengua estaba vinculado con el concepto de *analogía*. A partir de la obra de Legendre¹⁹⁴, el concepto de simetría se asocia al de *univocidad*. De modo que una lectura retrospectiva ingenua, que no tenga en cuenta que las palabras tienen una historia –y en ocasiones una historia traumática– conduce inexorablemente al error de atribuir a los antepasados ideas y motivaciones contemporáneas, que en ellos estaban completamente ausentes¹⁹⁵.

¹⁹⁰ La *συμμετρία* o armonía de las partes con el conjunto tuvo derivaciones como la fisiognómica o el arte de adivinar las virtudes y el destino de los hombres mediante la observación de la disposición más o menos armónica de las partes de su cuerpo. La cosmovisión holista afirmaba que el todo está, *quodammodo*, presente en cada fragmento. Lady Macbeth era de la misma persuasión: «Your face, my thane, is as a book, where men may read strange matters» (William Shakespeare, *Macbeth* 1.5.62-63). «Physiognomics is the discipline that seeks to detect from individuals' exterior features their character, disposition, or destiny» (Tamsyn S. Barton, *Power and Knowledge. Astrology, Physiognomies, and Medicine under the Roman Empire*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1984, página 95. Chapter 2: *Physiognomics: Voir, Savoir, Pouvoir*). El ánimo de este tipo de *teknés* no tiene nada que ver con nuestra idea de la exactitud, sino con las narrativas simbólicas que dotaban de sentido a la comunidad.

¹⁹¹ «It is significant that correspondence (*responsus*) here refers to a relation of the parts of the structure to the whole, and not between parts on the left and similar parts on the right with respect to some axis, as the modern concept suggests. Vitruvius defines symmetry as a special kind of property of an edifice in which the parts and the whole are related in a way that is designed to attain some value, aesthetic or practical: 'appropriate agreement' (*conveniens consensus*)» (Giora Hon & Bernard R. Goldstein, *From Summetria to Symmetry: The Making of a Revolutionary Scientific Concept*. New York: Springer, 2008, página 5).

¹⁹² M. Vitruvio Polión, *Los diez libros de arquitectura*. Madrid: Imprenta real, 1787. Páginas 10-11. Comenta el presbítero José Ortíz y Sanz, traductor de la obra: «Pero no porque un edificio sea simétrico será ya precisamente eurítmico, siendo diferentes los principios de que estas dos perfecciones dimanen. La simetría no se extiende a más que a proporcionar las partes con el todo y entre sí; de lo cual no resulta más que una correspondencia de miembros que es causa de la belleza; pero la euritmia sobreviene después a hacer más graciosa aquella misma belleza. No hay verdad más conocida y confesada de todos que la belleza se distingue mucho de la gracia y que no todo lo bello es gracioso; antes a cada paso encontramos la gracia bien lejos de la belleza y al contrario». Poco más adelante añade: «Póngase junto al Apolo de Belvedere uno de los mejores ídolos egipcios y se verá cuánto puede la euritmia sobre la simetría, o la gracia sobre la belleza. Suponiendo esta diferencia, decía Ovidio de Venus que a más de bella era muy graciosa: *multaque cum forma gratia mixta fuit*. Suetonio dijo de Nerón que antes era bello de rostro que gracioso: *vultu pulchro magis quam venusto*» (notas en página 10).

¹⁹³ M. Vitruvio Polión, *Los diez libros de arquitectura*. Madrid: Imprenta real, 1787. Página 58.

¹⁹⁴ *Éléments de géométrie* (1794).

¹⁹⁵ «The failure to notice this revolution has led to many historical misconceptions. Given the central role which the concept of symmetry plays in many domains today, it has often been assumed that it was equally available in the past. On this anachronistic account, ideas expressed by early thinkers are related to one another because we see them as related by means of this modern concept of symmetry. But they did not have access to our modern concept and did not recognize any such relation»; «Anachronisms then say more about the author who invokes them than about the object of the author's study; indeed, they have no explanatory value for understanding the past» (Giora Hon & Bernard R. Goldstein, *From*

La genealogía del concepto de simetría es importante por el carácter modélico de ese proceso de transformación de su significado, que ayuda a comprender el tránsito de una cosmovisión holista a una individualista. Cuando Yahvé estableció una asignación de territorios –la *propiedad* holista por antonomasia– lo hizo por linajes. Esos terrenos debían permanecer vinculados a cada tribu y dentro de ellas se realizó una distribución por estirpes o familias. Lo desconocemos todo sobre la forma concreta de esa distribución, pero no sobre el modo en el que las tribus, los clanes o las hordas de la edad de los metales –también los israelitas– concebían la relación con la tierra, que tenía una vinculación permanente con el grupo y solo accidentalmente estaba asignada a unos u otros de sus integrantes, siempre que este reparto preservara el fin del sustento de todos. Ese y no otro es el sentido del igualitarismo o de la simetría comunitaria, en la que el término de referencia no es el individuo como cualidad absoluta sino los individuos en relación entre sí y con el conjunto.

El término simetría muy tempranamente adoptó un sentido predominantemente técnico en terrenos como la geometría y la estética, pero el sentido originario estaba ligado al ideal de *καλὸς κάγαθός*, *kalós kagazós*, la vida hermosa y buena, en la que la proporción, la relación analógica entre las partes y el todo era la medida de la plenitud. El progresivo desplazamiento del protagonismo de la prudencia (Φρόνησις) hacia el de la conciencia (συνείδησις) como centro de la vida ética reproduce la misma dinámica racionalista: el tránsito desde la simetría analógica hasta la simetría invariable. Ese dinamismo conduce a la situación típicamente moderna que asocia la moral, a través de lo que Illich denominaba la *criminalización del pecado*, al cumplimiento o la transgresión de leyes. La simetría de *invariabilidad* domina la inteligencia moral moderna, para la que el pecado ya no es la infidelidad dentro de una relación de amistad, sino el hermano siamés de la pena: pena y pecado son dos imágenes simétricas respecto al eje de la immanentización de la existencia.

Una última observación en relación a la transmutación de la simetría de proporción en la simetría unívoca. La reducción de toda idea de «armonía» a pura «regularidad» en la edad moderna da inicio a una cadena fatídica de desequilibrios: Ante la asfixia moral y estética que genera ese *neoclasicismo* de la equidistancia entre los segmentos, de la invariabilidad de las relaciones entre las partes, de la exacta contabilidad moral de la casuística, quienes se rebelen frente a ese univocismo estético y ético en nombre del florecimiento de la vida no podrán echar mano ya de la vieja y olvidada idea de proporción analógica. La rebelión frente al maquinismo estético y ético, frente a su univocidad tétrica, no puede más que entregarse a la afirmación dionisiaca de la equívocidad, de la pulsión desmedida como fuero de la vida¹⁹⁶.

Propiedad, persona y fetichismo

El concepto de propiedad en tanto que título jurídico que asigna a un sujeto un derecho abstracto, autónomo y radical sobre una cosa no llega formarse, de una forma más o menos asimilable a la idea moderna, hasta el derecho romano de la época post clásica.

Summetria to Symmetry: The Making of a Revolutionary Scientific Concept. New York: Springer, 2008, páginas 28-29).

¹⁹⁶ «Toda teoría, querido amigo, es gris, pero el árbol dorado de la vida brota siempre verde» (Johann W. Goethe, *Fausto*).

Eso no quiere decir que hasta ese momento y fuera de esa tradición no existiese un tratamiento jurídico de la posesión privativa de los bienes¹⁹⁷. Lo que existía eran ordenaciones sociales prácticas asociadas a la visión religiosa de cada comunidad. En esas sociedades, de tipo holístico –en las que todo se concebía como interconectado entre sí y con el todo– no se había establecido una distinción neta del orden religioso y del socioeconómico ni la economía tenía un estatuto separado de la política y el culto¹⁹⁸. Durante todo el período ideal que delimita el Antiguo testamento, el *ethos* y más tarde la ley de Israel establecían, como en todas las sociedades arcaicas, un primado de las relaciones entre los hombres sobre las relaciones de estos con las cosas. Esas relaciones humanas estaban protegidas por unas garantías desconocidas e inauditas entre los pueblos vecinos.

Como sucede en todas las civilizaciones antiguas, el criterio de valor material en el antiguo Israel es dual: el valor de la tierra y de las edificaciones es diferente, y superior, al valor de todo lo demás. Para la mentalidad actual resulta difícil comprender que aquellos títulos sobre la tierra no eran propiamente propietarios. Constituían más bien un tipo privilegiado del arrendamiento o cesión de uso ilimitado. No hay que equivocarse en cuanto al sentido de las palabras: hay abundantes referencias bíblicas a compraventas, del mismo modo que el decálogo prohíbe el robo, pero si se quiere comprender el significado de esas acciones hay que tener presente que lo que se compra y vende es ese tipo de derecho estable de uso y no una todavía inconcebible nuda propiedad. Del mismo modo, la prohibición del robo o el hurto (principalmente de cosas muebles, pero también mediante el retranqueo de mojones en las lindes de las fincas¹⁹⁹) hay que entenderlo no como exaltación de una propiedad que no podía ni siquiera imaginarse teóricamente, sino como protección de sustento de cada uno de los titulares y, sobre todo, como condena de la codicia, de la ambición desmedida del goce de los bienes terrenales.

La propiedad como tal requiere de la aparición del concepto jurídico de persona, pero en su sentido moderno –como proyección del hombre sobre las cosas de las que es propietario– requiere además de un grado mayor de autonomización de las personas que integran la sociedad respecto del conjunto, lo que hemos llamado individualismo. En ninguna de sus fases, la cultura israelita anterior al Nuevo testamento alcanzó a desarrollar un concepto análogo al de persona.

Yahvé gobierna a los hombres principalmente mediante la definición de fines²⁰⁰. Las sucesivas prescripciones contextuales pueden decaer, pero los fines para los cuales se

¹⁹⁷ Como desarrollaré más adelante, ese proceso por el que la propiedad se vuelve cada vez más abstracta y autónoma era dependiente de la clarificación previa de otro concepto jurídico como es el de persona, algo que no sucede hasta el derecho romano de la época clásica (Cfr. Marcel Mauss, «Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de "moi" ». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXVIII, 1938, Londres).

¹⁹⁸ Loc cit. Louis Dumont, *Homo Aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid: Taurus, 1999. Página 17.

¹⁹⁹ Deut 19, 14: «No desplazarás los límites de la propiedad de tu vecino, los que han establecido los predecesores, en la herencia que recibirás cuando tomes posesión de la tierra que te da el Señor, tu Dios»; Deut 27, 17: «Maldito sea el que desplaza los límites de la propiedad de su vecino».

²⁰⁰ Y correlativa y subsidiariamente a través de límites. Algunos ejemplos de límites ordenados a la consecución de los fines de las alianzas: «Cuando siegues la mies en tu campo, si dejas olvidada una gavilla en el campo, no volverás a buscarla. Será para el forastero, el huérfano y la viuda, a fin de que Yahvé tu Dios te bendiga en todas tus empresas. Cuando varees tus olivos, no harás rebusco: será para el forastero, el huérfano y la viuda. Cuando vendimies tu viña, no harás rebusco: será para el forastero, el huérfano y la viuda.

habían instituido permanecen. El horizonte práctico que se abre a los hombres está dirigido a que ellos, por ellos mismos, articulen su convivencia. Las instituciones que los hombres inventen serán o no legítimas en función de que acerquen u obstaculicen la realización de esos fines. Lo que denominamos actualmente propiedad, pensando en un derecho radical –*utendi, fruendi et abutendi*–, que tiene origen romano, no es reconocible en las formas jurídicas del antiguo Israel. El derecho de propiedad en abstracto no existe. Lo que existen son multitud de expresiones jurídicas –diferentes manojos de derechos sobre las cosas– que se modulan, según los diferentes contextos. Habrá que estar al caso concreto para determinar si una u otra de esas formulaciones jurídicas es o no compatible con el *Ethos* bíblico de las alianzas y de la Ley, en función de que respete su realización. En cualquier caso, así expresado, la hipotética naturalidad de la propiedad es un problema típicamente moderno y específicamente contemporáneo. Que hoy esté generalmente olvidado no mengua su signo *reciente*.

El planteamiento típico del *Ethos* bíblico en relación con la posesión de los bienes es la insistencia en su carácter potencialmente idolátrico. O mejor, del carácter ambivalente de toda posesión: una bendición y un peligro, indisociables entre sí, una apertura a la lógica de la solidaridad entre las criaturas convive con la tentación de su *autonomización* auto-referencial.

La pretensión de dotar de legitimidad a ese modo autónomo por el que los individuos pueden disponer de los bienes sin referencia al conjunto –es decir, el itinerario que conduce hacia la *invención* de la propiedad como instituto jurídico individualista– es presentada como una tentación fetichista²⁰¹. El fetichismo de la propiedad sería una tentación religiosa mediante la cual se conserva la retórica del culto a Yahvé al tiempo que se instrumentaliza a los otros hombres y a la creación (sacrificio al fetiche). Ese carácter de tentación sacrificial que encierra la posesión individualista está representado con gran elocuencia en el relato del capítulo del episodio de Ajab y la viña de Nabot:

Nabot, de Yizreel, tenía una viña junto al palacio de Ajab, rey de Samaría. Ajab habló a Nabot y le dijo: ‘Dame tu viña para que pueda tener un huerto ajardinado, pues está pegando a mi casa; yo te daré a cambio una viña mejor, o si te parece bien te daré su precio en plata’. Respondió Nabot a Ajab: ‘Que Yahvé me libre de cederte la herencia de mis padres’.

Ajab se fue a su casa triste e irritado por la respuesta de Nabot de Yizreel [...] Jezabel, su mujer, se le acercó y le dijo: ‘¿Qué pasa que estás entristecido y no

la viuda. Te acordarás de que fuiste esclavo en el país de Egipto. Por eso te mando hacer esto». (Dt 24, 19-22); «Cuando cosechéis la mies de vuestra tierra, no siegues hasta el mismo orillo de tu campo, ni espigues los restos de tu mies. No harás rebusco de tu viña, ni recogerás de tu huerto los frutos caídos; los dejarás para el pobre y el forastero. Yo, Yahvé, vuestro Dios». (Lv 19,9-10); «Cuando cosechéis las mieses de vuestra tierra, no siegues hasta el mismo orillo de tu campo, ni espigues los restos de tu mies; los dejarás para el pobre y para el forastero. Yo, Yahvé, vuestro Dios». (Lv 23, 22); «El tercer año, el año del diezmo, cuando tomes la décima parte de tus cosechas y se la des al levita, al extranjero, al huérfano y a la viuda, a fin de que ellos puedan comer en tus ciudades hasta saciarse, dirás en presencia del Señor, tu Dios: ‘Yo saqué de mi casa lo que debía ser consagrado, y se lo di al levita, al extranjero, al huérfano y a la viuda, conforme al mandamiento que tú me diste, sin quebrantar ni olvidar ninguno de tus preceptos’» (Dt 26, 12-13).

²⁰¹ Es indudable el origen teológico de la metáfora marxiana del fetichismo de la mercancía (Cfr. Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*. Estella: Verbo divino, 1993).

comes alimento alguno?’ Él le respondió: ‘Hablé con Nabot de Yizreel y le propuse: ‘Dame tu viña por su valor en plata, o, si lo prefieres, te daré otra viña a cambio’, y me respondió: ‘No te cederé mi viña’. Jezabel, su mujer, le replicó: ‘¡Ya es hora de que ejerzas el poder regio en Israel! Álzate, come y se te alegrará el ánimo. Yo me encargo de darte la viña de Nabot de Yizreel’. Escribió cartas con el nombre de Ajab y las selló con su sello, y las envió a los ancianos y notables que vivían junto a Nabot. En las cartas escribió lo siguiente: Proclamad un ayuno y sentad a Nabot al frente de la asamblea. Sentad frente a él a dos hombres hijos del diablo, que testifiquen contra él diciendo: ‘Tú has maldecido a Dios y al rey’. Entonces lo sacaréis fuera y lo lapidaréis hasta que muera.

Los hombres de la ciudad, los ancianos y notables que vivían junto a Nabot en su ciudad, hicieron tal como Jezabel les ordenó según lo escrito en las cartas que les había remitido.

Proclamaron un ayuno y sentaron a Nabot al frente de la asamblea. Llegaron los dos hombres hijos del diablo, se sentaron frente a él y testificaron contra él diciendo: ‘Nabot ha maldecido a Dios y al rey’. Lo sacaron fuera de la ciudad y lo lapidaron a pedradas hasta que murió.

Enviaron a decir a Jezabel: ‘Nabot ha sido lapidado y ha muerto’. En cuanto Jezabel oyó que Nabot había sido lapidado y muerto, dijo a Ajab: ‘Álzate y toma posesión de la viña de Nabot, el de Yizreel, que se negó a dártela por su valor en plata, pues Nabot ya no está vivo, ha muerto’. Apenas oyó Ajab que Nabot había muerto, se levantó y bajó a la viña de Nabot, el de Yizreel, para tomar posesión de ella.

La palabra de Yahvé llegó entonces a Elías tesbita diciendo: ‘Álzate, baja al encuentro de Ajab, rey de Israel, que está en Samaría. Se encuentra ahora en la viña de Nabot, a donde ha bajado para tomar posesión de ella. Le hablarás diciendo: Así habla Yahvé: ¿Has asesinado y pretendes tomar posesión? Por esto, así habla Yahvé: En el mismo lugar donde los perros han lamido la sangre de Nabot, lamerán los perros también tu propia sangre (1Re 21, 1-20).

La redacción de este texto es muy anterior a la del Levítico («La tierra no podrá venderse definitivamente porque la tierra es mía». Lv 25, 23). En él se contraponen frontalmente dos concepciones israelitas del derecho de posesión, y dos formas irreconciliables de entender la organización política. Nabot no experimenta el fetichismo de la mercancía, no se detiene a considerar si la oferta que le hace Ajab es lucrativa o ventajosa económicamente. Esas consideraciones son extemporáneas, no tienen cabida para él. Nabot es consciente de que no tiene derecho a renunciar por un cálculo individualista al título por el que posee su viña. La viña es para él *el suelo que Yahvé, su dueño, entregó a sus padres* (como aparece repetidas veces en la *súplica de Salomón*: 1Re 8, 22-53). La idea que Ajab y Jezabel tienen de la posesión, en cambio, es la del derecho de disposición y de disfrute radicalmente individual, cuya articulación social se produce mediante el fatalismo de la oferta y de la demanda: se trata de hacer una oferta que Nabot no pueda rechazar. Paralelamente, el concepto del poder que tiene Ajab, que está fascinado por la idea pagana de fuerza despótica (la propia de las sociedades que rodean los reinos de Canaán, tal como lo concibe su mujer, la princesa fenicia Jezabel) se contrapone a la autonomía igualitaria, a la anarquía divinamente supervisada que, en forma de *ethos* ideal, subsistía todavía bajo las monarquías israelitas como un sustrato

tradicional. De los relatos *ethopoiéticos* del Antiguo testamento se desprende que la propiedad (o la concupiscencia de una posesión individualista, antes de que la institución llegue a materializarse) no es más que el reverso del poder despótico²⁰².

La distinción neta entre un orden natural y uno sobrenatural es completamente desconocida en el Antiguo testamento. El *ethos* bíblico se afirma mediante la enseñanza de la creación y de las consecuencias de la creaturalidad: la inconcebible *sodalidad*²⁰³ que el acto de la creación establece entre todo lo creado entre sí y con Yahvé. El hombre es tierra y las alianzas se establecen sobre el trasfondo de la solidaridad, terrena, de la creación²⁰⁴.

Aparte de la creación misma, la alianza de Noé (Ge 9, 12 y 12), alianza de Yahvé con los hombres y con todos los seres vivos –alianza con la tierra–, instauro el horizonte insuperable, inderogable de todo pacto de Dios con los hombres. La reciprocidad que espera Yahvé en la *sodalidad* que ha establecido con los hombres es la corresponsabilidad por la suerte del otro, que es como tú²⁰⁵. De manera ejemplar, la corresponsabilidad por el «extranjero, el huérfano y la viuda»²⁰⁶, que encarnan la debilidad y la impotencia y que hacen presente de modo paradigmático a Yahvé.

El lugar de la relación con Yahvé según el *ethos* del Antiguo testamento es, pues, la creación. Todo se juega en cómo se observa esa *comunalidad creatural*. Los profetas insisten en que no es posible establecer otra relación directa con Yahvé más que la que pasa por la *mimesis*, la presencia de Yahvé en su obra, por *cómo se trata* su obra. La

²⁰² «El taciturno Ajab es abordado por su esposa, Jezabel, con una de las preguntas más elocuentes de las que guardamos memoria: ‘¿Así gobiernas Israel?’ Con ella implicaba que los poderosos deberían poder determinar los derechos de propiedad» (M. Douglas Meeks, *God the Economist*. Minneapolis: Fortress Press, 1989, página 102).

²⁰³ *Sodalitas*: camaradería, hermandad, confraternidad, estrecha colaboración.

²⁰⁴ Los sucesivos *ethos* en los que se irá plasmando esa visión se moverán casi siempre en la dirección de olvidar esa comunalidad radical entre todo lo creado, lo que Jean Giono llamaba «el canto del mundo». Paradójicamente, Giono expresaba en este punto una percepción idéntica a la del *ethos* bíblico cuando dirigía su diatriba contra dos mil años de cultura cristiana que despoja a la creación de su protagonismo: «No hay que aislar al personaje-hombre [...] sino mostrarlo tal y como es, es decir, atravesado, embebido, cargado e iluminado por los efluvios y las influencias del canto del mundo [...] No se puede aislar al hombre. No está aislado. El rostro de la tierra está en su corazón» (Jean Giono, *La soledad de la compasión*. Barcelona: Elba, 2013. Página 153). En otro lugar dice que los seres humanos necesitamos la compañía de las cosas que no son humanas» y que hay que mantenerse lejos de cualquiera que no experimente esa necesidad (página 129).

²⁰⁵ El otro como *imago Dei*, como *icon vera* (verdadera imagen de Dios) es el fondo del mandato de amar al prójimo que es uno como tú, una criatura de Yahvé en la que habita su imagen. Quizás la expresión más elocuente sea la exclamación de Jacob (figura del pueblo elegido) al reconciliarse con su hermano Esaú (figura de los edomitas y en general de la gentilidad). La elección del hermano menor no supone la exclusión del mayor, sino la enfatización de la gratuidad de esa bendición que está destinada a todos. Jacob dice al *postergado* Esaú: «Al ver tu rostro he visto el rostro de Dios» (Gen 33, 10).

²⁰⁶ Es una imagen que aparece insistentemente. Por ejemplo: Deut 26, 13 («Y dirás delante de Yahvé tu Dios: He sacado lo consagrado de mi casa, y también lo he dado al levita, al extranjero, al huérfano y a la viuda, conforme a todo lo que me has mandado»); Is 1, 17 («aprended a hacer el bien; buscad el juicio, restituid al agraviado, haced justicia al huérfano, amparad a la viuda»); Jer 22, 3 («Así ha dicho Yahvé: Haced juicio y justicia, y librad al oprimido de mano del opresor, y no engañéis ni robéis al extranjero, ni al huérfano ni a la viuda, ni derramáis sangre inocente en este lugar»); Mal 3, 5 («Y vendré a vosotros para juicio; y seré pronto testigo contra los hechiceros y adúlteros, contra los que juran mentira, y los que defraudan en su salario al jornalero, a la viuda y al huérfano, y los que hacen injusticia al extranjero, no teniendo temor de mí, dice Yahvé de los ejércitos»); igualmente en Ex 22, 22; Deut 10, 18; Deut 14, 29; Deut 16, 11; Deut 16, 14; Deut 24, 17; Deut 24, 19-21; Deut 26, 12; Deut 27, 19; Sal 146, 9; Ez 22, 7; Zac 7, 10; Jer 7, 6; Is 1, 23; Job 29, 12; Job 31, 17.

relación fiel con Yahvé —el cumplimiento de la parte de los hombres en las alianzas— es la relación adecuada, simétrica con la creación. Hacer justicia al pobre y al desvalido es conocer a Yahvé (Jer 22, 16).

El versículo 23 del capítulo 25 del Levítico es la referencia definitiva del Antiguo testamento en materia de *propiedad* de bienes raíces: la soberanía propietaria, la pertenencia radical de toda la tierra corresponde solo a Yahvé. El derecho de uso y disfrute de los bienes podrá ser lo amplio y diversificado que la industria humana conciba²⁰⁷, pero no hasta reclamar esa soberanía radical desligada de toda regla común. No existe una idea pura y única de *propiedad*, por lo que en cada caso habrá que especificar su contenido para saber de qué estamos hablando y, en este contexto, para conocer su compatibilidad con el *ethos* del Antiguo testamento.

Por último, no se daría una idea cabal del sentido de la posesión en el Antiguo testamento si se lo desligara del sentido del tiempo. La fugacidad y brevedad del tiempo que pasa el hombre sobre la tierra, del ciclo entre haber sido hecho de tierra y regresar a ella, establece un límite para todas las ambiciones de los hombres. El sentido idolátrico que esconde una intensificación de la posesión hasta dotarla de una autonomía individualista incluye la pretensión de proporcionar una cierta huida del tiempo, el espejismo de la permanencia y de la inmortalidad. El ídolo tiene un carácter religioso invertido. Eso explica también la importancia que para comprender las posibilidades de la posesión dentro del *ethos* bíblico sea imprescindible adentrarse en la lógica inmanente de una cierta política sagrada del tiempo: el sábado y sus desarrollos en el año sabático y el año jubilar. Como señala Erri de Luca, la *ritmificación* del tiempo sagrado no tiene una lógica meramente festiva o de provisión del reposo físico. Encierra una clave teopolítica decisiva:

El sábado es de la tierra y te viene dado en tanto que titular de derechos sobre ella. También es dado al mismo tiempo a todos aquellos que no poseen el suelo. Sábado trata pues de igualdad entre propietarios y proletarios, los que sólo poseen su fuerza de trabajo. No se trata de un día de carnaval, sino anticipo de un mundo por venir»²⁰⁸.

Concluyo este capítulo con una cita de Hermann Cohen que acerca más a la paradoja del tiempo y la posesión en la dispensación del Antiguo testamento. Como observa Cohen, nuestra forma de entender la religiosidad está íntimamente ligada a una idea de santificación del orden establecido, particularmente garantizado por la sacralidad de la propiedad privada. El *ethos* bíblico, sin embargo, permanecerá siempre como una predicación de «la libertad de los que viven subyugados por la necesidad»:

Todas estas leyes [se refiere a los años sabáticos y jubilares] que, como vemos, forman un conjunto cerrado, se caracterizan por la violación de la santidad de la propiedad individual, en homenaje a la igualdad social. ¿Es esto verdadera religión? ¿O es que acaso, en este punto, la Biblia se pone en contra de la

²⁰⁷ La forma concreta en la que cada momento y cada grupo humano regula la distribución de los bienes Yahvé la confía a la industria y al genio de los hombres: «El hizo al hombre en el principio y lo dejó librado a su propio albedrío» (Ecl, 15, 14). La regla invariable con la que se puede valorar cada una de esas formas está constituida por los fines de simetría con el conjunto.

²⁰⁸ Erri de Luca, *La urgencia de la libertad*. Pág. 31.

religión? ¡Extraña ironía! Todas las veces que estos pensamientos bíblicos resurgen en la historia [...], oímos quejarse a los creyentes de que la libertad bíblica es interpretada demasiado materialmente. Y así levantan testimonios contra los profetas, los que, sin embargo, no desaparecerán de entre los hombres, y seguirán predicando la salvación de los pobres y la libertad de los que viven subyugados por la necesidad²⁰⁹.

²⁰⁹ Hermann Cohen, «El sábado. Su significación histórico-cultural». En *Enrique Heine y el judaísmo*. Buenos Aires: Sociedad hebraica argentina, 1946. Pág. 95-96.

Capítulo 4

El *ethos* de la posesión en el Nuevo testamento y en el cristianismo primitivo

Entre el *ethos* veterotestamentario sobre las posesiones y el del Nuevo testamento hay una continuidad. Eso no significa que el mensaje de Jesús no implique nuevas modulaciones de ese *ethos* propio de las alianzas originarias, pero se trata de un afinamiento, de una concreción o de una explicitación que solo se entiende desde dentro de la visión de la Toráh. El punto de partida a partir del cual se construye la visión evangélica es pues el *ethos* veterotestamentario: no existe un derecho radicalmente autónomo sobre las cosas y los derechos sobre las cosas están en relación con el conjunto. Esa continuidad justifica haber comenzado por la visión de la posesión en el Antiguo testamento para lograr una comprensión cabal del mensaje de Jesús en ese terreno. El *ethos* neotestamentario sobre la posesión es la interpretación de esa visión integrada a la luz del tiempo mesiánico que inaugura Jesús.

En consonancia con el objeto de filosofía práctica, propio de esta investigación, el *ethos* evangélico sobre la posesión está formado por el conjunto de la doctrina sobre las posesiones recogida en todos los libros del Nuevo testamento, no solo en los cuatro evangelios.

Una lectura tipológica de la Escritura

La constitución dogmática *Lumen gentium* declara, con expresiva y sugerente imagen, que la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica²¹⁰. El cristianismo, antes de serlo²¹¹, desde su mismo comienzo en la predicación de Jesús, no vacila en reconocer –como lo hace el autor de la epístola a los Hebreos– que Dios había hablado antiguamente, por medio de los profetas, «en muchas ocasiones y de diversas maneras» antes de hacerlo en su propio hijo en el tiempo del final²¹². San Agustín, señalando la continuidad mística entre ambos testamentos, dice que «lo que yacía oculto en el Antiguo testamento, en el Nuevo queda desvelado»²¹³. En la Iglesia, pues, se materializa un doble misterio de

²¹⁰ Concilio Vaticano II, constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*. Cap I, § 8: «Esta es la única Iglesia de Cristo, que en el Símbolo confesamos como una, santa, católica y apostólica, y que nuestro Salvador, después de su resurrección, encomendó a Pedro para que la apacentara (*Jn* 21,17), confiándole a él y a los demás Apóstoles su difusión y gobierno (*Mt* 28,18 ss), y la erigió perpetuamente como columna y fundamento de la verdad (*1 Tm* 3,15). Esta Iglesia, establecida y organizada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él si bien fuera de su estructura se encuentren muchos elementos de santidad y verdad que, como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica»; cfr. Congregación para la doctrina de la fe. *Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia* (29 de junio de 2007): «En la Constitución dogmática *Lumen gentium* 8 la subsistencia es esta perenne continuidad histórica y la permanencia de todos los elementos instituidos por Cristo en la Iglesia católica, en la cual, concretamente, se encuentra la Iglesia de Cristo en esta tierra» (de la respuesta a la segunda pregunta). Sobre esta relación de *subsistencia «in»* volveré más adelante, en relación con el *como si no paulino* (*vid.* Giorgio Agamben, *El tiempo que resta*).

²¹¹ «Y fue en Antioquía donde por primera vez los discípulos recibieron el nombre de ‘cristianos’» (*Hch* 11, 26). Hasta ese momento los creyentes se conocían como *discípulos* de Jesús Mesías, formaban la *ekklesia* (reunión) de los discípulos.

²¹² *Hb* 1, 1-2.

²¹³ «*Loquere tu nobis, et non loquatur ad nos Deus, ne quando moriamur*. Multum et solide significatur, ad Vetus Testamentum timorem potius pertinere, sicut ad Novum dilectionem: quamquam et in Vetere Novum lateat, et in Novo Vetus pateat. Quomodo autem tali populo tribuatur videre vocem Dei, si hoc accipiendum est intellegere, cum sibi loqui Deum timeant ne moriantur, non satis elucet» (Agustín de

subsistencia: el viejo Israel subsiste en la Iglesia –la *ekklesía*, reunión– de los discípulos del Mesías Jesús, y en la Iglesia católica subsiste la *ekklesía* mesiánica. *Subsistir* en no es meramente ser. Esa subsistencia implica una matización relativa a lo que continúa y lo que queda suspendido, o quizás nuevamente oculto. Dejando a un lado, por ahora, ese asunto, lo que aquí es de la mayor importancia es que la Iglesia, y antes Jesús mismo, reconoce y se siente vinculada por la autoridad de los textos del Antiguo testamento. La Iglesia tiene todo el canon del Antiguo testamento como Palabra de Dios. La prerrogativa que reclama para sí el magisterio eclesiástico no significa un poder de añadir o extender enseñanzas no recogidas en la Biblia, sino de explicitarlas, de actualizar lo que en ellas es virtual, oscuro o latente.

El Catecismo de la Iglesia católica enseña (nº 123) que «Los cristianos veneran el Antiguo Testamento como verdadera Palabra de Dios. La Iglesia ha rechazado siempre vigorosamente la idea de prescindir del Antiguo testamento so pretexto de que el Nuevo lo habría hecho caduco». El principal nexo interpretativo entre ambos testamentos es, pues, la llamada tipología²¹⁴. Según el teólogo canadiense Joseph Cahill, la tipología es

un modo particular de la más amplia categoría de la interpretación, uno en el que un acontecimiento, una persona, una situación o una cosa presente sugieren una semejanza con un acontecimiento, una persona, una situación o una cosa del pasado²¹⁵.

Según Northrop Frye, la Biblia entera está estructurada tipológicamente desde el punto de vista hermenéutico: «De modo que la tipología no es solo un modo cristiano de mirar la historia, sino también un principio que ordena la Biblia cristiana»²¹⁶. Se puede decir que la tipología es un modo con el que la inteligencia, haciendo uso de la imaginación, contempla la historia y los procesos históricos. Esa manera de mirar descansa sobre la convicción de que Dios habla y actúa en la historia mediante un poder creativo que llega hasta los últimos detalles de los acontecimientos y es precisamente la convicción de que todo está ordenado por ese poder la que fundamenta la posibilidad de poner en relación un hecho histórico con otro con el propósito de penetrar más profundamente en esos hechos, iluminándolos entre sí²¹⁷. Metodológicamente, la tipología establece relaciones entre una figura histórica precedente (*typos*) que, imaginativamente, prefigura, anticipa

Hipona, *Cuestiones sobre el Heptateuco*, libro II, 73). Agustín añade que no le queda suficientemente claro cómo podía ser aquello de que los antiguos israelitas lograran entender la voz de un Dios del que temían recibir la muerte.

²¹⁴ *Catecismo de la Iglesia católica* (nº 130): «La tipología significa un dinamismo que se orienta al cumplimiento del plan divino cuando ‘Dios sea todo en todo’ (1 Co 15, 28)».

²¹⁵ «Cahill’s definition is: ‘Typology [...] is but one specific mode of the larger category of interpretation, one in which a present event, person, situation, or thing suggest a like-ness to an event, person, situation, or thing of the past’» (Tibor Fabini, «Typology: Pros and Cons in Biblical Hermeneutics and Literary Criticism (from Leonhard Goppelt to Northrop Frye)», RILCE 25.1 (2009) página 145).

²¹⁶ «[...] the Bible is a typologically structured hermeneutical book. Thus, typology is not only a Christian view of history but also a principle that orders the Christian Bible. The writers of Scripture did not ‘invent’ typology but rather discovered a pattern that was present in history by the creative will of God. However, new meanings were also generated by typology» (Fabini, *ibid*).

²¹⁷ «For Cahill typology is ‘basically an imaginative vision of history and historical process ultimately grounded on the conviction of a creative power of God who speaks and acts’ [...] This idea of promise and fulfillment ‘reminds the reader that typology is not an exegetical method but rather the result of a conviction that salvation had taken place in the end-time through Jesus Christ’» (Fabini, *ibid*).

o anuncia otra figura histórica posterior (*antitypos*) que lleva a un grado pleno lo prefigurado por el *typos*²¹⁸.

La lectura tipológica tiene que ver también con la continuidad de los episodios en los que en el Antiguo testamento se encarna el *ethos* de la posesión, con las posibilidades y los riesgos que conlleva toda posesión. Los autores del Nuevo testamento tienen presente que en los *typos* veterotestamentarios se manifiesta una enseñanza que sigue vigente, que se completa y se explicita en el *antitypos* mesiánico. De modo que no se puede plantear una interpretación del *ethos* mesiánico del Nuevo testamento al margen, prescindiendo, de lo que hemos visto que sobre la posesión se predica en el viejo testamento.

«Porque la tierra es mía»

La propiedad como institución no es directamente objeto de consideración para el *ethos* del Antiguo testamento y tampoco lo será del Nuevo testamento. La mentalidad hebrea de la época de Jesús sigue penetrada por una concepción –literal y metafórica– de que todo lo creado pertenece en un sentido estricto a Yahvé²¹⁹, que tan solo cede el uso a los hombres. En realidad, la conformación de la mentalidad hebrea que reconoce que Yahvé es señor directo y universal de todo tiene un origen previo a la reivindicación que el mismo Yahvé hace, sin ambages, en la advertencia de Levítico 25, 23: «La tierra no podrá venderse definitivamente, porque la tierra es mía y vosotros sois extranjeros y colonos míos». La narración principal, la *mythopoiesis* que fundamenta la comprensión israelita del dominio universal y concreto de Dios sobre todas las cosas se encuentra el relato de la creación. La conclusión de que el hombre no podía ser dueño a perpetuidad ni radical de las cosas no la extraen los judíos en primera instancia de una norma positiva (mediante la que Yahvé se reservara para sí mismo esa soberanía radical) que así lo prohibía y que asignaba a los hombres exclusivamente un derecho subalterno de uso. Esas normas son una consecuencia, un desarrollo. Mucho antes de ser una prohibición jurídica la propiedad humana absoluta ya era una contradicción real y ética para los hijos de Israel.

Yahvé lo ha creado todo, por lo que entre las cosas y Dios se establece una conexión íntima de dependencia que no puede ser eclipsada por ninguna práctica ni ninguna

²¹⁸ «the characteristic elements of typology are: (1). “Historical realism” which means that the signified, not like in the case of the allegory, does not destroy the historical reality of the signifier. Moses, Josuah, David were types of Christ as historical figures. (2) The basis of correspondence between the type and the antitype is similarity, there is a metaphysical connection brought about by a kind of “homology”. (3) The relationship between the shadow and reality is that of prefiguration and fulfillment. The figures or types are only the imitations of truth, the fulfillment is the truth itself (*veritas ipsa*). This is why the Church Fathers suggested that the figures are to be fulfilled (*figuram implere*). The fulfilled type is the antitype, which is a *forma perfectior* while the type is only a *forma inferior*. The antitype is a “recapitulation” but this recapitulation is not a mere “repetition” but rather a “completion”, “consum- mation” or “fulfillment” of the original. (4) There should be divine resonance and christocentric correspondence of the type and the antitype within the Biblical theology of history. This notion involves the idea of the unity of the Bible, the idea of a progressive revelation in salvation history and the centrality of Christ: “just as the Old Testament is a shadow of the New, the New Testament is in turn shadow of the kingdom to come at the end of the world” (48). This means that the “radical openness towards the future” of the Old Testament also survives in the New» (Tibor Fabini, «Typology: Pros and Cons in Biblical Hermeneutics and Literary Criticism (from Leonhard Goppelt to Northrop Frye)», *RILCE* 25.1 (2009) páginas 149-150).

²¹⁹ Por ejemplo, «Todo esto [el cielo y la tierra] lo hizo mi mano y todo me pertenece» (Is 66, 2). Cfr Ex 9, 29; Ex 19, 5; Deut 10, 14; Job 41, 11; Sal 50, 12; Sal 89, 11.

institución social posterior. Dios es dueño porque es creador, o mejor, es dueño en el sentido de que es creador y conservador en el ser. Esa inconcebible e inexpressable relación de dependencia de cada cosa respecto de Yahvé, se manifiesta en la Biblia con el determinante posesivo «mío»: «Porque la tierra es mía». El determinante «mío» expresa una conexión o asociación preferente, especial, entre un sujeto y una cosa (o una persona), relación por la que una cosa o una persona «es» de alguien. Pero ese «ser de alguien» tiene un arco de significados posibles muy amplio, que incluye el parentesco (los «míos»), la simpatía («los nuestros»), la pertenencia propietaria («mí» coche) o cualquier tipo de relación privativa («mi turno»). Lo que dice Yahvé es que la tierra es «suya», no que Él sea propietario. Es mucho más «suya» que si fuera de su «propiedad». Por sí sola, esa relación de exclusividad priva de fundamento al tipo de relación propietaria de los hombres con las cosas («sois extranjeros y huéspedes» respecto de las cosas).

El hecho de que Yahvé prohíba la propiedad en sentido radical significa que el autor sagrado tiene conocimiento de algún tipo de institución semejante, aunque hablar aquí de propiedad sea un anacronismo. Ese tipo de instituciones, propietarias en un sentido lato, no son consideradas por la Biblia atentatorias contra un inexistente derecho de propiedad divino sobre las cosas, sino, de forma más radical, ofensivas contra la relación creatural que Dios mantiene con todo lo existente. Sobre esas instituciones pesa, pues, un rechazo que no es primariamente jurídico (como suplantación de un mejor derecho), sino religioso: son constitutivamente idolátricas. Sobre esto volveré más adelante.

No es que, como se ha visto más arriba, la concupiscencia de los bienes materiales fuera ni mucho menos desconocida para los judíos del Antiguo testamento. Todo lo contrario. Pero esa ambición, incluso cuando llegaba a estar normalizada por ciertas prácticas legales o políticas, nunca pudo pretender tener una radical legitimación ética ni racional.

Un año de gracia sin término

Como señala Ulrich Duchrow, la enseñanza de Jesús de Nazaret está vinculada con las grandes tradiciones de Israel: profética, legal y apocalíptica. Sin embargo, Jesús transforma desde dentro las formas recibidas de esas tradiciones: el *antitypos* explicita lo figurado en el *typos*, siendo al mismo tiempo su culminación y su superación. Jesús se presenta a él mismo como el fin de la ley y, dado que el ser de los medios está todo ordenado a la consecución del fin, declara que la literalidad de la ley se cumple en él: un cumplimiento que, al mismo tiempo que la realiza la supera²²⁰. Se cumple, hasta la última iota, con el comienzo del Reino de Dios, mientras que los viejos preceptos

²²⁰ Ha habido y sigue habiendo gran controversia sobre el significado de la doctrina de Jesús sobre la Ley. Hay, sin embargo, puntos que están lo suficientemente claros, como la simultánea reverencia que Jesús muestra frente a la ley y su libertad frente a ella. Mt 5, 17-19 ha dado pie a quienes afirman que Jesús mantiene rigurosamente la vigencia de la Ley: «No penséis que he venido para abolir la Ley o los Profetas: yo no he venido a abolir, sino a dar cumplimiento. Os aseguro que no desaparecerá ni una ‘i’ ni una coma de la Ley, antes que desaparezcan el cielo y la tierra, hasta que todo se realice. El que no cumpla el más pequeño de estos mandamientos, y enseñe a los otros a hacer lo mismo, será considerado el menor en el Reino de los Cielos. En cambio, el que los cumpla y enseñe, será considerado grande en el Reino de los Cielos». Sin embargo, en los versículos siguientes se dedica a dar ejemplos de cómo ese cumplimiento – sin que misteriosamente signifique que deje de cumplirse la ley– se aparta de la literalidad de los antiguos preceptos. La consideración de conjunto de los evangelios no deja lugar a duda: Jesús afirma el fin de la Ley pero inaugura un tiempo –el tiempo final– en el que los alcanzados por el mensaje mesiánico habrán de ser la ley para ellos mismos: «La Ley y los Profetas llegan hasta Juan. Desde entonces se proclama el Reino de Dios, y todos tienen que esforzarse para entrar en él» (Lc 16, 16).

instrumentales quedan, paradójicamente, nulificados desde dentro: «El sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado [...] el hijo del hombre es dueño también del sábado» (Mc 2, 27-28). La ley y los profetas llegan hasta Juan el Bautista. A partir de entonces se proclama la llegada del Reino de Dios. El Reino cumple el fin de la ley entera mientras la declara superada en sus preceptos: los que entran en el Reino de Dios se hacen ley para sí mismos.

El carácter paradójico de la misión de Jesús se pone de manifiesto programáticamente desde la inauguración de su vida pública. El capítulo 4 del evangelio de Marcos relata el comienzo del ministerio público de Jesús, en su propio pueblo, en Nazaret:

el sábado entró como de costumbre en la sinagoga y se levantó para hacer la lectura. Le presentaron el libro del profeta Isaías y, abriéndolo, encontró el pasaje donde estaba escrito: El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha consagrado por la unción. El me envió a llevar la Buena Noticia a los pobres, a anunciar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, a dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor. Jesús cerró el Libro, lo devolvió al ayudante y se sentó. Todos en la sinagoga tenían los ojos fijos en él. Entonces comenzó a decirles: ‘Hoy se ha cumplido este pasaje de la Escritura que acabáis de oír’ (vv. 16-21).

La reveladora reacción de sus paisanos al escuchar estas palabras nos pone tras la pista de la excepcional importancia del episodio. Jesús ha leído el capítulo 61 de Isaías, un extenso pasaje especialmente significativo de la mesianidad para Israel. Un pasaje que cualquier hebreo piadoso conocía prácticamente de memoria²²¹. Esa esperanza de Israel se cumple en Jesús. En concreto, en los fragmentos del profeta que el evangelista pone en boca de Jesús, Isaías está hablando de la regeneración que trae un año jubilar y, en sentido más amplio, de las prescripciones de liberación periódica: el *Shabbat*, el *Shemitá*, el Jubileo y, especialmente, la remisión del septenio.

Al cabo de cada siete años, harás una remisión. La remisión consiste en lo siguiente: Todo acreedor condonará a su prójimo el préstamo que le haya concedido. No hará ninguna demanda a su prójimo –es decir, a su hermano– porque se ha proclamado una remisión en homenaje al Señor (Deut 15, 1-2).

A esta lógica de liberación periódica la podemos denominar sintéticamente «jubilar», a condición de que no la limitemos a este tipo de años de redención. Años de gracia son tanto el sabático, el jubilar o el del septenio y todos ellos actualizan el *ethos* del *shabbat*. Estos jubileos restituyen el orden divino –un orden material y liberador– de las cosas, que el hombre ha desbarajustado durante el tiempo intermedio. El profeta dice y Jesús se atribuye («hoy se cumple esto que acabáis de oír») que Yahvé le ha enviado a llevar la buena noticia (evangelio) a los pobres, a proclamar la liberación de los cautivos, la

²²¹ Un pasaje, por cierto, que culmina en los últimos versículos del capítulo 66, con el que termina el libro de Isaías, y uno de los lugares de la Escritura en el que más claramente se afirma el carácter universal de la vocación de Yahvé. Esa llamada comienza pedagógicamente y preparatoriamente con una porción que Él se reserva (Israel), pero no termina en el pueblo elegido, sino que tiene como fin un designio feliz para todos los pueblos: «Entonces, yo mismo vendré a reunir a todas las naciones y a todas las lenguas, y ellas vendrán y verán mi gloria» (v. 18).

libertad de los prisioneros, lo que significa proclamar un paradigmático «año de gracia del Señor», sin más especificación. Lucas omite una proposición del versículo que contiene esa enumeración, algo que el auditorio advierte perfectamente: el profeta viene a vendar los corazones heridos. Jesús sustituye esa parte, más íntima y genérica y en su lugar interpola otro versículo del profeta Isaías (58, 6): ha venido a dar libertad a los oprimidos²²². Jesús se arroga para su misión las características socialmente palingenésicas de «los años de gracia del Señor»: Él es el año de gracia del Señor. La redención del tiempo ya no se ciñe a una intermitencia anual entre largos ciclos de cuarenta y nueve años. El poco tiempo que queda (1Co 7, 29) es ya, todo él, un tiempo mesiánico (1Co 7, 17-39)²²³, un jubileo, un *shabbat* cotidiano y sin interrupción. Lógicamente, no se trata aquí de desentrañar todo el alcance de la misión de Jesús, sino de comprender la relación que esa misión, el Reino que comienza, tiene con las posesiones humanas. En ese sentido, es fundamental recuperar ese signo jubilar que marca el ministerio de Jesús. En él se cumple la proclamación de un año de gracia que no cesa, jubileo que permite adentrarse en la paradoja del cumplimiento-superación de la Ley. El sentido de los años jubilares, el carácter de reintegración del orden divino de las cosas, de descanso y liberación para la tierra, de restitución de las enajenaciones, de liberación de los cautivos es una clave imprescindible para entender esa misión. Es imprescindible recuperar ese sentido de continuidad entre el orden de las cosas creadas y la intervención de Yahvé en la historia. Una de las enseñanzas de carácter más sobrenatural de Jesús, la oración del Padre nuestro (Mt 6, 9-13; Lc 11, 2-4), contiene, como primeras peticiones relativas a los hombres, «danos hoy nuestro pan cotidiano» y «Perdona nuestras deudas, como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores», en Mateo; o en la versión de Lucas: «Perdona nuestros pecados, porque también nosotros perdonamos a aquellos que tienen deudas con nosotros». La traducción eclesiástica actual en España²²⁴ («Perdona nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden») al sustituir la cancelación de las deudas por el perdón de las ofensas ha suprimido la referencia de la restitución jubilar, cuando en las dos versiones de la oración evangélica queda claro que el que reza declara perdonar las deudas de sus semejantes²²⁵. El perdón de las deudas está en continuidad y engloba el perdón de los pecados, de las ofensas, pero eso no autoriza a prescindir de ese itinerario: a partir de las deudas a las ofensas. El resultado de ese procedimiento es el giro intimista y

²²² «Este es el ayuno que yo amo –oráculo del Señor–: soltar las cadenas injustas, desatar los lazos del yugo, dejar en libertad a los oprimidos y romper todos los yugos; compartir tu pan con el hambriento y albergar a los pobres sin techo; cubrir al que veas desnudo y no despreocuparte de tu propia carne» (Is 58, 6-7).

²²³ Cfr. Giorgio Agamben, *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta, 2006.

²²⁴ A partir del 27 de noviembre de 1988, la Conferencia episcopal española modificó el texto normativo de la oración del Padrenuestro para las misas celebradas en España, para asemejarlo a la que se rezaba en el resto del mundo de habla hispana. El cardenal Marcelo González, en la presentación pública de los cambios, declaró que los cambios introducidos en el Padre nuestro eran «muy gratos al oído» (Cfr. «La comisión episcopal cambia los textos de la misa y del padrenuestro». *El País*, 26 de octubre de 1988).

²²⁵ En la versión lucana, Jesús dice que pidamos que Dios nos perdone los pecados (*amartias*), pero la referencia de ese perdón es que nosotros cancelamos también las deudas de las que somos acreedores. τὰ ἀμαρτία (*amartia*), pecado, es la traducción griega del hebreo *chet* (חט), palabra que aparece en la Biblia más de quinientas veces. Sin embargo, *chet* es un concepto que proviene del tiro con arco. Vendría a ser como *errar el tiro, no acertar con el objetivo*. No es que *chet* excluya las ofensas en sentido moral, pero se refiere, principalmente a yerros, a desajustes objetivos, que es también lo que denota el versículo 14 con παράπτωμα, faltas.

subjetivo de la versión eclesial actual, que contribuye a alejarnos todavía más de las referencias que nos permiten comprender mejor el carácter sabático o jubilar de la vocación mesiánica que comienza con Jesús²²⁶.

Ese sábado o ese jubileo ininterrumpido hasta el fin que caracteriza la misión de Jesús queda reflejado tanto en la petición del pan cotidiano como en el perdón de las deudas ofrecido e implorado en el Padrenuestro. Y ambas proposiciones están ligadas entre sí por una misma lógica. En lo que queda del capítulo 6 de Mateo se explicita ese vínculo. Los seguidores de Jesús perdonan sus deudas porque «el Padre que está en el cielo sabe bien» cuales son sus necesidades. En lugar de inquietarse por satisfacerlas –queriendo convertirse en su propia providencia–, buscan «primero el Reino y su justicia, y todo lo demás se les dará por añadidura» (vv. 32-33). La confianza en la providencia divina activa la justicia del Reino, que empieza por la liberación jubilar: el perdón de las deudas.

La auto-identificación de Jesús con la vocación mesiánica de Isaías ofrece un marco de interpretación para toda su misión. Su mesianidad conlleva la extensión del principio jubilar-sabático, con su carácter de restitución –también social– del orden querido por Yahvé. Ese contexto permite comprender mejor el sentido jubilar de la referencia a las deudas en las palabras de Jesús. Algunos capítulos más adelante, el evangelista narra una parábola muy significativa para comprender la proposición del Padrenuestro:

El Reino de los Cielos se parece a un rey que quiso arreglar las cuentas con sus servidores. Comenzada la tarea, le presentaron a uno que debía diez mil talentos. Como no podía pagar, el rey mandó que fuera vendido junto con su mujer, sus hijos y todo lo que tenía, para saldar la deuda. El servidor se arrojó a sus pies, diciéndole: 'Señor, dame un plazo y te pagaré todo'. El rey se compadeció, lo dejó ir y, además, le perdonó la deuda. Al salir, este servidor encontró a uno de sus compañeros que le debía cien denarios y, tomándolo del cuello hasta ahogarlo, le dijo: 'Págame lo que me debes'. El otro se arrojó a sus pies y le suplicó: 'Dame un plazo y te pagaré la deuda'. Pero él no quiso, sino que lo hizo poner en la cárcel hasta que pagara lo que debía. Los demás servidores, al ver lo que había sucedido, se apenaron mucho y fueron a contarlo a su señor. Este lo mandó llamar y le dijo: '¡Miserable! Me suplicaste, y te perdoné la deuda. ¿No debías también tú tener compasión de tu compañero, como yo me compadecí

²²⁶ Jesús proclama el programa de su ministerio en su presentación pública en la sinagoga de Nazaret (Lc 4, 16-21) y declara que las palabras mesiánicas de Isaías (61, 1-2) se cumplen en sí mismo: se convierten en los signos que él ofrece para reconocer su misión. Así, ante la pregunta de Juan el bautista («¿Eres tú el que tenía que venir o hemos de esperar a otro?»), Jesús solo da como respuesta las señales que acompañan al mesías y su liberación («Los ciegos ven, los paralíticos caminan [...] la buena noticia es predicada a los pobres», Lc 7, 18-23). El perdón de las deudas es uno de los ejes que atraviesa su Evangelio, su buena noticia. El perdón de las deudas alcanza a la reconciliación por las ofensas entre los hombres y con Dios, pero el referente permanece siempre en esa cancelación de las deudas materiales, según la lógica del jubileo. Esa continuidad la expresa el mismo Jesús habitualmente. Uno de los pasajes en que queda más claro es el del perdón de la pecadora pública (Lc 7, 36-50). El fariseo Simón reacciona hipócritamente ante los gestos de amor que la mujer dedicaba a Jesús. Para ilustrar el perdón de aquella mujer, Jesús vuelve al tema jubilar de la condonación de la deuda:

Un prestamista tenía dos deudores: uno le debía quinientos denarios, el otro cincuenta. Como no tenían con qué pagar, perdonó a ambos la deuda. ¿Cuál de los dos lo amará más? Simón contestó: 'Pienso que aquel a quien perdonó más'. Jesús le dijo: 'Has juzgado bien' (vv. 41-43).

de ti?'. E, indignado, el rey lo entregó en manos de los verdugos hasta que pagara todo lo que debía. Lo mismo hará también mi Padre celestial con vosotros, si no perdonáis de corazón a vuestros hermanos' (Mt 18, 23-35).

La transformación de nuestro *ethos* económico actual genera la radical dificultad contemporánea para comprender esta lógica del perdón de las deudas y su centralidad en el mensaje de Jesús. La mercantilización de la sociedad, de su ocio y de su negocio, en su fase de capitalismo global de consumo induce a la proliferación indefinida de las necesidades y, subsiguientemente, a la multiplicación exagerada de las transacciones económicas, que se presentan como el medio natural de satisfacción de esas necesidades. Continuas transacciones que se realizan o solo se sueñan, en función del poder adquisitivo —así de elocuentemente denominado— de cada uno. ¿Cómo entender la lógica del Padrenuestro, de la parábola de los dos deudores, o del jubileo, dentro de un contexto consumista, en el que la capacidad de endeudamiento equivale culturalmente a excelencia y a éxito? La monetización ya había ganado mucho terreno en el contexto cultural y económico de Jesús respecto de la economía tribal de la edad del hierro, pero la Palestina del siglo I sigue siendo una economía integrada socialmente, en la que las necesidades se ciñen a lo requerido por la subsistencia y en la que contraer una deuda era un hecho significativo y solemne.

Las parábolas de Jesús no resultan fáciles de descifrar desde nuestra mentalidad, pero si hay una que ha sido auténticamente la *crux interpretum* es la habitualmente conocida como la del «administrador infiel»²²⁷. Sin embargo, gran parte de su dificultad parece estribar en que convencionalmente se la ha querido desentrañar separándola de su contexto jubilar, fuera del cual no tiene sentido y queda reducida a una incómoda insignificancia: un texto que explícitamente dice lo contrario de lo que se le quiere hacer decir:

Había un hombre rico que tenía un administrador, al cual acusaron de malgastar sus bienes. Lo llamó y le dijo: '¿Qué es lo que me han contado de ti? Dame cuenta de tu administración, porque ya no ocuparás más ese puesto'. El administrador pensó entonces: '¿Qué voy a hacer ahora que mi señor me quita el cargo? ¿Cavar? No tengo fuerzas. ¿Pedir limosna? Me da vergüenza. ¡Ya sé lo que voy a hacer para que, al dejar el puesto, haya quienes me reciban en su casa!' Llamó uno por uno a los deudores de su señor y preguntó al primero: '¿Cuánto debes a mi señor?'. 'Veinte barriles de aceite', le respondió. El administrador le dijo: 'Toma tu recibo, siéntate en seguida, y anota diez'. Después preguntó a otro: 'Y tú, ¿cuánto debes?'. 'Cuatrocientos quintales de trigo', le respondió. El administrador le dijo: 'Toma tu recibo y anota trescientos'. Y el señor alabó a este administrador deshonesto, por haber obrado tan hábilmente. Porque los hijos de este mundo son más astutos en su trato con los demás que los hijos de la luz.

²²⁷ «La parábola del administrador injusto es ampliamente considerada como la más desconcertante de las enseñanzas de Jesús. Aunque una serie aparentemente interminable de interpretaciones sigue dándose a la imprenta, ninguna lectura ha convencido a la mayoría académica contemporánea. Sin duda, varios estudios en las últimas décadas han ofrecido nuevos e importantes desarrollos interpretativos de la parábola, y como resultado, el número de cuestiones pendientes en litigio parece estar en declive. Pero, a pesar de estos acuerdos generales, el clímax de la historia sigue siendo muy controvertido entre los intérpretes ...» (John K. Goodrich, «Voluntary Debt Remission and the Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1–13)», *Journal of Biblical Literature*, 131, no. 3 (2012), página 547).

Pero yo os digo: Ganaos amigos con el dinero de la injusticia, para que el día en que este os falte, ellos os reciban en las moradas eternas (Lc 16, 1-9)²²⁸.

La premisa con la que habitualmente se ha explicado esta parábola es la de que no dice lo que parece decir: partiendo de que el administrador es infiel (o injusto) a causa de las sisas que hace en las deudas de las que es acreedor su señor, se explica que Jesús en realidad no está aprobando ni recomendando que seamos injustos para entrar en el Reino de los cielos. Evidentemente, semejante recomendación sería absurda. Sin embargo, para obviar esa dificultad hermenéutica se pide al lector que renuncie a entender el texto. El problema fundamental reside en entender la naturaleza de las acciones del administrador y el sentido de su calificación como injusto (τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας): *adikías*.

Como explica Goodrich, la injusticia (ἀδικία) que Jesús imputa al administrador en el versículo 8 no está referida a las condonaciones parciales de las deudas que se recogen en los versículos 6 y 7, sino al despilfarro previo del que se le había acusado en el versículo 1²²⁹. Cuando Jesús dice «Y el señor alabó a este administrador deshonesto (mejor: injusto, ἀδικίας), por haber obrado tan prudentemente» está utilizando el calificativo injusto tan solo para identificar al personaje tal como se lo ha presentado al comienzo de la analogía. El género literario de la parábola tiene una estructura bien diferenciada: es un relato breve, con una estructura simple y del que hay que extraer una enseñanza. La parábola no se detiene en detalles ajenos al hilo argumental, sino que se estructura para enfocar la atención del auditorio sobre su argumento único. Goodrich recuerda que ese mismo recurso lo utiliza Jesús en la parábola de la viuda impertinente y del juez inicuo (Lc 18, 1-8). Allí, Lucas «usa ἀδικία con la misma construcción en genitivo al final de esa parábola para referirse al juez injusto (ὁ κριτῆς τῆς ἀδικίας, 18: 6), es decir, inmediatamente después de que el juez actúe rectamente al hacer justicia a la viuda (ἐκδικέω, 18: 5)»²³⁰. En ambos casos, los dos personajes han sido introducidos en la parábola calificándolos inicialmente como injustos o diciendo que han cometido una injusticia y ambos van a encarnar en la parábola una acción que es presentada como muy buena. Cuando Jesús se refiere a ellos los menciona conforme al modo en que han sido presentados al comienzo (se trata personajes y el personaje se identifica siempre por un mismo nombre), pero en ambos casos Jesús quiere hacerlos protagonistas de un acto bueno. De modo que el ἀδικίας que acompaña al administrador en Lucas 16, 8 no contiene una valoración moral de los actos que narra la parábola, sino que tiene el valor de un sobrenombre o pseudónimo que sirve para identificarlo. Esta digresión es oportuna, pues precisamente el adjetivo ἀδικίας, inicuo, constituye uno de los escollos en los que naufraga la interpretación convencional. ¿Cómo puede ser que el señor alabe moralmente al administrador injusto (lo califica como prudente, sensato: ἰφρονίμως, *phronimōs*)?²³¹ Sencillamente porque lo ensalza a

²²⁸ Versión de la Biblia del Pueblo de Dios. En el original, las medidas de las deudas eran 100 *batos* (βάτους) de aceite, que quedan reducidas a cincuenta, y cien *coros* (κόρους) de trigo, que se reducen a ochenta. Solo podemos hacer conjeturas sobre las reales dimensiones de aquellas cantidades.

²²⁹ John K. Goodrich, «Voluntary Debt Remission and the Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-13)», *Journal of Biblical Literature*, 131, no. 3 (2012), página 563.

²³⁰ John K. Goodrich, *op. cit.*, página 563.

²³¹ Con el objeto de atenuar, sin lograrlo, este atolladero, las traducciones evitan sistemáticamente verter el adverbio φρονίμως evangélico por *prudentemente* o *sensatamente*, que sería la traducción inmediata. Sistemáticamente prefieren los calificativos *astuto*, *habilitoso*, *sagaz*, que en castellano tienen una

causa de los actos que relata la parábola, que nada tienen de injustos, sino todo lo contrario. El ecónomo es identificado como injusto por otros hechos, anteriores e innominados, que se le imputan al comienzo del relato y que sirven para presentarnos, una vez más, un ejemplo propio del Reino de Dios encarnado por un desecho social, por alguien que ha perdido su prestigio, alguien que nada tiene de ejemplar²³². El recurso al oxímoron –el inicuo prudente, el injusto ecuánime– refuerza retóricamente, además, esa paradoja del Reino.

El segundo escollo que presenta la parábola estriba en la acción misma del administrador: una vez que su patrón le ha avisado de que no va a continuar en el puesto de confianza y le pide que presente las cuentas, el gestor anticipa su difícil futuro y, para granjearse su favor, decide llamar a algunos de los deudores de su amo y condonarles parte de sus deudas. El prolijo estudio de John K. Goodrich expone cómo la institución de la *remissio mercedis* (remisión del pago)²³³ era corriente en el comercio agrícola romano:

Las fuentes antiguas generalmente describen tres circunstancias en las cuales los arrendatarios obtenían reducciones en sus pagos. En primer lugar, había casos de remisión estatutaria de la renta. En estos raros casos, ‘el Gobierno otorgaba una remisión general del alquiler a toda una clase de inquilinos, sin tener en cuenta sus situaciones individuales’ (Dio Cassius, *Hist.* 42.22; Suetonius, *Jul.* 20.3; 38.2; cf. Cicero, *Off.* 2.84). En segundo lugar, había casos de remisión contractual forzosa, en los cuales los arrendatarios que habían sufrido una pérdida catastrófica de sus cultivos, a menudo debida a condiciones climáticas incontrolables (*vis maior*), no podía pagar la renta en su totalidad (Columella, *Rust.* 1.7.1; Justiniano, *Rec.* 19.2.15.2-7). Como explica Bruce Frier, ‘Esos inquilinos, caso por caso, podrían reclamar ante los tribunales un derecho contractual a la remisión de la totalidad o a parte de su alquiler’. En tercer lugar, y significativamente para nuestra investigación, había casos de remisión voluntaria por parte del propietario. En estos casos, el propietario otorga al arrendatario una remisión del alquiler por su propia voluntad y sin ninguna intervención legal (Justiniano, *Dig.* 2.14.56; 19.2.5; 19.2.24.5; 34.3.16-17). En los

connotación negativa o neutra, distanciándose en eso incluso de la Vulgata, que traduce literalmente *prudenter*. Para eludir el malestar que provoca ese calificativo tan encomiástico aplicado al administrador *inicuo*, los *piadosos* traductores enmarañan el texto. Cuando poco después Jesús explica la parábola del *servidor fiel* (o del administrador prudente), vuelve a utilizar el calificativo φρόνιμος junto a οικονόμος: «¿Cuál es el administrador fiel y prudente a quien el Señor pondrá al frente de su personal...?» (Lc 12, 42). «La prudencia era, precisamente, la típica virtud que se esperaba de un mayordomo fiel según Lucas 12, 42» (Ryan S. Schellenberg, «Which Master? Whose Steward? Metalepsis and Lordship in the Parable of the Prudent Steward (Lk. 16.1-13)», página 16 de la versión de internet).

²³² «Dado que el verbo διασκοπίζω se usa en la parábola inmediatamente anterior, la del hijo pródigo, que se refiere al despilfarro de la herencia del joven a través de una vida imprudente (Lc 15,13-14), parece razonable suponer que el verbo utilizado en Lc 16, 1 implica que el mayordomo también había estado utilizando los recursos de su amo para perseguir sus propios intereses, en lugar de los de su patrón» (John K. Goodrich, «Voluntary Debt Remission and the Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-13)», *Journal of Biblical Literature*, 131, no. 3 (2012), página 564).

²³³ Una investigación sobre el origen y las funciones de la remisión del pago en el derecho romano se encuentra en P. W. de Neeve, «Remissio Mercedis», *ZRGG* 100 (1983): 296-339 y Bruce W. Frier, «Law, Economics, and Disasters down on the Farm: *Remissio Mercedis* Revisited», *Bullettino dell'Istituto di diritto romano* 31/32 (1993): 237-70, esp. 244.

casos de remisión, tanto obligatoria como voluntaria, el contrato de arrendamiento permanece intacto y, aparte de la reducción o la eliminación de la renta del año, tanto el propietario como el inquilino tienen que cumplir con sus otras obligaciones contractuales²³⁴.

Esta institución no tenía, pues, un carácter excepcional, sino que formaba parte de la ordinaria administración de los negocios en el mundo romano del temprano imperio, que es la época en la que tienen lugar los hechos del Evangelio. Para los oyentes de Jesús, la reducción parcial por parte de un gran propietario de las deudas de las que era acreedor (o a través de su administrador) podía ser una decisión sensata, enderezada a asegurar una rentabilidad a largo plazo. Renunciando al cobro de una porción de lo adeudado y aliviando así la condición del deudor el resultado esperable era una relación comercial más estable y, a la larga, un resultado ventajoso para ambas partes.

Pero si la *remissio mercedis* era una medida relativamente frecuente en la economía romana, más importante todavía era la conexión de esa condonación de la parábola con el mensaje mesiánico. El año de gracia del Señor que es el Reino de Dios es el tiempo de la misericordia y por eso de la remisión de las deudas:

Dale a todo el que te pida, y al que tome lo tuyo no se lo reclames. Haced por los demás lo que queréis que los hombres hagan por vosotros. Si amáis a aquellos que os aman, ¿qué mérito tenéis? Porque hasta los pecadores aman a aquellos que los aman. Si hacéis el bien a aquellos que os lo hacen a vosotros, ¿qué mérito tenéis? Eso lo hacen también los pecadores. Y si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores prestan a los pecadores, para recibir de ellos lo mismo. Amad a vuestros enemigos, haced el bien y prestad sin esperar nada a cambio. Entonces vuestra recompensa será grande y seréis hijos del Altísimo, porque él es bueno con los desagradecidos y los malos. Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso (Lc 6, 30-36).

De modo que, si el administrador «inicuo» y su señor (κύριός) son unos de esos «hijos del Altísimo» (o si el κύριός de la parábola no representa a otro que al mismo Altísimo), ¿cabría esperar una conducta diferente que una condonación de deudas, como la que ejemplifica la parábola?²³⁵

Como he indicado, no pretendo desentrañar todo el significado integral de la misión de Jesús, sino limitarme a lo que guarda relación con la posesión de los bienes. Solo en la medida en que puede contribuir a disipar alguna duda sobre la interpretación que he ofrecido resulta conveniente detenerse brevemente en la contraposición que remata la parábola en la segunda parte del versículo 8: «Porque los hijos de este eón (del siglo) son más prudentes que los hijos de la luz». Aunque no se ha logrado dar una explicación

²³⁴ John K. Goodrich, «Voluntary Debt Remission and the Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-13)», *Journal of Biblical Literature*, 131, no. 3 (2012), página 556.

²³⁵ Un detalle importante es el recurso por parte de Jesús a la figura del monólogo interior en la narración de esta parábola. Mediante esta técnica, permite que su auditorio tenga conocimiento tanto de los hechos –a los que también tendría acceso el personaje del amo– como a la motivación interior –desconocida para el patrón–. La valoración que hace el amo es en función de las acciones externas, sin prestar atención a la intención subjetiva del ecónomo y es esa valoración la que utiliza Jesús para presentar al gestor inicuo como un modelo de prudencia, de sensatez, de discernimiento.

terminante del significado de los sintagmas «hijos de este eón» e «hijos de la luz», la costumbre ha identificado a los primeros con un genérico estado de infidelidad y a los segundos con la obediencia a Dios. Semejante atribución piadosa también condena el texto al absurdo o a la inconsistencia y desconoce la amplitud de registros narrativos utilizados por Jesús en los evangelios. Aparentemente, entonces, los réprobos son más virtuosos (de nuevo, la forzada traducción de astutos solo se justifica por la necesidad de atenuar el contrasentido) que los buenos, pero:

Dentro del estilo retórico del Evangelio de Lucas, parece poco probable que las frases los hijos de este eón y los hijos de la luz deban entenderse literalmente. En particular, en el contexto del debate que Jesús estaba manteniendo con los fariseos sobre su trato con los pecadores, ese tipo de terminología funciona irónicamente y está dirigida a ofrecer una diferente valoración de la autoproclamada justicia de los fariseos²³⁶.

Así, en el capítulo 15 de Lucas, los fariseos y los escribas murmuran de Jesús porque acoge a los pecadores y come con ellos. Dirigiéndose a estos puros, Jesús les cuenta la parábola de la oveja perdida y al terminar utiliza la misma clasificación que usan los fariseos y los publicanos, sin discutirla, pero subvirtiéndola por la ironía: «De la misma manera, habrá más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierte que por noventa y nueve justos que no necesitan conversión» (Lc 15, 7). No era la primera vez que recurría a la ironía de llamar buenos a los que se autoproclaman tales y malos, pecadores o enfermos a quienes no se sienten justificados y son públicamente reprobados. En Lucas 5, 31 había dicho: «No son los sanos los que necesitan un médico sino los enfermos; yo no he venido a llamar a los justos para que se conviertan, sino a los pecadores». En Lucas 16, 8, Jesús incluye al administrador injusto entre los hijos de este eón pero, por el contexto, Jesús está desautorizando, mediante la ironía, a los fariseos y escribas, que se tienen a sí mismos como hijos de la luz. Esta clave se vuelve explícita solo siete versículos más adelante, cuando Jesús recrimina a los fariseos de este modo: «Vosotros aparentáis rectitud ante los hombres, pero Dios conoce vuestros corazones. Porque lo que es estimable a los ojos de los hombres, es despreciable para Dios» (16, 15). Los fariseos y escribas son los sanos que (creen que) no necesitan médico, y los justos que (creen que) no necesitan conversión. También están representados en los (que se creen) hijos de la luz.

La interpretación corrientemente aceptada hacía también incomprensible este versículo (16, 8). Desvirtuaba la virtud de la prudencia en astucia al servicio de fines torcidos y presentaba a los hijos de la luz como tardos o descuidados en sus asuntos. Devolviendo el texto a su contexto se entiende que, como en muchas otras ocasiones, Jesús echa mano de figuras retóricas para obtener un efecto más impactante en su auditorio. En este caso, como en los citados de Lc 5, 31 y 15, 7, utiliza la figura de la ironía, concretamente en su variante «más agresiva y explícita»²³⁷, la llamada antífrasis: utilizar una expresión para decir lo contrario de lo que significa («al revés te lo digo para que me entiendas», dice el refrán).

²³⁶ Ryan S. Schellenberg, «Which Master? Whose Steward? Metalepsis and Lordship in the Parable of the Prudent Steward (Lk. 16.1-13)», páginas 18 y 19 de la versión de internet.

²³⁷ Almansi, citado por Bice Mortara Garavelli, *Manual de retórica*. Madrid: Cátedra, 1988, página 193.

El contexto de la proclamación del año de gracia (tiempo mesiánico) que caracteriza la predicación de Jesús, refuerza esta clave de comprensión de la parábola del administrador *inicu*. El capítulo 25 del Levítico (14-16, 26-27, 50-52) reitera una conexión entre las deudas y la proximidad del año jubilar: el precio de rescate de una deuda se reduce en proporción a la proximidad del siguiente año jubilar. Dentro de su predicación de la inminencia del Reino, de la proclamación del *antitypos* del año jubilar que es el tiempo mesiánico, la cancelación de las viejas deudas por parte del administrador está cargada de sentido ante la proximidad del eón jubilar.

La ambivalencia de la riqueza

La institución de la propiedad, en tanto que un modo soberano de relación jurídica sobre la cosa (soberanía que de suyo no contiene ningún límite intrínseco para las facultades que otorga ese derecho al propietario sobre la cosa: los límites le advienen como restricciones exógenas a ese derecho soberano) es desconocida en Israel hasta su incorporación al orden político romano. Jesús no convierte la propiedad en objeto de su predicación. Sin embargo, la relación con las cosas materiales y un genérico dominio jurídico sobre las cosas sí ocupa su atención preferente. El criterio para valorar la posesión de las cosas va a ser negativo. Se trata de saber si las posesiones constituyen un obstáculo, y si es así en qué medida, para una vida moralmente buena. El ideal moral que sirve de fiel de la balanza es el que se recoge en la síntesis que Jesús hace de todos los mandamientos de Dios: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todo tu espíritu» y «amarás al prójimo que es uno como tú» (cfr. Mc 22, 37-39). Resumen de la nueva moralidad que queda todavía más sintetizado en Gálatas 5, 14: «Toda la Ley está resumida plenamente en este precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo».

El planteamiento que hace Jesús va a quebrar la idea de la neutralidad ética de las riquezas, pero, por otro lado, la respuesta de Jesús no va a ir en la dirección de ofrecer recetas o soluciones morales prefabricadas, sistemas tan perfectos que, reproduciéndolos al pie de la letra, hagan superfluo «el ser bueno»²³⁸. No se trata de hacer el bien, sino de hacerlo, además, bien, *more humano*. Uno de los sentidos más claros de la enseñanza moral de Jesús es el del papel central de la virtud de la prudencia. En relación a las riquezas materiales, Jesús enseña el peligro que objetivamente encierran y, salvo en casos muy particulares, no impone una renuncia total a las posesiones. Profundiza en el carácter idolátrico de la riqueza, en su carácter fascinante, es decir, que satura los sentidos y la inteligencia. Al invertir la relación creatural con las cosas, más allá de un cierto umbral la posesión adquiere naturaleza religiosa e incompatible con el culto agradable a Dios que enseña Pablo en Gálatas 5, 14.

Libertad en el uso de las cosas, renuncia voluntaria a la propiedad

El tema de la pobreza de Cristo (*de paupertate Christi*) suscitó enconadas controversias en la cristiandad medieval. En este punto no me interesa el alcance universal sino la

²³⁸ «Why should men love the Church? Why should they love her laws?/ She tells them of Life and Death, and of all that they would forget./ She is tender where they would be hard, and hard where they like to be soft./ She tells them of Evil and Sin, and other unpleasant facts./ They constantly try to escape/ From the darkness outside and within/ By *dreaming of systems so perfect that no one will need to be good.*/ But the man that is will shadow/ The man that pretends to be» (de los coros de *The Rock*. En T. S. Eliot, *Collected Poems*. 1909-1962. New York: Harcourt, Brace & World, 1963. Página 160). *Cursivas mías.*

relevancia estricta de la cuestión de hecho. No hay indicios de que Jesús hubiera renunciado a toda propiedad antes de comenzar su ministerio mesiánico, pero lo cierto es que, a partir de la inauguración de su vida pública, renuncia o no ejerce ningún derecho de dominio sobre las cosas, más allá de lo estrictamente necesario para el mantenimiento vital. El reverso de esa renuncia es todavía más significativo. Jesús exhibe una libertad extrema en relación al uso de los bienes que caen bajo el dominio jurídico de terceros. Cuando los necesita, los usa. Los ejemplos de esa conducta no escasean en los evangelios.

En el comienzo mismo de su actividad pública da claras muestras de cuál va a ser su relación con los bienes materiales. Se encontraba predicando en el margen oeste del lago de Genesaret. A su alrededor se agolpaba una multitud que hacía imposible que él les dirigiera la palabra. Allí cerca, junto a la orilla, estaban fondeadas dos barcas cuyos ocupantes habían descendido a tierra y estaban, junto a ellas, limpiando sus aperos de pesca. Sin entablar ninguna negociación ni llegar a acuerdo alguno, «Jesús subió a una de las barcas» (Lc 5, 3). La embarcación pertenecía a Simón que, aunque era conocido ya de Jesús (Lc 4, 38), aún no se había convertido en su discípulo (Lc 5, 11). Jesús simplemente usó aquel instrumento, ajeno jurídicamente, para un fin que era legítimo y así pudo dirigir la palabra a todo aquel gentío.

Los cuatro evangelios recogen el episodio de la primera multiplicación de los panes y de los peces. De nuevo, una muchedumbre se había dado cita en torno a Jesús, en una zona desértica. El día avanzaba y los discípulos hacen ver a Jesús que es mejor que despida a la gente y los mande a las poblaciones cercanas para que consigan ellos mismos algo con lo que alimentarse. Jesús se compadece de aquella multitud y les dice a sus amigos que ellos mismos los alimenten. Ellos le dicen que solo tienen cinco panes de cebada y dos peces. El único evangelista que recoge el origen de aquella mínima provisión es Juan (6, 9): pertenecen a un niño que estaba entre el gentío. Jesús se apropia de ese pequeño abasto para obrar el milagro: los cinco panes y los dos peces alcanzan para dar de comer a todos aquellos hambrientos. La multiplicación de aquellos alimentos es presentada como un romper los límites de aquellas concretas viandas y, por eso mismo, del sentido de la propiedad sobre ellas. Es una expropiación por dilatación, por ensanchamiento de aquellos cinco panes que el niño podía haber querido reservar para los suyos y que, sin previa consulta, son utilizados para el bien del conjunto. Una vez obrada aquella parábola práctica, y aplacado el apetito de la turba congregada, Jesús dice a los apóstoles que recojan los pedazos que han sobrado «para que no se pierda nada» (6, 12). Juan entiende que aquellos alimentos –que han alcanzado para saciar cinco mil estómagos– siguen siendo, misteriosamente amplificados y expandidos, los mismos cinco panes originales que tenía el niño. Recogieron las sobras del improvisado banquete «y llenaron doce canastas con los pedazos que sobraron de los cinco panes de cebada» (6, 13).

Al acercarse el día de su última pascua, Jesús dice a dos de sus discípulos:

‘Id al pueblo que está enfrente, e inmediatamente encontraréis un asna atada, junto con su cría. Desatadla y traédmelos. Y si alguien os dice algo, responded: ‘El Señor los necesita y los va a devolver en seguida’. Esto sucedió para que se cumpliera lo anunciado por el Profeta: Decid a la hija de Sión: Mira que tu rey viene hacia ti, humilde y montado sobre un asna, sobre la cría de un animal de carga (Mt 21, 2-5).

Jesús necesita el animal para dar cumplimiento a la profecía (Zac 9, 9; Is 62, 11): derechamente toma prestados los asnos. Los devolverá en seguida.

Para la comida pascual, Jesús obviamente no disponía de un lugar propio para celebrarla. Encomienda a dos discípulos²³⁹ que lo aparejen todo y ellos le preguntan que dónde la van a celebrar. De nuevo, Jesús hace uso, con autoridad, de un bien. Él instruye a sus discípulos no para que negocien, sino para que hagan uso de un bien perteneciente a un tercero:

Al entrar en la ciudad encontraréis a un hombre que lleva un cántaro de agua. Seguidlo hasta la casa donde entre y decidle a su dueño: El Maestro manda preguntarte: '¿Dónde está la sala en que podré comer la Pascua con mis discípulos? Él os mostrará en el piso alto una habitación grande, arreglada con almohadones: preparad allí lo necesario'. Los discípulos partieron, encontraron todo como Jesús les había dicho y prepararon la Pascua (Lc 22, 10-13).

En esa práctica de Jesús hay algo de objetivo que va más allá de las decisiones puntuales. El cuerpo –también el cuerpo muerto– de un hombre desposeído pone en cuestión el orden convencional de las relaciones de propiedad. Está ahí y su misma corporeidad es un límite para el aparente equilibrio del mercado. El derecho sucesorio prolonga ficticiamente la propiedad durante un tiempo más allá del umbral de la muerte. El conjunto de lo que un propietario tenía hasta el momento de la muerte se mantiene unido tras el fallecimiento del dueño hasta un momento indeterminado en el que se abre la sucesión. Lo que en vida del propietario era su «patrimonio», al morir se renombra como «masa sucesoria». El derecho provee para que la masa sucesoria garantice el cubrimiento de los gastos que ocasione el cuerpo muerto de quien fue propietario. El derecho, mediante el artificio de prolongar la unidad del patrimonio durante un tiempo después de la muerte del propietario, entre otras cosas evita que ese cuerpo inerte genere un sobresalto dentro del equilibrio de la trama de los derechos de propiedad. Sin embargo, el cuerpo muerto de un desposeído, sin masa sucesoria alguna que pueda salir al paso de sus exigencias postreras, significa en sí mismo un problema para el orden social de la propiedad. Para mantener ese orden cada cual debe cuidar de sí propio sin gravar la propiedad ajena. En un mundo que todavía respetaba a los muertos, como el de la Palestina del siglo I, el cuerpo muerto de un desposeído (o un renunciante a la propiedad), prolonga también el dispositivo de uso de las cosas que había puesto en marcha en vida. Cuando Jesús murió en la cruz, José de Arimatea, hombre influyente que se había hecho discípulo del nazareno, fue a hablar con Pilato para que le permitiera darle sepultura. José se hizo cargo de aquel cuerpo y lo depositó en una sepultura nueva que se había hecho excavar en la roca de una finca suya (Mt 27, 60).

²³⁹ En Marcos 14, 13 se trata de dos discípulos, en el paralelo en Lucas 22, 8 esos *dos* son Pedro y Juan, mientras que en Mateo 26, 18 Jesús se dirige indiferenciadamente a *los* discípulos para que vayan a la ciudad a casa de un fulano (δεῖνα, alguien cuyo nombre no hace al caso) a preparar la habitación para la Pascua. Variedades esperables en la transmisión oral realizada por los bardos-evangelistas, y que solo causa dificultades a quienes estamos inmersos en la literalidad.

En tiempos de Jesús, Palestina formaba parte del orden jurídico del Imperio romano. Eso no impedía que las disposiciones legales de la Torá siguieran vigentes entre los judíos. Un sábado, los discípulos de Jesús pasaban cerca de unos campos de cereal. Sintieron hambre e iban arrancando espigas. Las frotaban contra sus manos y se las comían. Un grupo de fariseos los observó y recriminaron a Jesús la conducta de sus amigos. Pero lo que no suele considerarse es que el reproche no se basaba en que los discípulos recogieran espigas ajenas sin permiso del propietario. No les acusaban de hurtar, sino de incurrir en violación del día santo: «¿Por qué hacéis lo que no está permitido en sábado?» (Lc 6, 2). La libérrima forma de conducirse que Jesús tenía en relación a los bienes materiales constituía, en sí misma, una epifanía de su comunalidad. Con ello no hacía más que cumplir hasta la última iota de la ley, es decir, el fin de la ley. En concreto, este episodio ilustra lo que enseña Yahvé en el Deuteronomio (23, 26): «Si pasas por los sembrados maduros de tu prójimo, podrás arrancar espigas con la mano, pero no aplicarás la hoz». El pasaje del Deuteronomio no impone una indeterminada gabela sobre el propietario, ni abre una puerta a que terceros se apropien de lo que le pertenece, sino que impone un mecanismo que mantiene unidos la comunalidad raíz de todos los bienes materiales y la posibilidad del dominio particular, en una tensión mutua. La conducta de Jesús se inscribe dentro de ese *ethos* bíblico de la posesión, lo desarrolla y, al mismo tiempo, solo se comprende cabalmente dentro de él.

La presencia de las riquezas en la enseñanza de Jesús

La mayor parte de la doctrina sostiene que Jesús no condena la riqueza *per se*, sino tan solo su uso abusivo²⁴⁰. De nuevo nos encontramos con un ejemplo de disonancia cognitiva adquirida culturalmente que se interpone entre el lector contemporáneo y el texto evangélico tal como nos ha llegado. Esta predisposición hacia el texto logra que el lector prescindiera de lo que este dice realmente y se acerque a él (o a algunos de sus fragmentos) con ideas preconcebidas recibidas precedentemente²⁴¹. Esta operación conlleva dos olvidos: olvidamos lo que realmente dicen los textos (en beneficio de aquello que «deberían decir») y somos incapaces de advertir el origen de los contenidos de sustitución que atribuimos a los textos evangélicos. De modo que llegamos a pensar que esa doctrina rectificadora realmente la extraemos de los propios textos sagrados, que es lo que realmente dicen, y no proviene de ningún prejuicio cultural formado por lo que queremos o *necesitamos* que digan.

Antes de desentrañar el sentido de los pronunciamientos evangélicos sobre la riqueza conviene hacer una observación preliminar. A cualquier lector lego o no especialista le resultaría incomprensible que el impresionante despliegue de recursos retóricos, la insistente reiteración de sus alusiones, el lugar preferente que Jesús reserva al tema de la riqueza en su predicación –de modo muy especial en el evangelio de Lucas, pero no solo–, que todo ese esfuerzo solo estuviera enderezado a proclamar una obviedad moral tan trivial como que las riquezas se pueden usar bien o mal. Que el abuso de la riqueza

²⁴⁰ «Predicador del Papa: Jesús no condena sin apelación la riqueza, sino su uso inicuo» (www.zenit.org, 2 de noviembre de 2007).

²⁴¹ James Gustafson: «resultaría muy fácil hacer un juicio sobre la base de sentimientos o valores culturales dominantes y entonces encontrar alguna apoyatura para ello dentro de la variedad de los textos escriturarios». Citado en Sondra Ely Wheeler, *Wealth as Peril and Obligation. The New Testament on Possessions*. Grand Rapids: Eerdsmans, 1995, página 3.

es un desorden moral parece simplemente una perogrullada, un pleonasma digno del parto de los montes y no merecedor de una llamada de atención tan desproporcionada. Da la impresión de que nos encontramos ante una falsilla de lectura que excluye por sistema todos los elementos del texto que la contradicen. El mecanismo que ha consolidado esta clave de lectura es la persuasión de que el evangelio «no puede querer decir lo que parece que está diciendo». Ciertamente, una lectura apresurada, *in recto*, de las palabras que Jesús dedica a la riqueza no se puede reconciliar con el tipo de cultura y de sociedades que han surgido dentro del mundo «cristiano». Los pronunciamientos de Jesús, también sobre este tema, requieren de una lectura prudente, porque no son sencillos.

Mi hipótesis es que la reacción defensiva frente a lo que parecen decir las referencias neotestamentarias sobre la riqueza ha bloqueado la posibilidad de una lectura sosegada y cuidadosa de esos textos. En lugar de ese acercamiento inquisitivo, la reacción defensiva privilegia a priori una tesis que encapsula y neutraliza la literalidad de las palabras de Jesús y de los autores inspirados, metaforizándolas en un sentido socialmente conservador y tranquilizador. Cuando se busca la seguridad, la fidelidad al contenido pasa necesariamente a un segundo plano, o derechamente se prescinde de ella.

A continuación, voy a hacer un repaso de algunos de los pasajes evangélicos más significativos al respecto, para avanzar hacia una mejor comprensión del *ethos* de Jesús hacia las posesiones materiales y hacia la riqueza.

En el capítulo 16, apenas siete versículos después del episodio del joven rico, Lucas presenta la parábola del pobre Lázaro y el rico (al que por costumbre se denomina epulón²⁴²). En lo que hace referencia al binomio riqueza-pobreza, este es el relato:

Había un hombre rico que se vestía de púrpura y lino finísimo y cada día hacía espléndidos banquetes. A su puerta, cubierto de llagas, yacía un pobre llamado Lázaro que ansiaba saciarse con lo que caía de la mesa del rico; y hasta los perros iban a lamer sus llagas. El pobre murió y fue llevado por los ángeles al seno de Abraham. El rico también murió y fue sepultado. En la morada de los muertos, en medio de los tormentos, levantó los ojos y vio de lejos a Abraham, y a Lázaro junto a él. Entonces exclamó: 'Padre Abraham, ten piedad de mí y envía a Lázaro para que moje la punta de su dedo en el agua y refresque mi lengua, porque estas llamas me atormentan'. 'Hijo mío, respondió Abraham, recuerda que has recibido tus bienes en vida y Lázaro, en cambio, recibió males; ahora él encuentra aquí su consuelo, y tú, el tormento (Lc 16, 19-25).

La doctrina comúnmente aceptada, que en adelante denominaré doctrina recibida enseña que las riquezas son meramente un peligro, pero en sí mismas no son un mal: son moralmente neutras. Para esa mentalidad, las riquezas tan solo constituirían una ocasión específica de pecado, pero frente a ese riesgo cabe esperar que la virtud del rico le permita escapar del señuelo ético que acompaña a la riqueza. La única manera de armonizar la parábola del pobre Lázaro con esta doctrina recibida radica en leer en ella algo que no está: el rico se niega a auxiliar al pordiosero Lázaro.

²⁴² Esta es la única parábola en la que Jesús llama por su nombre a alguno de los personajes —a Lázaro—, motivo por el cual muchos santos padres afirmaban que Jesús tomó el ejemplo de dos personajes reales conocidos por su auditorio, Lázaro y el rico innominado.

Generaciones de oyentes de la predicación eclesiástica sobre esta parábola han interiorizado que el rico (al que se llama epulón²⁴³, sin que el texto lo diga), en su odiosa perfidia, rehusaba a Lázaro incluso las migajas y los restos que caían de su pantagruélica mesa. Esa inhumana iniquidad ante la clamorosa necesidad de Lázaro –y no su patrimonio– habían de ser las que merecieron al rico el penoso castigo que encontró tras la muerte. La explicación está tan arraigada que cuesta trabajo dejar que el texto hable por sí mismo. La realidad es que en ningún punto del breve relato se hace referencia a una animadversión o a una omisión del deber de socorro del rico hacia el pobre. Lo único que se infiere de la sucesión consecutiva, sin mediar enlace ni conexión, entre la descripción de la conducta del rico y de la del pobre es, precisamente, que el rico ni siquiera reparaba en la presencia del pobre y, salvo contorsión de la literalidad del texto, la alusión a los restos que caían de la mesa del rico no sugiere que deliberadamente este privaba al pobre de esos sobrantes. Ese detalle hace referencia a cómo el espectáculo de la opulencia y el despilfarro agravaba, por sí solo, la condición del hambriento.

Hay que tener en cuenta que la parábola es un género formalmente de ficción, en el que los personajes, arquetípicos, tienen una intervención escueta, directamente conectada con la lección o enseñanza moral del apólogo. En una parábola no hay argumentos colaterales, ni descripciones con valor propio, ni alusiones que no sean relevantes para la moraleja. De igual manera, cuando conforme a un determinado esquema previo de lectura se detecta una omisión (se esperaba un contenido en la parábola y no se encuentra) hay que preguntarse si nuestra predisposición no sería inadecuada. El texto no dice que hubiera ninguna actitud particular del rico hacia el pobre Lázaro. No sugiere que el pudiente prefiriera que los restos de sus francachelas fueran al estercolero antes que permitir que el pobre se saciara con ellos. Jesús solo dice que el rico banqueteaba y el pobre tenía hambre. Sin más información adicional, nos enteramos de que ambos mueren: el pobre es recibido en el seno de Abraham y el rico en la morada de los muertos²⁴⁴. El rico invoca a Abraham –no al Padre celestial– y este le da una aclaración que la doctrina recibida no logra aceptar. El patriarca le explica al rico: «Recuerda que has recibido tus bienes en vida y Lázaro, en cambio, recibió males; ahora él encuentra aquí su consuelo, y tú, el tormento» (v. 25). No hay más²⁴⁵. Tampoco aquí Jesús pone en boca de Abraham una explicación del tipo: «Recuerda que usaste mal de los bienes que recibiste y negaste a Lázaro hasta las migajas de tu mesa». Correlativamente, la doctrina recibida pasa por alto el hecho de que el premio de Lázaro no es la retribución a unos

²⁴³ Epulones o septemviroi eran los miembros de un antiguo colegio sacerdotal romano.

²⁴⁴ Dicho sea de paso, tampoco estos términos se refieren al cielo y al infierno, sino al genérico *Sheol* y a la parte de aquél en la que esperaban los justos (Ecl 9, 10: «Todo lo que esté al alcance de tu mano realízalo con tus propias fuerzas, porque no hay obra, ni proyecto, ni ciencia, ni sabiduría en el abismo –*sheol*– adonde tú irás»).

²⁴⁵ Es más, –aparte del decisivo y censurado hecho de su acumulación de riquezas– los únicos detalles subjetivos que Jesús menciona sobre el rico, son piadosos y de un innegable sentido moralmente positivo, pues estando en medio de los tormentos invoca respetuosamente a Abraham, solicita un alivio mínimo para sí y su mayor preocupación pasa a ser la suerte que van a correr los suyos, algo que, por imperfecto que sea, casa mal con un egoísmo radical: «Te ruego entonces, padre, que envíes a Lázaro a la casa de mi padre, porque tengo cinco hermanos: que él los prevenga, no sea que ellos también caigan en este lugar de tormento». Abraham respondió: «Tienen a Moisés y a los Profetas; que los escuchen». «No, padre Abraham, insistió el rico. Pero si alguno de los muertos va a verlos, se arrepentirán». Pero Abraham respondió: «Si no escuchan a Moisés y a los Profetas, aunque resucite alguno de entre los muertos, tampoco se convencerán» (Lc 16, 27-31).

méritos morales. Jesús no describe a Lázaro como bueno ni le atribuye acciones bondadosas en su vida. Resulta concluyente que a la hora de referir la sentencia de Abrahám, Jesús evita decir que Lázaro hubiera hecho méritos morales en su vida. No sabemos nada de su conducta. Todo lo que dice es que mientras transitó por la tierra «recibió males» y que como consecuencia «ahora él encuentra aquí su consuelo». La causa del juicio que merece uno y otro de los protagonistas no ofrece duda. Pero, además, si leemos la parábola dentro de su inmediato contexto –el evangelio de Lucas– su sentido ni siquiera es particularmente excepcional.

En el capítulo 1, la Virgen María, al recibir el jubiloso saludo de su prima Isabel, prorrumpe en un cántico de alabanza a Yahvé, el conocido como *Magnificat*, en el que dice: «[El Señor] derribó a los poderosos de su trono y elevó a los humildes; colmó de bienes a los hambrientos y despidió a los ricos con las manos vacías» (Lc 1, 52-53)²⁴⁶.

En el capítulo 6 tiene lugar el gesto decisivo de la prédica de las bienaventuranzas. En la primera de las cuales, Jesús exclama: «¡Felices vosotros, los pobres, porque el reino de Dios os pertenece! ¡Felices vosotros, los que ahora tenéis hambre, porque seréis saciados!» (Lc 6, 20-21). Inmediatamente después, Jesús, en cambio, advierte sombríamente: «¡Pero ¡ay de vosotros los ricos, porque ya tenéis vuestro consuelo! ¡Ay de vosotros los que estáis saciados, porque tendréis hambre!» (Lc 6, 20-21). Se trata de una y la misma lógica en todos los casos. El texto no ofrece fundamento para interpretar estos pasajes como una condena del mal uso de las riquezas. Una condena semejante relegaría la adquisición y posesión de las riquezas al limbo de la neutralidad moral. Sin embargo, la gran mayoría de los moralistas cristianos sustituyen lo que de hecho dicen los textos por lo que deberían decir, conforme a su criterio preconcebido. Ese dispositivo «conservador» opera por igual entre protestantes y católicos²⁴⁷, mientras que entre los ortodoxos hay más disparidad de criterio.

²⁴⁶ Esta deslegitimación y amenaza de subversión del orden económico presente forman parte, para Maurras, del veneno del *Magnificat*. La ideología del orden desprecia y rechaza esos *revoltosos escritos orientales* evangélicos: «El destino ha hecho que los pueblos civilizados del sur de Europa apenas hayan conocido estos revoltosos (*turbulentos*) escritos orientales, ya que la Iglesia los ha mutilado, refundido y separado dentro de la maravilla del Misal y por todo el Breviario; ese fue uno de los honores filosóficos de la Iglesia, como también lo fue el haber puesto a los versículos del *Magnificat* una música que atenúa su veneno [...] No conozco a ningún otro Jesús que no sea el de nuestra tradición católica, 'el soberano Júpiter que por nosotros fue crucificado en la tierra'» (Charles Maurras, *Chemin de Paradis*, XXVIII-XXIX, 2a. ed., citado por Doncoeur et al., *Pourquoi Rome a Parlé*. París: Spes, 1927. Página 81); «El mérito y el honor del catolicismo fue el de organizar la idea de Dios –escribe Maurras– y privarlo de este veneno» (Jean de Fabrègues, *Charles Maurras*. París: Perrin, 1966. Página 393); «El catolicismo tradicional (...) al someter las visiones judías y el sentimiento cristiano a la disciplina recibida del mundo helénico y romano, lleva consigo el orden natural de la humanidad» (Jean de Fabrègues, *op. cit.*, página 67). Cfr. La expresión literaria de esta idea en la narración del gran inquisidor (Fiodor Dostoyevski, *El gran inquisidor*. Madrid: Taurus, 2013).

²⁴⁷ Dos muestras, una del mundo protestante y otra, del católico. En un artículo de David W. Jones, profesor de ética cristiana en el Southern Baptist Theological Seminary, en el que lo que cuesta trabajo es reconocer alguna referencia evangélica, se dice: «Lo tendríamos muy difícil para demostrar que Jesús, en su práctica y enseñanza, se inclinaba más hacia la posesión de la riqueza o hacia un estado de pobreza, al menos no con la exclusión de la condición contraria. De hecho, aunque los asuntos económicos surgieron con frecuencia en la vida y en el ministerio de Cristo, él no ofreció ningún plan económico sistemático y detallado a sus seguidores. Más bien, el ejemplo y las enseñanzas de Jesús sobre la riqueza y la pobreza son muy variadas, y los escritores del Evangelio generalmente enfatizan su impacto espiritual. De hecho, las citas de carácter económico extraídas de la vida y del ministerio de Cristo son frecuentemente marginales respecto del objeto principal de las narraciones en las que ocurren» (David W. Jones, «What Did Jesus Really Teach about Wealth and Poverty?», *IntersectProject.org*, consultado en

Uno de los argumentos más frecuentados por los moralistas de todas las confesiones para insistir en que en la doctrina de Jesús las riquezas materiales son neutras en sí mismas (todo lo más, peligrosas, pero no malas) procede de la comparación de dos episodios evangélicos: el conocido como del joven rico y el de Zaqueo. Para los defensores de esta doctrina recibida, la divergencia que existe entre la recomendación que Jesús hace al *joven rico*²⁴⁸ y la iniciativa que toma el también acaudalado Zaqueo daría muestra de la indiferencia de Jesús respecto de la riqueza. Según ellos, a Jesús no le importaba nada si estaba ante ricos o pobres, tan solo se fijaba en la orientación espiritual de la vida de cada cual. De nuevo, los textos neotestamentarios se resisten tenazmente a esa interpretación²⁴⁹.

<http://intersectproject.org/faith-and-economics/what-did-jesus-really-teach-about-wealth-and-poverty/>.) De parte católica, el citado artículo de Cantalamessa: «...el episodio de Zaqueo hay que leerlo con el fondo de los dos pasajes que le preceden, el del rico epulón y el del joven rico. El rico epulón negaba al pobre hasta las migajas que caían de su mesa (*sic!*); Zaqueo da la mitad de sus bienes a los pobres; uno usa sus bienes sólo para sí y para sus amigos ricos que le pueden corresponder; otro usa sus bienes también para los demás, para los pobres. La atención, como se ve, está en el uso que hay que hacer de las riquezas. Las riquezas son inicuas cuando se acaparan, sustrayéndolas a los más débiles y empleándolas para el propio lujo desenfrenado; dejan de ser inicuas cuando son fruto del propio trabajo y se ponen al servicio de los demás y de la comunidad. Afrontar el episodio del joven rico es igualmente instructivo. Al joven rico Jesús le dice que venda todo lo que tiene y lo dé a los pobres (Lc 18, 22); con Zaqueo se contenta con su promesa de dar a los pobres la mitad de sus bienes. Zaqueo, en otras palabras, sigue siendo rico. La tarea que realiza (es jefe de aduaneros de la ciudad de Jericó, que tiene el monopolio de algunos productos en aquel tiempo solicitadísimos, hasta en Egipto por Cleopatra) le permite seguir siendo rico incluso después de haber renunciado a la mitad de sus pertenencias.

Esto rectifica una falsa impresión que se puede tener de otros dichos del Evangelio. No es la riqueza en sí lo que Jesús condena sin apelación, sino el uso inicuo de ella. ¡Existe salvación también para el rico! Zaqueo es la prueba de esto. Dios puede hacer el milagro de convertir y salvar a un rico sin, necesariamente, reducirlo al estado de pobreza. Una esperanza, ésta, que Jesús no negó jamás y que incluso alimentó, no desdeñando frecuentar, Él, el pobre, también a algunos ricos y jefes militares» (Raniero Cantalamessa OfmCap, «Predicador del Papa: Jesús no condena sin apelación la riqueza, sino su uso inicuo». En Zenit.org, 2 de noviembre de 2007. <https://es.zenit.org/articles/predicador-del-papa-jesus-no-condena-sin-apelacion-la-riqueza-sino-su-uso-inicuo/>.)

²⁴⁸ Según Marcos y Mateo se trata simplemente de «un hombre» y para Lucas es «un hombre importante»: ἀρχων.

²⁴⁹ Una interpretación más clásica es la de Jerónimo: «Consíguete amigos con el dinero injusto para que te reciban en las moradas eternas. Bien dijo *injusto*, pues todas las riquezas proceden de injusticia, y si no hay uno que pierde no puede haber quien gane. Por eso, a mí me parece mucha verdad aquel dicho generalizado: 'El rico, o él mismo es injusto o heredero de un injusto'. El doctor de la Ley oyó lo que se le decía, pero no lo pudo aguantar porque tenía muchas riquezas. El Señor, entonces, vuelto a sus discípulos, les dijo: 'Qué difícil es que los ricos puedan entrar en el reino de los cielos'. No dijo imposible, sino difícil, aunque puso como ejemplo algo que es imposible: Es más fácil que un camello pase por el ojo de la aguja que un rico entre en el reino de los cielos. Y esto, más que difícil, es imposible, pues nunca será posible que un camello pase por el ojo de una aguja. Entonces, ¿no podrá nunca un rico entrar en el reino de los cielos? [...] nosotros, cuando nos metemos por caminos torcidos, cuando dejamos el camino recto y nos cargamos con las riquezas del mundo o con el peso de las culpas, no somos capaces de entrar en el reino de Dios. Pero si nos descargamos del pesado fardo y conseguimos hacernos con alas de paloma, volaremos y descansaremos, y se dirá de nosotros: Mientras reposabais en mis heredades, las palomas batieron sus alas de plata, el oro destellaba en sus dorsos. Nuestro dorso, que antes era deforme y estaba oprimido por pesado fardo, tendrá el verdor del oro o, lo que es lo mismo, la inteligencia profunda y las alas plateadas o, lo que es lo mismo, el mensaje de las Escrituras, y entonces podremos entrar en el reino de Dios. Los apóstoles dijeron que ellos habían dejado todo lo suyo y reclamaban audazmente la recompensa por esta hazaña. El Señor les respondió: Todo el que haya dejado casa, hermanos, hermanas, padre, madre, mujer, hijos o campos por mi nombre, recibirá el ciento por uno y heredará la vida eterna. ¡Qué dicha recibir lo grande a cambio de lo pequeño, lo eterno a cambio de lo pasajero, lo que vive

La historia del hombre rico la recogen de forma muy parecida los tres evangelios sinópticos. En Marcos, el documento que parece más antiguo de los tres, hay algunos detalles que lo hacen más claro para la cuestión que nos ocupa:

Cuando se puso en camino, un hombre corrió hacia él y, arrodillándose, le preguntó: ‘Maestro bueno, ¿qué debo hacer para heredar la Vida eterna?’ Jesús le dijo: ‘¿Por qué me llamas bueno? Sólo Dios es bueno. Tú conoces los mandamientos: No matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no darás falso testimonio, no perjudicarás a nadie (no defraudarás: *me apostereses*, Μὴ ἀποστερήσης), honra a tu padre y a tu madre’. El hombre le respondió: ‘Maestro, todo eso lo he cumplido desde mi juventud’. Jesús, poniendo los ojos en él, lo amó y le dijo: ‘Una cosa te falta: ve, vende lo que tienes y dalo a los pobres; así tendrás un tesoro en el cielo. Después, ven y sígueme’. El, al oír estas palabras, se entristeció y se fue apenado, porque poseía muchos bienes. Entonces Jesús, mirando alrededor, dijo a sus discípulos: ‘¡Qué difícil será para los ricos entrar en el Reino de Dios!’ Los discípulos se sorprendieron por estas palabras, pero Jesús continuó diciendo: ‘Hijos míos, ¡Qué difícil es entrar en el Reino de Dios! Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja, que un rico entre en el Reino de Dios’. Los discípulos se asombraron aún más y se preguntaban unos a otros: ‘Entonces, ¿quién podrá salvarse?’ Jesús, fijando en ellos su mirada, les dijo: ‘Para los hombres es imposible, pero no para Dios, porque para él todo es posible’ (Mc 10, 17-27).

siempre a cambio de lo que tiene que morir, y tener al Señor como deudor! Pero si una viuda tiene hijos y, sobre todo, si es de noble familia, no deje a sus hijos en la indigencia; sino que, acordándose en primer lugar de sí misma y considerándose a sí misma como un hijo más, que reparta por igual la hacienda con sus hijos; pero que no se la deje toda a ellos, antes bien haga a Cristo coheredero de sus hijos. Me dirás: ‘eso es difícil, es cosa dura y contra la naturaleza’. Pero podrás oír al Señor, que te responde: ‘Quien pueda entender, que entienda’. Si tú quieres ser perfecta, Él no te impone el yugo de la obligación, sino que deja a tu voluntad la libre decisión. ¿Quieres ser perfecta y situarte en la cumbre de la dignidad? Haz lo que hicieron los apóstoles: vende todo lo que tienes y dalo a los pobres y sigue al Salvador. Desnuda y sola, sigue a la virtud desnuda, a la virtud sola. Si no quieres ser perfecta, sino ocupar el segundo grado de la virtud, deja todo lo que tú tienes y dáselo a tus hijos y a tus parientes. Nadie te reprochará que sigas lo inferior, con tal de que sepas que por delante de ti irá la que escogió lo más alto.

Dirás que eso es cosa de apóstoles y de varones; pero que una mujer noble no puede venderlo todo, necesitando como necesita de tantos apoyos en esta vida. Escucha el aviso del apóstol: No que paséis apuros para que otros tengan abundancia, sino con igualdad. Al presente vuestra abundancia remedia su necesidad, para que la abundancia de ellos pueda remediar también vuestra necesidad. Por eso dice el Señor: El que tenga dos túnicas que las reparta con el que no tiene. Cuánto más si se trata de los fríos de Escitia o de las nieves de los Alpes, de los que no es fácil defenderse ni con dos ni con tres túnicas, ni apenas con pieles de oveja. Todo lo que puede proteger nuestros cuerpos y ayudar a la humana fragilidad con que la naturaleza nos puso, desnudos, en este mundo, todo eso es lo que ha de llamarse ‘una sola túnica’; y cuanto se necesita a las inmediatas para comer, eso se llama el alimento de un solo día. Por eso se nos manda: No penséis en el día de mañana, es decir, en el futuro. Y el Apóstol dice: Mientras tengamos comida y vestido, estemos contentos con eso. Si tienes más de lo que es necesario en comida y en vestido, distribúyelo; sábetelo que en eso estás en deuda. Ananías y Safira merecieron la condena del Apóstol porque reservaron por miedo parte de sus cosas. Dirás entonces, ¿merece, pues, castigo quien no entregare sus bienes? No. Ellos fueron castigados porque intentaron engañar al Espíritu Santo y porque, reservando lo necesario para su propio sustento, lo que buscaban era la vanagloria, como si hubieran renunciado plenamente al mundo. Por lo demás, se puede libremente dar o no dar. Aunque para quien desea ser perfecto, la pobreza presente encuentra su recompensa en las riquezas futuras» (San Jerónimo, epístola 120, en *Epistolario II* [edición bilingüe]. Madrid: BAC, 1995. páginas 415-418).

Una y otra vez hay que volver a los prejuicios culturales que operan en la lectura occidental del texto. No conozco ningún intérprete que no afirme, o simplemente dé por sentado implícitamente, que en primera instancia Jesús da una respuesta capciosa a la pregunta del hombre sobre qué ha de hacer para *heredar* la vida eterna. Según esa interpretación corriente, Jesús da una respuesta inicial («Tú conoces los mandamientos: ...») que aparentemente agota la pregunta. Ante la réplica del hombre («Todo eso lo he cumplido desde mi juventud»), Jesús le añadiría una exigencia completamente nueva, que ya no sería universal, sino específica para él («Una cosa te falta: ve, vende lo que tienes y dalo a los pobres») y que evidenciaría la insuficiencia de la primera respuesta. Una interpretación como esta es imprescindible para poder sostener que lo que Jesús le está revelando al prócer es su *vocación particular* y no un *camino universal* para entrar en el Reino de Dios. Sin embargo, esa explicación solo se puede imponer a precio de retorcer el texto, insinuando o afirmando explícitamente que Jesús, en una primera instancia, induce a su interlocutor al error, al hacerle pensar que basta con cumplir los mandamientos, para luego, cuando el hombre replica que ya los cumple, decepcionarle diciéndole que no, que en realidad le falta otra cosa, aparte de los mandamientos. Mediante esta argucia hermenéutica se desplaza la invitación a la pobreza al terreno de la llamada personalizada: unos serán llamados a ella y otros no.

Pero hay otra forma de leer el texto, sin proyectar sobre él un calambur o un embeleco que no casa en absoluto ni con la personalidad de Jesús, ni con el tenor del resto de sus enseñanzas. Una forma que, sobre todo, no requiere forzar el sentido del diálogo entre el potentado y el nazareno. Lo que leemos allí es que el notable le pregunta a Jesús por lo que ha de hacer para heredar la vida eterna. La respuesta de Jesús es clara: cumple los mandamientos. Entonces, el rico le dice que «todo eso» lo ha cumplido desde joven. Jesús, al replicarle que en realidad le falta una cosa por cumplir, le está corrigiendo: no, no es cierto que todo eso *lo cumplas desde joven*. De lo que se desprende que la invitación a vender todo lo que tiene y dárselo a los pobres está relacionada con su estricta observancia de los mandamientos más que con una hipotética *vocación* particular. Y no porque entre los mandamientos se cuente uno que exija directamente vender todas las posesiones propias y dárselas a los pobres, sino porque esa es una exigencia indirecta para quien haya adquirido o heredado gracias al fraude. Jesús no da en primera instancia una respuesta a la pregunta del rico para luego, dando por buena su afirmación de que todo eso lo cumplía, burlarse con una nueva respuesta para la misma pregunta, completamente diferente a la que había dado antes. Jesús, sencillamente, le muestra que, consciente o no, el rico se engaña, pues no cumple con los mandamientos²⁵⁰.

El texto no hace alusión explícita al origen de las riquezas del acaudalado personaje, pero dado que podemos descartar la explicación convencional de un juego de despiste en dos tiempos (la sucesión inconexa de dos respuestas contrarias para la misma pregunta) por parte de Jesús, debemos volver sobre el texto para ver si es posible hacer alguna inferencia en ese terreno.

Marcos es el único de los evangelistas que introduce en el elenco de los mandamientos que Jesús le recuerda su rico interlocutor uno que, al menos en su literalidad, no figura entre los del decálogo: «no defraudarás». En cambio, llamativamente Jesús omite la

²⁵⁰ 1Jn 1,8: «Si decimos: ‘No tenemos pecado’, nos engañamos y la verdad no está en nosotros». El rico se engaña, el cumplimiento que él pretende no es asequible para el hombre.

mención de los tres mandamientos habitualmente conocidos como «la primera tabla» (los que tienen expresamente a Dios como objeto). Tanto la adición como la omisión refuerzan una misma idea: el que ama a su prójimo cumple la ley entera y *todos* los mandamientos se resumen en amar al prójimo (Rm 13, 8-9)²⁵¹. El mandamiento de no defraudar, de no prevalerse mediante engaño o abuso criminal de la situación de desventaja del otro tiene elocuentes resonancias con los primitivos mandatos de Yahvé²⁵². Por eso, cabe deducir que Jesús le está recordando al rico cómo no es posible cumplir con la voluntad de Dios sin restablecer el orden justo. La otra posible interpretación, en parte compatible con esta, tiene que ver con una idea directriz del Evangelio: la del tesoro en el cielo. En los tres relatos del episodio del *joven* rico, Jesús le dice que venda todo lo que tiene, se lo dé a los pobres: «y [así] tendrás un tesoro en el cielo». Le dice después que le siga, pero solo una vez que haya donado sus bienes y, por lo tanto, cuando ya se haya asegurado ese tesoro celestial. La conexión entre la renuncia a los bienes materiales y la adquisición del tesoro en el cielo aparece también en otros lugares:

No temas, pequeño Rebaño, porque vuestro Padre ha querido daros el Reino. Vended vuestros bienes y dadlos como limosna. Hacedos bolsas que no se desgasten y acumulad un tesoro inagotable en el cielo, donde no se acerca el ladrón ni destruye la polilla. Porque allí donde tengáis vuestro tesoro, tendréis también vuestro corazón (Lc 12, 32-34)²⁵³.

El mismo dinamismo está recogido en la recomendación que hace Jesús a un anfitrión que le había invitado. Aquí la lógica subyacente puede quedar todavía más clara:

Cuando des un almuerzo o una cena, no invites a tus amigos, ni a tus hermanos, ni a tus parientes, ni a los vecinos ricos, no sea que ellos te inviten a su vez, y así tengas tu recompensa. Al contrario, cuando des un banquete, invita a los pobres, a los lisiados, a los paralíticos, a los ciegos. ¡Feliz de ti, porque ellos no tienen cómo retribuirte, y así tendrás tu recompensa en la resurrección de los justos! (Lc 14, 13-14).

En este repaso de la enseñanza de Jesús con ocasión del caso del joven rico es imprescindible detenerse en la parte final del relato. Jesús expone con rotundidad su doctrina sobre las riquezas: «Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja,

²⁵¹ Mateo no recoge el «no defraudes» pero a cambio añade explícitamente la síntesis de todo el decálogo como un mandato más: «y amarás a tu prójimo como a ti mismo» (19, 19).

²⁵² Deuteronomio 24, 14: «No explotarás [privarás de su jornal: *apostereseis*] al jornalero pobre y necesitado»; Eclesiástico 4, 1: «Hijo mío, no prives [*me apostereses*] al pobre de su sustento»; Mal 3, 5: «Yo me acercaré a vosotros para el juicio y atestiguaré decididamente contra los adivinos, los adúlteros y los perjuros, contra los que oprimen [*epi tous aposterountas*] al asalariado, a la viuda y al huérfano...». La misma idea aparece en Lv 19, 11; 19, 35.

²⁵³ La versión de Mateo es semejante (6, 18-21): «No acumuléis tesoros en la tierra, donde la polilla y la herrumbre los consumen, y los ladrones perforan las paredes y los roban. Acumulad, en cambio, tesoros en el cielo, donde no hay polilla ni herrumbre que los consuma, ni ladrones que perforen y roben. Allí donde esté tu tesoro, estará también tu corazón».

que un rico entre en el Reino de Dios» (Lc, 18, 25)²⁵⁴. Desglosados, los elementos de esa advertencia son tres. Primero: una vez más, sin ninguna matización, la riqueza es un obstáculo, no solo un riesgo, para el cumplimiento moral de la vida humana («¡Qué difícil será para los ricos entrar en el Reino de Dios!», Mc 10, 23). Segundo: de suyo ese obstáculo es dirimente, insalvable («es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja, que un rico entre en el Reino de los Cielos», Mt 19, 24). Con las fuerzas humanas es imposible. Tercero: esa imposibilidad la puede salvar la gracia, no es un imposible absoluto. Para la enseñanza evangélica la riqueza material es, pues, en sí misma considerada y salvo intervención de lo alto, un mal moral grave que impide el ingreso en el Reino, con independencia del uso que se dé a esa riqueza. El remate final que invoca el milagro²⁵⁵ (para Dios no es imposible lo que es imposible para los hombres) no aporta nada en cuanto a la valoración evangélica de las riquezas, puesto que, de suyo, la imposibilidad de entrar en el Reino por las propias fuerzas es universal y es obra de la gracia en todos los casos. Dejando a un lado las consideraciones teológicas, lo relevante de este pasaje para el objeto de esta investigación es la contundente declaración de la incongruencia constitutiva que existe entre la acumulación de riquezas y el Reino de Dios. La acumulación, en tanto supone un rechazo a toda proporción y a la consideración de la solidaridad en la que se manifiesta la amistad con Yahvé, conlleva de suyo un fraude. El problema, pues, de la riqueza, su carácter idolátrico está ligado a su condición de fruto de un fraude originario, de una defraudación.

Zaqueo recibe la visita inesperada de Jesús. Arrepentido, el publicano toma la iniciativa y comunica a Jesús que «ahora mismo voy a dar la mitad de mis bienes a los pobres y si he perjudicado a alguien le daré cuatro veces más» (Lc 19, 8). La resolución de Zaqueo, que renuncia a la mayor parte de su fortuna –una porción que queda indeterminada– implica que conserva una parte de sus riquezas, algo que Jesús no censura, pues concluye: «Hoy ha llegado la salvación a esta casa» (19, 9). Esta disparidad entre la renuncia total que se le reclama al joven rico y la espontánea donación restitutoria de Zaqueo es presentada por la doctrina recibida como muestra de que Jesús no tiene una enseñanza unívoca sobre las riquezas materiales. Se interpreta así que el orden de la acumulación de riqueza es en sí neutro si se conforma al orden legal. De lo único que hablaría Jesús es del buen uso del dinero y de la riqueza. Sin embargo, el episodio se entiende si se tiene presente el horizonte de la restitución y de la rectificación de lo defraudado.

La riqueza según la *prudencia mesiánica* del Evangelio

²⁵⁴ Mc 10, 23-27: «Jesús, mirando alrededor, dijo a sus discípulos: '¡Qué difícil será para los ricos entrar en el Reino de Dios!' Los discípulos se sorprendieron por estas palabras, pero Jesús continuó diciendo: 'Hijos míos, ¡Qué difícil es entrar en el Reino de Dios! Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja, que un rico entre en el Reino de Dios'. Los discípulos se asombraron aún más y se preguntaban unos a otros: 'Entonces, ¿quién podrá salvarse?' Jesús, fijando en ellos su mirada, les dijo: 'Para los hombres es imposible, pero no para Dios, porque para él todo es posible'»; Mt 19, 23-26: «'Os aseguro que difícilmente un rico entrará en el Reino de los Cielos. Sí, os lo repito: es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja, que un rico entre en el Reino de los Cielos'. Los discípulos quedaron muy sorprendidos al oír esto y dijeron: 'Entonces, ¿quién podrá salvarse?' Jesús, fijando en ellos su mirada, les dijo: 'Para los hombres esto es imposible, pero para Dios todo es posible'».

²⁵⁵ «Solo un milagro de Dios puede salvarlo [al rico]» (Martin Hengel, *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1983. Página 36).

De todo lo dicho hasta ahora se desprende que, aunque en numerosas ocasiones Jesús da por sentado que sus oyentes van a conservar el dominio de una cierta cantidad de bienes, siempre censura como maléfica la acumulación que carezca de un límite intrínseco. Jesús no teoriza sobre el valor ni sobre las modalidades de las instituciones jurídicas del dominio, ni siquiera propone limitaciones sociales para la economía. Jesús habla de las consecuencias prácticas para aquellos que quieren entrar en el Reino, para los que van a desarrollar su existencia dentro del tiempo abreviado²⁵⁶. No corresponde en este lugar desarrollar la innovación quizás más radical de la enseñanza moral de Jesús, que es la sustitución de un mundo de reglas morales o del cumplimiento de los preceptos como instancia máxima de la moralidad por una concepción de la *prudencia mesiánica*²⁵⁷ completamente desconocida antes de él²⁵⁸. Los juicios que Jesús ofrece sobre la riqueza no pretenden construir una filosofía social como la que, en otros contextos, dio lugar a los conceptos de derecho y de ley natural. En sentido positivo no pueden presentarse como respaldo de ninguna doctrina filosófica sobre el derecho de propiedad. En un sentido negativo la predicación de Jesús impone los suficientes límites a una acumulación desmesurada²⁵⁹ de bienes (donde también se puede leer

²⁵⁶ 1Co 7, 29: «Lo que quiero decir, hermanos, es esto: queda poco tiempo (el tiempo favorable, καιρός, se ha acortado, abreviado: συνεσταλμένος ἔστιν)».

²⁵⁷ Sobre esta novedosa *prudencia mesiánica* son esclarecedoras las palabras de Iván Illich: «El Evangelio sitúa a sus lectores ante la exigencia de reconocer que lo que les presenta no es ni necesidad ni tampoco azar, sino un superabundante don ofrecido libremente a todo aquel que quiera libremente recibirlo». Este enfoque insólito es el contenido de la parábola del buen samaritano: «Es alguien que no solo deja atrás su preferencia étnica –que le empuja a atender a los de su raza– sino que, además, comete una especie de traición al cuidar de su enemigo. Al obrar de este modo está ejerciendo una libertad de elección que, con frecuencia, no ha sido objeto de nuestra atención. [...] la mayoría de los predicadores que habían comentado este pasaje estaban convencidos de que la parábola trataba de cómo debía uno comportarse con su prójimo; que lo que proponía era una regla de conducta o que ofrecía un ejemplo del cumplimiento de una obligación ética. De hecho, creo que eso es precisamente lo contrario de lo que Jesús quería mostrar. No le habían preguntado ‘¿Cómo debe uno comportarse con su prójimo?’, sino ‘¿Quién es mi prójimo?’ Y tal como yo lo entiendo lo que él dijo fue ‘Mi prójimo es quien yo elijo y no quien tengo que elegir’. No hay forma de dar una definición de quién debería ser mi prójimo.

Esta doctrina que Jesús propone sobre el prójimo es totalmente destructiva de la idea recibida de decencia, de lo que hasta aquel momento se había entendido como un comportamiento ético. Es algo sobre lo que los modernos predicadores no han querido insistir y esa es la razón por la que esta enseñanza resulta hoy tan sorprendente como lo fue al comienzo. En la Antigüedad, el comportamiento hospitalario o el compromiso pleno de mis acciones hacia los demás implicaba la existencia de fronteras que delimitaban a aquéllos con quienes uno podía comportarse de ese modo. Los griegos entendían que existía un deber de hospitalidad hacia los *xenoi*, extranjeros que hablaban algún dialecto helénico, pero no hacia quienes farfullaban lenguas desconocidas, a quienes llamaron *barbaroi*. Jesús enseñó a los fariseos que la relación más plenamente humana que él había venido a anunciar no era una relación esperada, necesaria o debida, sino que solo podía ser una libre creación entre dos personas. Y esa relación no llega a existir a menos que algo me llegue a través del otro, por el otro, en su presencia corporal. No se trata de una relación que existe porque ambos somos ciudadanos de la misma Atenas y por ello sentimos un deber mutuo, ni tampoco porque Zeus tienda su túnica sobre los corintios y otros helenos. Solo existe porque así lo hemos decidido» (David Cayley, *Últimas conversaciones con Iván Illich*. El pez volador, 2019. Páginas 90-92).

²⁵⁸ Eso no quiere decir que después de él esa concepción haya sido la dominante en el mundo cristiano, pero la Iglesia, mediante la custodia de las Escrituras sagradas, ha sido el instrumento para que esa manera de entender la vida moral haya continuado hasta nuestros días.

²⁵⁹ La medida o la proporción a la que hago referencia es el fin, por oposición al ideal acumulativo que apunta a un crecimiento ilimitado de las posesiones y, por eso, desmesurado, desproporcionado, asimétrico.

propiedades) como para erigirse en antagonista de un hipotético derecho natural a la propiedad privada. Semejante hipotético derecho estaría necesariametne concebido sin asignarle ningún efectivo papel al destino universal de los bienes y sin considerar el obstáculo moral que en la doctrina evangélica suponen, en sí mismas, las riquezas. Quienes han concebido la idea de una propiedad-derecho natural lo han hecho conceptuando esa naturalidad como una protección a un mero procedimiento adquisitivo legal. En otras palabras, quien haya adquirido algo conforme a las formas previstas por la ley civil obtendría la seguridad simbólica adicional de la ley natural, sin atender a ninguna otra consideración finalista.

Las enseñanzas evangélicas se mueven en un plano diferente al de la filosofía: el de la construcción de la libertad propia del Reino de Dios. Dentro de esa perspectiva ético-religiosa, la consideración de la posesión de los bienes juega un papel desmedidamente importante. Jesús no propone una regla, a pesar de que así pueda parecerlo, por lo menos no una regla en el sentido clásico de un código que dé pie a una casuística.

Para ofrecer criterios para el ejercicio de esa libertad y prudencia mesiánicas propias de sus seguidores, Jesús no recurre a una presentación sistemática, sino al método de los ejemplos ocasionales, de respuestas a preguntas concretas, de las parábolas que sitúan al oyente en un contexto moral inaudito, en el que también él tendrá que aprender a ser ley para sí mismo, contando para ello con el auxilio de una revelación desconocida para los gentiles²⁶⁰. Para concluir este capítulo presentaré una selección de pasajes evangélicos (para ser leídos junto con los que he recogido hasta aquí), de las epístolas y de los Hechos de los apóstoles. En esos pasajes, junto con los ya recogidos y el conjunto de los textos evangélicos afloran criterios, aparentemente deslavazados, que van tramando la falsilla sobre la que se desarrolla la prudencia mesiánica, en lo que hace al dominio de los bienes materiales. En algunos añado un breve comentario en relación a la pertinencia para nuestro tema.

- a) «Manteneos lejos de toda codicia (*pleonexias*, πλεονεξία²⁶¹), porque la vida de un hombre no consiste (está: ἐστίν) en la abundancia de sus posesiones»²⁶² (Lc 12, 15). Ya sea en su origen o en su conservación, no hay riqueza, en el sentido de exceso, sin codicia, sin deseo de acumular y de asegurarse la plenitud imaginada que la riqueza promete. Lo más radical que Jesús enseña al respecto, más todavía que la renuncia efectiva a las riquezas, es el combate contra la concupiscencia, contra la codicia: *sublata causa, tollitur effectus*. La codicia es presentada como la fascinación que desvía el afecto y la esperanza del hombre, que quedan atrapados en la expectación por la posesión de bienes²⁶³. La codicia

²⁶⁰ Rom 2, 14: «...que para ellos mismos son la ley (ἐαυτοῖς εἰσιν νόμος)».

²⁶¹ πλεονεξία, πλεονεξίας, ἡ (πλεονέκτης): Deseo codicioso de tener más, rapacidad, avaricia (*Thayer's Greek Lexicon*).

²⁶² La gran mayoría de las traducciones al español, sin ser infieles, suavizan un tanto el tono de la frase (dicen que la vida del hombre no *depende* de sus posesiones). San Jerónimo, sin embargo, es más fiel a la radicalidad del griego evangélico: «quia non in abundantia cujusquam vita ejus est ex his quæ possidet» (la Vulgata traduce el griego *pleonexias* como *avaritia*, que procede del verbo *aveo*, desear vivamente, anhelar, suspirar por algo).

²⁶³ Lo que forma parte del fetichismo de la mercancía del que habla Karl Marx en el primer volumen de *El Capital*, como acertadamente observa Enrique Dussel: «...muestra también Marx que el capital intenta ocultar dicha no-eticidad por medio de la pretensión de 'crear ganancia desde sí mismo', 'de la nada'. Esta pretensión es interpretada por Marx ahora como fetichista. El carácter fetichista del capital es la otra cara

busca la seguridad en la acumulación y en la posesión, metas para las cuales es imprescindible el dispositivo de las instituciones jurídicas que regulan el dominio. De las variadas formas de plasmación jurídica del dominio, la propiedad es la institución que de forma más quintaesenciada se adapta a ese mecanismo *fetichista* de la codicia.

- b) (de la parábola del sembrador) «...pero las preocupaciones de este mundo, la seducción (el engaño: ἀπάτη) de las riquezas y los demás deseos penetran en ellos y ahogan la Palabra, y la vuelven infructuosa (estéril)» (Mc 4, 19). Jesús desarrolla el mismo tema: la idolatría (el fetichismo, en términos marxistas) de las riquezas, que seducen mediante la *fascinación* (resultado de la exposición a una fuente que produce una cantidad de estímulos que superan la capacidad interna de recepción, provocando una servidumbre de la atención del sujeto y una consecuente disonancia cognitiva y afectiva). Ese fetichismo es un propio de las riquezas, por lo que la pretensión de que las riquezas, en sí mismas, son neutras moralmente, no se compadece con la enseñanza del evangelio. Las posesiones son legítimas en la medida –«en tanto en cuanto»– no devengan riquezas. Evidentemente no hay una regla objetiva para determinar a partir de qué punto cuantitativo una cantidad de posesiones deviene riqueza, pero en algunas otras referencias evangélicas y neotestamentarias se indican criterios relativos al uso de las posesiones.
- c) «Luego dirá a los de su izquierda: ‘Alejaos de mí, malditos; id al fuego eterno que fue preparado para el demonio y sus ángeles, porque tuve hambre, y vosotros no me disteis de comer; tuve sed, y no me disteis de beber; estaba de paso, y no me alojasteis; desnudo, y no me vestisteis; enfermo y preso, y no me visitasteis. Estos, a su vez, le preguntarán: ‘Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento, de paso o desnudo, enfermo o preso, y no te hemos socorrido?’ Y él les responderá: ‘Os aseguro que cada vez que no lo hicisteis con el más pequeño de mis hermanos, tampoco lo hicisteis conmigo’» (Mt 25, 41-45). Como muchos otros, este pasaje ha sufrido una desactivación práctica dentro de la predicación cristiana, en la que ha quedado reducido a un vago elemento amenazante, sin traducción concreta. Se ha eludido extraer de él consecuencias éticas claras. Sin embargo, para el tema que nos ocupa este sermón del juicio final contiene uno de los criterios más netos en relación con el significado moral del uso de las

de la interpretación económica política ideológica ocultadora de la esencia no-ética del capital: es la afirmación del capital como *Absoluto*» (Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*. Estella: Verbo divino, 1993, página 17); «En los *Grundrisse*, hablando del dinero, Marx expresa: ‘[El dinero] de su figura de siervo (*Knechtsgestalt*), en la que se presenta como simple medio de circulación, se vuelve de improviso soberano y dios del mundo de las mercancías’. Marx se está refiriendo (pero a la tradición marxista, por falta de conocimientos en esta materia, y a la tradición antimarxista, por el prejuicio del Marx antireligioso, se les pasaba desapercibido) al texto de Pablo (Flp 2,6-7), en el que leemos: ‘El, a pesar de su figura divina (*Gestalt Gottes*), no se aferró a su categoría de Dios; al contrario, se alienó a sí mismo y tomó la figura de siervo (*Knechtsgestalt*)’. Puede verse cómo usa Marx el Nuevo Testamento de manera muy sutil y versada. Toma el dinero como la ‘inversión’ de Cristo, como el Anti-cristo. Mientras Cristo era de *figura divina* y se alienó asumiendo la *figura de siervo*, el dinero (en movimiento contrario), siendo de *figura de siervo*, se transforma en *dios* (el fetiche)» (*Loc. cit.* páginas 18-19)

posiciones. El juicio final tiene un carácter revelador, no solo de la bondad o maldad de los hechos realizados por los hombres, sino de la inteligencia de la fe. Cuando ya está concluyendo el tiempo de su ministerio público, Jesús explica a sus amigos cuál va a ser el criterio último para juzgar el recorrido moral de cada uno. Jesús, en este momento crucial (Mateo es el único que lo recoge), no menciona la Ley, ni –al igual que en el episodio del joven rico– siquiera los preceptos de la llamada primera tabla²⁶⁴. Si el que ama a su prójimo, a quien ve, cumple la ley entera, eso incluye, principalmente, el amor a Dios, a quien no ve. En ese sintético recordatorio Jesús se olvida de cualquier otro criterio que no sea socorrer las necesidades materiales del prójimo. Sobre toda riqueza que se haya reservado para hacer menos apremiante la dependencia de la providencia de Dios gravita una condena tremenda. ¿Qué otro uso era más apremiante que dar de comer a Jesús hambriento en el hambre, sediento en el sediento, desnudo en el desnudo, desamparado en el transeúnte? Causa pasmo la descomunal cantidad de esfuerzos intelectuales acumulados por los teólogos para abrir brechas de excepción dentro de este razonamiento radical.

- d) «Después dijo a sus discípulos: 'Por eso os digo: No os inquietéis por la vida, pensando qué vais a comer, ni por el cuerpo, pensando con qué os vais a vestir. Porque la vida vale más que la comida, y el cuerpo más que el vestido. Fijaos en los cuervos: no siembran ni cosechan, no tienen despensa ni granero, y Dios los alimenta. ¡Cuánto más valéis vosotros que los pájaros! ¿Y quién de vosotros, por mucho que se inquiete, puede añadir un instante al tiempo de su vida? Si aun las cosas más pequeñas superan vuestras fuerzas, ¿por qué os inquietáis por las otras? Fijaos en los lirios: no hilan ni tejen; sin embargo, os aseguro que ni Salomón, en el esplendor de su gloria, se vistió como uno de ellos. Si Dios viste así a la hierba, que hoy está en el campo y mañana es echada al fuego, ¡cuánto más hará por vosotros, hombres de poca fe! Tampoco tenéis que preocuparos por lo que vais a comer o beber; no os inquietéis, porque son los paganos de este mundo los que van detrás de esas cosas. El Padre sabe que las necesitáis. Buscad más bien su Reino, y lo demás se les dará por añadidura» (Lc 12, 22-31)²⁶⁵. El ofrecimiento jubilar del Padrenuestro de perdonar a nuestros deudores depende estrictamente de la confianza en la petición precedente: «danos hoy nuestro pan de cada día». De igual modo, la invitación, también jubilar, de Jesús a usar las cosas «tamquam nihil habentes et omnia possidentes» (como los que no son dueños de nada y lo poseen todo, dice Pablo en 2Co 6, 10, sintetizando esa prudencia mesiánica), tiene dependencia estricta y precedente de la confianza en una providencia divina efectiva. La renuncia a las riquezas está, pues, estrechamente ligada a la búsqueda del Reino, del que son incompatibles. Jesús

²⁶⁴ Los que tienen, explícitamente, a Dios como término. Esos mandamientos, interpretados como actos separados que pueden cumplirse sin directa referencia al prójimo, conllevan su particular riesgo de idolatría: «No son los que me dicen: 'Señor, Señor', los que entrarán en el Reino de los Cielos, sino los que cumplen la voluntad de mi Padre que está en el cielo. Muchos me dirán en aquel día: 'Señor, Señor, ¿acaso no profetizamos en tu Nombre? ¿No expulsamos a los demonios e hicimos muchos milagros en tu Nombre?' Entonces yo les manifestaré: 'Jamás os conocí; apartaos de mí, vosotros, los que hacéis el mal' (Mt 7, 21-23).

²⁶⁵ Paralelo en Mateo 6, 25-34.

propone la esperanza en Dios que sabe lo que necesitamos, antítesis de la fascinación aseguradora de las riquezas.

- e) «El que no se ocupa (provee) de los suyos (los que son como él, sus semejantes: τῶν ἰδίων), en especial de los que conviven con él, ha renegado de su fe y es peor que un infiel» (1Tim 5, 8).
- f) «Vosotros, los ricos, llorad y gemid por las desgracias que os van a sobrevenir. Porque vuestras riquezas se han echado a perder y vuestros vestidos están roídos por la polilla. Vuestro oro y vuestra plata se han corroído y su herrumbre dará testimonio contra vosotros y devorará vuestros cuerpos como un fuego. ¡Vosotros habéis amontonado riquezas, ahora que es el tiempo final! Sabed que el salario que habéis retenido a los que trabajaron en vuestros campos está clamando, y el clamor de los cosechadores ha llegado a los oídos del Señor del universo. Llevasteis en este mundo una vida de lujo y de placer, y os habéis cebado a vosotros mismos para el día de la matanza. Habéis condenado y habéis matado al justo, sin que él os opusiera resistencia» (Sant 5, 1-6).
- g) «Los que desean ser ricos se exponen a la tentación, caen en la trampa de innumerables ambiciones, y cometen desatinos funestos que los precipitan a la ruina y a la perdición. Porque la codicia (φιλαργυρία) es la raíz de todos los males» (1Tim 6, 9-10). De nuevo las traducciones suelen mostrarse un tanto pusilánimes frente al original griego: φιλαργυρία es codicia o avaricia metafóricamente. Realmente, lo que dice Pablo es que la raíz de todos los males es el «amor al dinero» o, si se quiere, el «amor a la plata»²⁶⁶.
- h) «A los ricos de este mundo, recomiéndales que no se envanezcan y que no pongan su confianza (su esperanza) en la inseguridad de las riquezas, sino en Dios, que nos provee de todas las cosas en abundancia a fin de que las disfrutemos. Que practiquen el bien, que sean ricos en buenas obras, que repartan (den) con generosidad y sepan compartir sus riquezas. Así adquirirán para el futuro un tesoro que les permitirá alcanzar la verdadera vida» (1Tim 6, 17-19).
- i) «No os dejéis llevar por la avaricia, y contentaos con lo que tenéis, porque el mismo Dios ha dicho: No te dejaré ni te abandonaré. De manera que podemos decir con plena confianza: El Señor es mi protector: no temeré. ¿Qué podrán hacerme los hombres?» (Hb 13, 5-6).
- j) «Lo que quiero decir, hermanos, es esto: queda poco tiempo. Mientras tanto, los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran; los que lloran, como si no lloraran; lo que se alegran, como si no se alegraran; los que compran, como si no poseyeran nada; los que usan (disfrutan) del mundo, como si no lo usaran. Porque la apariencia de este mundo es pasajera» (1Co 7, 29-31)²⁶⁷.

²⁶⁶ Lucas (16, 14) utiliza el mismo adjetivo para calificar a los fariseos: aquellos observantes eran amadores o amigos del dinero (*philargyroi*, Φιλάργυροι).

²⁶⁷ «Se entiende ahora mejor el sentido de las antítesis de los versículos 30-31: «Los que compran como no poseyentes y los que usan (*chrómēnoi*) el mundo como no abusantes (*katachrómēnoi*)». Se trata de

- k) «Si alguien vive en la abundancia (tiene los recursos, la riqueza de este mundo: τὸν βίον τοῦ κόσμου) y viendo que su hermano está en necesidad le cierra su corazón, ¿cómo permanecerá en él el amor de Dios?» (1Jn 3, 17).
- l) «Ninguno padecía necesidad, porque todos los que poseían tierras o casas las vendían y ponían el dinero a disposición de los apóstoles para que se distribuyera a cada uno según sus necesidades» (Hch 4, 34). Lucas está evocando el auspicio profetizado en Deuteronomio 15, 4: «No habrá ningún pobre entre vosotros, porque el Señor te bendecirá abundantemente en la tierra que él te da como herencia».
- m) «Todos los creyentes se mantenían unidos y ponían lo suyo en común: vendían sus propiedades y sus bienes, y distribuían el dinero entre ellos, según las necesidades de cada uno. Íntimamente unidos, frecuentaban a diario el Templo, partían el pan en sus casas, y comían juntos con alegría y sencillez de corazón» (Hch 2, 44-46).

Un *ethos* mesiánico, no una doctrina sobre la propiedad

Las enseñanzas de Jesús ofrecen un marco de referencia para orientar el ejercicio de la libertad, para el juicio prudencial. No constituyen una nueva ley, sino un modo nuevo de actuar en libertad. El *ethos* mesiánico inaugura un eón en el que los hombres son ley para sí mismos «para agradar al Señor» (1Co 7, 32), «para entregarse por entero a Él» (v. 35). Por lo tanto, aunque no se puede esperar una doctrina evangélica –como tampoco bíblica, por lo demás– sobre la propiedad, sí que es posible comprender los criterios que guardan alguna relación con esa institución.

En primer lugar, la cuestión dirimente estriba en la proporción, en la medida. Para el pensamiento liberal y moderno la cuestión de la propiedad es indiscernible de la cuestión de la riqueza²⁶⁸, pero para el *ethos* mesiánico del Evangelio la cuestión será la de un uso y un derecho proporcionado a una vida armónica con el Reino y la destrucción íntima de toda regla en la adquisición de la riqueza: la desmesura está ligada al fraude al prójimo²⁶⁹ y, en última instancia, a la ruptura del orden querido por Dios en su creación.

una referencia explícita a la definición de la propiedad (*dominium*) en el derecho romano: *ius utendi et abutendi*, «derecho de uso y abuso» (el sentido está confirmado por la lectura del manuscrito L: *parachrómenoi*: «abusantes» en sentido técnico-jurídico). Pablo contrapone el *usus mesiánico* al *dominium*: permanecer en la llamada en la forma del ‘como no’ significa no hacer nunca de ella una propiedad, sino sólo objeto de uso. Por tanto, el *hos me* no tiene sólo un contenido negativo: para Pablo es el único *uso* posible de las situaciones mundanas. La vocación mesiánica no es un derecho ni constituye una identidad: es una potencia genérica de la que se usa, sin ser nunca titular de ella. Ser mesiánico, vivir en el mesías, significa la expropiación, en la forma del ‘como no’, de toda propiedad jurídico-fáctica (circunciso/no circunciso; libre/esclavo; hombre/mujer). Pero esta expropiación no funda una nueva identidad; la «nueva criatura» no es más que el uso y la vocación mesiánica de la vieja (2 Cor 5,17: ‘Si uno está en el mesías, es una nueva creación, pasó lo viejo, todo es nuevo’)» (Giorgio Agamben, *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta, 2005. Páginas 35-36).

²⁶⁸ Desde John Locke y Adam Smith en adelante.

²⁶⁹ «No perjudicarás a nadie» (no defraudarás: *me apostereses*, Μὴ ἀποστερήσης. Mc 10, 19).

Durante siglos dentro del mundo cristiano se ha ido produciendo un proceso de *metaforización suavizadora* o de desactivación de la efectividad de las expresiones bíblicas sobre el dominio de Yahvé. Mediante una pretendida sublimación de ese dominio, se lo fue desplazando progresivamente del terreno material al terreno espiritual, dejando el campo libre para una inmanentización o autonomización de las relaciones jurídicas de los hombres con las cosas. El procedimiento ha consistido en transformar las reiteradas intervenciones de Yahvé y las declaraciones de los profetas que afirman que «del Señor es la tierra y todo lo que hay en ella» (Sal 24, 1)²⁷⁰, para darle una interpretación inmaterial, espiritual, en lugar de darle un sentido primariamente práctico. Se ha presentado esa operación como una mayor exaltación del poder de Yahvé, como una purificación religiosa. Esa maniobra ha tenido como resultado que las relaciones del hombre con las cosas han quedado en la práctica desvinculadas del dominio de Yahvé, separación que ha dejado el terreno libre para la constitución de un verdadero derecho de propiedad radical, progresivamente avalado y hasta bendecido por la religión. Esa tendencia ha producido un desplazamiento del *locus* privilegiado de la relación del hombre con Yahvé: ya no sería el trato con los demás hombres, en el que estaba incluido el uso de las cosas, sino, directamente, un culto ofrecido a Yahvé, culto para el cual en sí mismos son indiferentes los modos de uso de las cosas. Inversamente, la moralidad en relación con la posesión sufre una transformación. El deseo inmoderado de riquezas, la avaricia o la codicia, ya no es un pecado contra la fe (también por serlo contra la justicia en relación con el prójimo), sino meramente un pecado contra la justicia y contra la liberalidad. Tomás de Aquino ya no entiende la avaricia como un pecado directamente contra la fe en Dios, y en general todos los teólogos cristianos posteriores metaforizan sin un sentido preciso las palabras de san Pablo: el avaro es un idólatra (Ef 5, 5); la avaricia es una forma de idolatría (Col 3, 5); una de las señales que acompañarán a los hombres en los últimos tiempos es que serán amantes del dinero (2Tim 3, 2)²⁷¹.

Muchas de las prescripciones o indicaciones morales del nuevo testamento, expresadas de forma aparentemente incondicionada, son, sin embargo, conclusiones de un silogismo moral dentro de un determinado contexto: son «especificaciones prudenciales» en «tanto en cuanto» unas acciones pueden resultar más conformes que otras para alcanzar un fin. Ese fin es objetivo, es decir, la lógica del reino de Dios es la de la ordenación de todo a la reconciliación con Yahvé. Del hombre y de las cosas. Quizás el ejemplo más claro de una de esas invitaciones aparentemente absolutas lo ofrezca la recomendación paulina de preferir el celibato sobre el estado matrimonial (1Cor 7, 25-38). La estructura de la exhortación sobre el celibato es la de la afirmación de un fin: el deber de dedicarse a las cosas del Señor, para agrandar al Señor (v. 32). Un fin que no está en juego por una elección o por otra (el matrimonio o el celibato), pues ambas pueden ser medios para ese fin y por tanto buenas. Lo que se juega aquí es una mayor o menor facilidad para alcanzar el fin, el terreno propio de la prudencia y sobre el que

²⁷⁰ Interpretadas *in recto*, conforme al sentido de la declaración canónica de Levítico 25, 23: «La tierra no podrá venderse definitivamente, porque la tierra es mía y vosotros sois extranjeros y colonos míos».

²⁷¹ En los últimos tiempos los hombres «serán egoístas, amigos del dinero, jactanciosos, soberbios, difamadores, rebeldes con sus padres, desagradecidos, impíos, incapaces de amar, implacables, calumniadores, desenfrenados, crueles, enemigos del bien, traidores, aventureros, obcecados, más amantes de los placeres que de Dios; y aunque harán ostentación de piedad, carecerán realmente de ella» (2Tim 3, 2-5). En Hebreos 13 se establece un nexo entre la hospitalidad y otras virtudes, entre ellas el contentarse con la porción de bienes que uno tiene, huyendo de la avaricia.

no se puede dictaminar en abstracto. El consejo práctico de Pablo es que el estado que haga más fácil la consecución del fin es el preferible.

Una cierta fórmula retórica del texto paulino (la afirmación incondicionada de la superioridad intrínseca del celibato, v. 38) ha dado pie a la teorización general de una doctrina sobre los «estados de vida» entre los cristianos, según la cual, en sí misma considerada, la vida célibe es «más excelente» que la matrimonial. Eso, aun concediendo forzosamente que, en cada caso, lo mejor es lo más proporcionado a cada sujeto en particular y por encima de todo olvidando, de forma particularmente llamativa, la clave hermenéutica que ofrece el mismo texto. Este es seguramente el único pasaje de la escritura en el que un autor sagrado admite que lo que va a decir no está inspirado por Dios: «Acercas de la virginidad no tengo ningún precepto del Señor» (1Co 7, 25)²⁷². Elegir el estado célibe sin discernimiento sería lo pésimo. La aparente recomendación del estado célibe lo es solo en la medida de que resulte lo más conforme con las circunstancias del sujeto para agradar al Señor.

²⁷² Versículo en el que sería «palabra de Dios» que su contenido no es «palabra de Dios».

Capítulo 5

La idea de Tomás de Aquino sobre la propiedad

«¿Quién sabe? dijo Stephen, sonriendo.
Quizás Tomás de Aquino me entendería mejor que tú.
Él mismo era un poeta»

James Joyce²⁷³

La idea de Tomás de Aquino sobre la propiedad depende estrictamente de su idea del orden, tanto cósmico, como social, pues para él hay continuidad entre toda forma de orden. Dios gobierna el mundo mediante la ley y esta se aplica mediante la reproducción de un esquema en el que los superiores rigen a los inferiores (I, q. 22. a. 4, resp).

Cada hombre pertenece a la comunidad («id quod est est pars communitatis», II-II, q. 64, a.5, resp), por lo que la bondad del hombre no encuentra una regla independiente en sí mismo, sino que, para ser bueno, debe obrar con prudencia de manera que sus acciones se conformen con el bien del conjunto²⁷⁴.

Tomás de Aquino se ve en la necesidad de matizar esa ordenación integral del hombre a la comunidad y añade que esta no es según la totalidad de su propio ser que, sin embargo, sí que se ordena sin exclusión ni de presente ni de futuro a Dios (I-IIae, q. 21, a. 4, ad 3).

La sociedad a la que santo Tomás dirige su *Summa Theologiae* estaba cambiando tan rápidamente que cien años después de su muerte, Antonino de Florencia iba a permitir el homicidio en defensa de la propiedad privada, una posición moral difícil de defender a la luz de la enseñanza de santo Tomás sobre la propiedad y la ley natural²⁷⁵.

Tomás no hace un tratamiento específico de la propiedad, no le dedica ningún tratado, ni siquiera un artículo, en ninguna de sus obras. Con la libertad terminológica que le caracteriza, Tomás habla de señorío (*dominium*), de posesión (*possessio*) o de propiedad de la posesión (*proprietas possessionis*), para referirse, generalmente, a todo aquello que, en la relación del hombre con las cosas, excede el mero uso y es resultado de una decisión socialmente reconocida de dividir y asignar a algunos algunas cosas. Hay que

²⁷³ «Who knows? said Stephen, smiling. Perhaps Aquinas would understand me better than you. He was a poet himself» (*A Portrait of the Artist as a Young Man*. San Diego: Icon, 2005. Pág. 207).

²⁷⁴ «Bonitas cuiuslibet partis consideratur in proportione ad suum totum, unde et Augustinus dicit, in III Confess., quod turpis omnis pars est quae suo toti non congruit. Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi, nec totum potest bene consistere nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosus, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem, quantum ad bonum communitatis, quod alii intantum sint virtuosus quod principum mandatis obediant. Et ideo philosophus dicit, in III Polit., quod eadem est virtus principis et boni viri; non autem eadem est virtus cuiuscumque civis et boni viri» (I-IIae, q. 92, a.1, ad 3)

²⁷⁵ Abdon Ma. C. Josol, *Property and Natural Law in Rerum Novarum and ST 2-2, Q. 66, AA. 1, 2, 7*. Roma: Pontificia Universitas Lateranensis, 1985. Página 86.

tener presente que Tomás utiliza el término *possessio* en dos sentidos, relacionados entre sí, pero mutuamente excluyentes. La posesión como derecho privativo implica un poder excluyente de gestión sobre la cosa que difiere de su uso que, como se verá, no puede entrar directamente en la esfera de la posesión o del dominio. Pero también recurre a las palabras posesión o dominio para referirse a la relación de puro uso que se establece entre el hombre y la cosa. Así, en II-IIae, q.66, a.1, *resp.*, el dominico califica la posesión de las cosas exteriores y el dominio sobre las demás criaturas como cosas naturales en el hombre, pero ahí posesión y dominio significan el uso legítimo de las cosas que para la propia utilidad tienen todos los hombres, «porque siempre los seres más imperfectos existen por los más perfectos». Es necesario, por lo tanto, evitar traducciones apresuradas y sobre todo unívocas de los términos que utiliza el maestro dominicano, pues lo que predica de la posesión o del dominio en sentido próximo a nuestra propiedad privativa, nada tiene que ver con lo que predica de esos términos como derecho natural de todos los hombres al uso de todas las cosas exteriores para satisfacer las necesidades de la vida. Tampoco hay que olvidar que no pocas veces, cuando echa mano de un término polisémico, Tomás lo usa con una deliberada ambigüedad.

En la *Summa contra gentiles* afirma que las posesiones se ordenan a la conservación de la vida natural (III, capítulo 123, nº 1), pero lo hace para justificar la institución de la herencia. Un poco más adelante, en la misma *Summa contra gentiles* (Libro III, capítulo 127) dice que las posesiones de bienes o *riquezas*²⁷⁶, en sí mismas consideradas, no son ilícitas –no lo son siempre, pues–, pero de nuevo la pretensión del aquinatense es bien modesta. Solo se propone demostrar, contra la tentación cántara de rechazo de toda posesión, que el hecho de poseer no es inmoral en sí mismo, sin que de ello se pueda deducir un aval para la propiedad de la que no hace mención²⁷⁷. En este punto se limita a hablar de la licitud de la posesión de todo aquello que sea proporcionado a las «necesidades corporales», para lo cual no teme incurrir en un solecismo muy significativo por lo enfático (*bona necessaria ad corporis necessitates*):

Y, pues el uso de manjares y de placeres no es en sí ilícito, sino solo cuando desborda el orden de la razón, los bienes poseídos, necesarios para la alimentación, la educación de la prole y la sustentación de la familia y demás necesidades corporales, es decir, la posesión de la riqueza, no es de suyo ilícita, si se observa el orden de la razón, de suerte que se posea justamente lo que se tiene y que no ponga en ella el fin de su voluntad y la emplee para su provecho y el ajeno. Por eso el Apóstol no condena a los ricos, antes les da una regla para su uso, recomendando a quienes son ricos en este presente siglo que no nutran sentimientos de altanería ni tengan puesta su esperanza en la riqueza; bien hacen con enriquecerse con buenas obras, largos en repartir sus bienes. Y el Eclesiástico: ‘Dichoso el varón que es hallado sin mancilla, que no va tras el oro ni puso su esperanza en el dinero ni en tesoros’. Con esto queda refutado el desvarío de quienes dice Agustín que con gran insolencia se llamaron apostólicos

²⁷⁶ *Dīvītīae* puede resultar un término equívoco en este contexto. Significa riquezas, pero riquezas que pueden ser tanto suntuosas como la suma de todos los bienes de que uno dispone: cualquier cosa que constituya la propia *fortuna*.

²⁷⁷ Al igual que *dīvītīae*, *dīves* (rico) encierra para nosotros una equivocidad, pues en sí misma la palabra no dice nada sobre el título con el que se posee esas *dīvītīae*.

porque no recibían a su comunión a casados ni a poseedores de cosas propias (tal como la Iglesia católica manda), siendo muchos monjes y clérigos. Mas son herejes al separarse de la Iglesia con creer que no había esperanza para quienes usan de esas cosas de que carecen ellos²⁷⁸.

El texto, aparentemente tan claro, encierra oscuridades. Lo que afirma la argumentación es que el uso de manjares y placeres es lícito cuando se conforma al orden de la razón, que no es otro que la proporción a las necesidades corporales, no solo propias sino también ajenas. Eso hace que sea ilícita la posesión de esas *facultades* que exceda esa regla, haciendo en teoría que la valoración de la posesión no sea global, sino caso por caso: ¿resulta proporcionada la posesión de este bien en concreto a mis necesidades y a las del prójimo?

Tomás de Aquino recurre al adjetivo *ilícito* para calificar las posesiones que se apartan de la regla de razón. *Illícitus*, (*in-licitus*) es un término latino originalmente de naturaleza estrictamente jurídica y no moral. El uso colonizador de ese vocablo jurídico para englobar, de un modo ya radicalmente equívoco, tanto el orden de lo jurídico como el de lo ético es fruto de la corriente *juridificadora* de la moral característica de la historia cristiana. Esa extralimitación se produce dentro de un proceso general de transformación de toda la vida cristiana bajo el prisma jurídico. No es este el lugar para desarrollar ese proceso, pero en concreto, en este punto significó el desplazamiento de la virtud de la prudencia del sujeto a favor de una idea de la conciencia como presencia de la ley general en el interior mismo del sujeto. Ese concepto legalista de la moral acabó conduciendo en la edad moderna al desarrollo de una ciencia moral de tipo casuístico en la que no había lugar para la prudencia y en la que campeaba una *conciencia* que se limitaba a trasponer la nueva regla próxima de la ley moral, los *casus conscientiae*, a la vida diaria.

Liceor, raíz de *illícitus*, era el término usado en las subastas públicas romanas para designar la acción del que puja. De ahí proviene *licet*, que significaba estar permitido o tener una prerrogativa para algo. Lo lícito es lo que se puede realizar conforme a derecho y lo in-lícito (*non licet*) es lo prohibido por este. Tomás de Aquino usa ya el término de forma indistinta en el sentido de *prohibido jurídicamente* y en el sentido de *inmoral*. Pero a pesar de esa confusión, el sentido predominante del texto sigue siendo jurídico. Es decir, aunque el término ilícito penetra en el lenguaje moral, lo hace de forma derivada, reteniendo toda su semántica originaria jurídica, que ahora se usa para interpretar realidades de una naturaleza diversa, las acciones morales.

En este artículo de la *Summa contra gentiles* se trata de saber si la posesión tiene validez conforme a derecho («quod *iuste* homo possideat quae habet»). En ese marco, la

²⁷⁸ «Quia vero usus ciborum et venereorum non est secundum se illicitus, sed solum secundum quod exit ab ordine rationis illicitus esse potest; ea vero quae exterius possidentur, necessaria sunt ad sumptionem ciborum, ad educationem proles et sustentationem familiae, et ad alias corporis necessitates: consequens est quod nec secundum se etiam divitiarum possessio est illicita, si ordo rationis servetur; ita scilicet quod iuste homo possideat quae habet; quod in eis finem voluntatis suae non constituat; quod eis debito modo utatur, ad suam et aliorum utilitatem. Hinc est quod apostolus, I Tim. ult., divites non condemnat, sed eis certam regulam divitiis utendi tradit, dicens: divitibus huius saeculi praecipe non alta sapere, neque sperare in incerto divitiarum: bene agere, divites fieri in operibus bonis, facile tribuere, communicare. Et Eccli. 31-8: beatus dives qui inventus est sine macula, et qui post aurum non abiit, nec speravit in pecunia et thesauris».

respuesta de Tomás es que, para ser conforme a derecho (y por ende, por derivación, a la moral), la posesión tiene que cumplir tres características: conformarse adecuadamente a necesidades corporales reales; que la voluntad del sujeto poseedor no busque las riquezas en sí mismas, sino tan solo las desee como medio para satisfacer esas necesidades; y por último, que use de esas posesiones como es debido, es decir, para satisfacer no solo sus propias necesidades sino las de los demás (*ad suam et aliorum utilitatem*). En ese contexto de confusión jurídico-moral, las citas que Tomás trae a colación, de san Pablo y del Sirácida, sin embargo, no tienen ningún carácter jurídico. Tomás de Aquino entiende que con su argumentación ha refutado «el desvarío» de los renunciantes frente a toda posesión que «con gran insolencia» se autoproclamaban «apóstolicos».

Para el objeto de mi investigación, ese argumento de Tomás de Aquino resulta paradójico. El aquinate aborda indirectamente el problema de la posesión estable, sin distinguir en este punto una reflexión de tipo jurídico de una de orden moral. De hecho, mediante el recurso de la absorción de lo moral dentro de lo jurídico, acomete una reivindicación de la legitimidad de esa posesión estable, siempre que se cumplan las tres condiciones que él exige. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando alguna o todas de esas condiciones no se verifica? ¿Estamos ante defectos dirimentes, que acarrearán la pérdida tanto del derecho como de la rectitud moral del poseedor *ilícito*? ¿o se trata simplemente de tachas subsanables, que tan solo ensombrecen el acto posesorio, pero no lo hacen nulo? Y finalmente: ¿Cómo y quién puede verificar la presencia o no de esas circunstancias? Tomás de Aquino se abstiene de explicitar ese discernimiento. De la literalidad de su argumentación se desprendería que esas tres condiciones son necesariamente –por continuar con la jerga jurídica– «resolutorias», ya que Tomás parte de una originaria comunalidad irrestricta de todos los bienes y solo mediante el cumplimiento de esas condiciones la posesión particular puede insertarse dentro de la lógica del bien común, *legitimándose* (nuestra lengua, penetrada por el tratamiento jurídico de la moral operado por la teología, carece de un término propio no jurídico para el acto de transformar una acción mala en una buena). Al darse esas condiciones, el acto posesorio no modifica el carácter comunitario de todos los bienes, sino que introduce la posesión particular dentro de esa dinámica común. En términos lógicos, la admisión de la posesión no introduce un nuevo fin último a esos bienes, sino que incorpora un nuevo fin próximo.

Sin embargo, resulta obvio que Tomás de Aquino no se adhiere a una tesis semejante, que convertiría toda posesión en precaria, provisional, sometida a la eventualidad de una *deslegitimación* radical sobrevenida en cualquier momento, lo que acarrearía una inseguridad jurídica insoportable. Lo que en realidad ha hecho aquí Tomás de Aquino es echar mano de un razonamiento de tipo jurídico para alcanzar una conclusión que no excede el ámbito de lo moral. Si esas condiciones que él reclama para la licitud de la posesión no se verifican, no parece que para Tomás esos títulos jurídicos se cuestionen. De modo que el impreciso tratamiento que el dominico hace en la *Summa contra gentiles* de la posesión merece en sí mismo, también por lo exiguo y paradójico, un estudio, pero para el objeto que nos ocupa aquí, no aporta gran cosa.

Aunque en la *Summa Theologiae* el tema de la posesión jurídica le siga suscitando una gran reticencia, en esta obra Tomás nos ofrece una exposición algo más significativa. Las pocas consideraciones que dedica a la propiedad se concentran, casi todas, en la segunda parte de la segunda parte (*II-IIae*), que está dedicada al estudio del hombre en

tanto que dirige sus actos a su causa final mediante las virtudes. Así, en el artículo tercero de la cuestión 57 de la *Secunda secundae*, se pregunta por la naturaleza del derecho de gentes –asunto al que volveré más adelante– y si este se identifica con el derecho natural. En el *respondeo* de este artículo, para ilustrar de qué manera algo puede ser conforme al derecho natural, comparece la propiedad de las posesiones (*proprietates possessionum*).

El derecho o justo natural es «lo que por su naturaleza es adecuado o de medida igual a otro». Pero esta adecuación puede ser de dos maneras: una, considerando la cosa absolutamente y en sí misma (el varón se adecua a la mujer y al revés); otra, considerando la cosa en relación con sus consecuencias. Es de esta segunda manera como, para el aquinate, la propiedad de las cosas entraría en el derecho natural. Considerado un terreno cualquiera de modo absoluto, o en sí mismo, no hay nada en él que reclame que sea poseído por una persona en particular en lugar de por otra. Para Tomás de Aquino la propiedad no pertenece al justo natural en el sentido absoluto. Ahora bien, si lo que consideramos no es el terreno en sí mismo sino su aptitud para ser cultivado y usado pacíficamente, entonces ese terreno «guarda una cierta proporcionalidad» con el ser poseído por una persona y no por otra. Tomás de Aquino no se refiere a que un terreno tenga una cierta apetencia por ser poseído por una persona singular y determinada con preferencia a otra (cosa que acababa de descartar en la oración inmediatamente precedente). Se refiere a que el hecho físico del cultivo reclama necesariamente que un terreno no pueda ser cultivado sin una cierta exclusividad: si ha de ser cultivado ha de serlo guardando un orden. Hay que decidir qué se cultiva en esa porción de terreno, cómo se prepara la tierra, cuándo hacerlo, el momento de la siembra, el momento de la recolección y todo eso exige que se fije un cierto orden: «que lo haga uno y no el otro». Ese orden posesorio es también un orden de responsabilidad, pues justamente lo que otorga un sentido natural a las consecuencias de la posesión es la aptitud para hacer fértil el terreno y no el puro hecho de la adscripción legal a la esfera de disposición jurídica de uno o varios titulares. Por eso, en el art 5 de la cuestión 94 de la I-IIae (*ad 3*), Tomás había dicho que «el reparto de los bienes y la servidumbre no fueron establecidas por la naturaleza, sino que fueron introducidas por la razón humana, para utilidad de la vida humana».

De modo que toda la naturalidad que Tomás de Aquino está dispuesto a conceder al dominio sobre las cosas se limita a insistir en la finalidad universal de todas las cosas al servicio del bien común. En ese sentido, para lograr que una cosa contribuya al bien común y dé los frutos convenientes, lo que es necesario es que socialmente se reconozca una posesión ordenada de las cosas. Si esa posesión está fundada en un derecho de uso, o en un título propietario, no tiene nada que ver con el derecho natural, ni siquiera con el de gentes. Tampoco guarda conexión con el derecho natural si las formas propietarias son individuales, plurales o incluso comunales. Por lo tanto, en una primera aproximación, Tomás de Aquino deja claro que la propiedad en sí misma considerada no es de derecho natural ni siquiera de derecho de gentes, sino que es una institución de derecho civil y que la posesión (en el sentido de uso) de las cosas es, esa sí, natural, pero no en el sentido esencial de esa expresión, sino en un sentido accidental: no porque las cosas reclamen un poseedor determinado, sino porque para que efectivamente se pongan al servicio del bien común hace falta que el hombre opere inteligentemente sobre ellas, y esa *consecuencia* sí que está ligada al orden natural.

Previamente, en la primera parte (cuestión 98, art. 1, *ad3*) había hablado de una diferencia en cuanto a la posesión antes y después del pecado original:

En nuestro estado [posterior a la caída primordial], al aumentar los dueños es necesario (*necesse est*) que se dividan las posesiones, pues la comunidad de posesión es ocasión²⁷⁹ de discordia, como dice el Filósofo en *II Politic*. Pero en el estado de inocencia estaban de tal modo armonizadas las voluntades de los hombres, que cada uno hubiese tomado del bien común lo que le correspondía sin peligro alguno de discordia. Y esto también se puede ver ahora entre hombres honestos.

Para el aquinate, antes de la caída primordial, el dominio exclusivo sobre los bienes sería posible, aunque no necesario. Sin embargo, la línea divisoria que él establece entre la situación *pre* y *post-lapsaria* en cuestión de formas de posesión está determinada por la inclinación al egoísmo acaparador. En cualquier caso, este razonamiento general y aparentemente incondicionado que, entendido *in recto* aproximaría la división de las posesiones al justo natural, en realidad es tributaria de la mentalidad comercial de los núcleos urbanos del siglo XIII, en los que se formó Tomás de Aquino.

El fraile dominico pasó la práctica totalidad de su existencia en monasterios y conventos vinculados a centros de estudio que se nutrían de religiosos provenientes, en su mayoría, de la burguesía urbana. Eso significa que en la mentalidad del aquinate la imagen de la propiedad se asocia al modelo de propiedad privada de la burguesía urbana, entonces particularmente pujante en las ciudades de lo que ahora es Italia y de París, lugares en los que pasó la mayor parte de su vida. Intelectualmente, la idea que Tomás de Aquino se hacía de la propiedad se inserta todavía dentro del marco comunitario de origen bíblico. A pesar de ello, las consideraciones sociológicas que inserta en su desarrollo teórico del tema delatan una marcada reticencia a las formas comunales de propiedad, todavía ampliamente predominantes en su época. Todo ello nos ofrece un cuadro interpretativo relativamente complejo. Cuando tomamos estrictamente lo que el aquinate dice respecto de los fundamentos filosóficos de la propiedad, estamos ante un antiguo, pero cuando tenemos en consideración sus acotaciones sociológicas se nos muestra un hombre con fuertes simpatías hacia el nuevo mundo económico que estaba emergiendo.

En el siglo XIII, mientras que los núcleos urbanos más briosos experimentaban con una sociedad de mercado y con un concepto de la propiedad abstracta y autónoma, en la inmensa mayoría de la población, rural y extremadamente dispersa, pervivían formas de titularidad y de uso, tanto de la tierra como de los rudimentarios medios de producción, marcadas por la comunalidad, la ritualidad, la inserción dentro de estratos

²⁷⁹ Las traducciones publicadas, en general, suelen traducir una frase tan sencilla y poco complicada como «quia communitas possessionis est occasio discordiae» por «la comunidad de las posesiones origina la discordia». Así, por ejemplo, José Martorell Capó, en la edición de la Suma de Teología publicada por la BAC (ed. 2001), a cargo de los regentes de estudios de las provincias dominicanas de España (tomo I, página 859). Salta a la vista que *occasio* significa *momento propicio* o *circunstancia favorable* pero no *origen*. La diferencia en este contexto es muy importante. El refrán español la ocasión hace al ladrón no significa que la ocasión genere al ladrón, sino que pone de manifiesto una inclinación presente anteriormente que no se manifiesta hasta que se dan las circunstancias favorables. La *occasio discordiae* es un momento propenso para la manifestación de la concupiscencia que precede a esa ocasión y que se puede manifestar también en muchas otras, por ejemplo, en la posesión en exclusiva.

de diversas tramas de costumbres locales, de cartas otorgadas y de legislaciones de ámbitos geográficos más amplios. En aquellas formas de titularidad predominaba una idea muy distinta a la que nosotros tenemos, que está marcada por la exclusiva referencia a un título jurídico propietario, completamente autónomo, y frente al cual toda limitación tiende a ser percibida como una intromisión odiosa²⁸⁰. Como explica Edward Palmer Thompson al hablar de la institución de la herencia en tiempos anteriores a la revolución industrial, necesitamos hacer un ejercicio de distanciamiento de nuestros marcos de comprensión para no darlos por supuestos, proyectándolos inconscientemente sobre el pasado. Si queremos que nuestros prejuicios no nos impidan acercarnos al modo en que los pre-modernos entendían la herencia, tenemos que esforzarnos por pensar que

en muchos de los sistemas de explotación que consideramos, la herencia de la tenencia no consistía tanto en el paso de la tierra de una generación a otra (aunque algún cercado o heredad pudiera así transmitirse) como en la herencia de derechos de aprovechamiento sobre la tierra (algunas veces heredada simplemente como garantía sobre una deuda), algunos de los cuales podían tenerse en privacidad, *muchos de los cuales estaban sujetos al menos a cierto control y regulación comunal y señorial* (cursivas mías)²⁸¹.

La valoración de Thompson es sumamente cauta. Podría decirse sin ningún temor a equivocarse que el concepto de propiedad objetivada y abstracta, exclusivamente fundado en un título jurídico de transmisión, fue desconocido para la inmensa mayoría de los habitantes de Europa antes de la revolución industrial²⁸². Pero eso hace a los entramados consuetudinarios y legales que conformaban los derechos individuales de tenencia, inimaginables fuera de una utilidad del *pro comunal*²⁸³. Mucho más incomprensible todavía resulta que Tomás de Aquino deje completamente en la sombra, sin mencionarlo en ningún momento en relación con el dominio o *proprietatis possessionis*, un dato particularmente decisivo: en su propia época la mayor parte de las tierras eran administradas en regímenes jurídicos de titularidad o de uso comunitarios, bien se tratase de los diversos tipos de titularidad comunal, bien de los bienes vinculados a fundaciones perpetuas, religiosas y seculares, cuyo disfrute correspondía a un grupo

²⁸⁰ «La impronta moderna de los historiadores suele contaminar el objeto, considerándolo, en el caso de la propiedad comunal específicamente, un espacio cosificado aprehensible a través de las delimitaciones legales. Pero la propiedad en el feudalismo se presenta como un objeto más complejo y contradictorio, no asimilable a una definición uniforme y cristalizada, exterior a las prácticas efectivas de los sujetos que la aprovechan. Por el contrario, el vínculo que une a los hombres con la tierra involucra el entramado de prácticas heredadas, de modo que la posesión campesina es indiscernible de la comunidad a la que se pertenece» (Luchía, C. (2004) «Aportes teóricos sobre el rol de la propiedad comunal en la transición al capitalismo». *Mundo Agrario*, 5 (9). Disponible en: <http://mundoagrarioold.fahce.unlp.edu.ar/nro9/>).

²⁸¹ E. M. Thompson, *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la sociedad preindustrial*. Barcelona: Crítica, 1984. Página 146.

²⁸² «La tradition du haut Moyen Âge n'aurait donc pas connu la loi entendue comme un ordre absolu donné par le souverain à son peuple, mais uniquement la pratique de l'accord collectif qui sanctionnait comme lois des règles qui avaient leurs racines dans la tradition des coutumes partagées par tous» (Emanuele Conte, «Droit medieval. Un débat historiographique italien». *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2002/6 (57e année), página 1.596)

²⁸³ «azerse deue el vso de manera que sea a pro comunal & sin daño» (Primera partida de Alfonso X, Ley primera: *que cosa es vso*).

determinado o determinable en función de ciertas características; o derechamente tierras señoriales o de titularidad eclesiástica sobre las que se establecía un régimen permanente de cultivo colectivo que conllevaba algún tipo de gabela. La tendencia marcada por el desarrollo de los mercados, regido por las rampantes burguesías urbanas, fue lenta e inexorablemente imponiéndose al conjunto de las sociedades europeas y recibió un impulso definitivo en el siglo XIX, con la implantación de los regímenes liberales, como en España, que estaban dominados por «el *fanatismo individualista* de Jovellanos, que identificaba la justicia con la libertad individual, frente a la idea comunitaria que subordina la propiedad del suelo al interés general y llama a su disfrute a todos los hombres»²⁸⁴.

En una obra tan significativa jurídicamente como las *Siete Partidas* (redactada y publicada en vida de Tomás de Aquino) aparece decenas de veces el concepto de *pro comunal*, ya sea para expresar cómo ha de ser todo uso legítimo (también individual), ya para referirse explícitamente a formas de titularidad y de uso común (del reyno, de los concejos, de los pueblos). En las *Partidas* se regulan los ejidos²⁸⁵, dehesas, bosques y otras zonas pertenecientes al pro común, que quedan permanentemente excluidas del régimen de adquisición por prescripción de uso (nunca pueden arrebatare al conjunto de los partícipes, por mucho tiempo que hayan pasado en aprovechamiento privativo). Pero la existencia de modos de aprovechamiento común, respaldados ya sea por títulos colectivos o por concesiones perpetuas, no es una característica exclusiva de los reinos de la península ibérica. En las tierras en las que transcurrió su vida fray Tomás la presencia de regímenes jurídicos y organizativos comunales es igualmente amplia e imposible de desconocer. Desde el siglo IX se desarrollan extensas propiedades comunales en el Lazio o en la zona de los Apeninos o de los Alpes. En el Véneto eran todavía de mayores dimensiones e implantadas desde más antiguo, aunque los estatutos escritos que las regulaban datasen del siglo XII. Son solo algunos ejemplos de formas comunitarias de gestión y utilización de las propiedades en la península itálica. Por todo ello es tanto más llamativa la omisión de Tomás de Aquino de la consideración

²⁸⁴ Juan Cruz Alli, «Las corralizas en Navarra. Historia, naturaleza y régimen». *Iura Vasconiae* 1/2004. Página 322. «El dictamen de la Comisión de Agricultura de las Cortes de 22 de febrero de 1812 se pronunció contra las formas tradicionales de propiedad colectiva y a favor de la propiedad individual, proponiendo que *los terrenos de propios se reduzcan a dominio particular, asegurado sobre ellos, por enfiteusis perpetuos, lo que ahora produce para los gastos municipales, así como que los baldíos comunes y realengos se vendan o se den a censo o se repartan por un canon moderado o gratuitamente*. Por decreto de 4 de enero de 1813 se dispuso en su artículo 1 que *todos los terrenos baldíos o realengos, y de propios y arbitrios de los pueblos excepto los ejidos necesarios a los pueblos, se reducirán a propiedad particular*. Precisó que *de cualquier modo que se distribuyan estos terrenos, serán en plena propiedad y en clase de acotados, para que sus dueños puedan cercarlos [...] disfrutarlos libre y exclusivamente, y destinarlos al uso o cultivo que más les acomode* (art. 2). La enajenación se realizaría con preferencia de los vecinos en su enajenación y reservando la mitad de los baldíos y realengos para los soldados, oficiales y campesinos sin tierras, con la obligación de trabajarlas y pagar canon, que sería redimible» (Ibidem, página 323).

²⁸⁵ El término ejido «se utiliza para designar bienes colectivos. Puesto que las cortinas, huertos y cercados se aglomeran junto a las casas, lo que hay en las afueras, los ejidos, son generalmente las eras, situadas en parcela llana, abierta y común; el mercado semanal o las ferias de villas y ciudades se pueden asentar en el ejido, y también se localizan en él pastos y montes comunales. Se trata de la tierra amojonada alrededor de la villa que, como indica un texto de la época, está destinada a 'las bestias de los vezinos y moradores de la villa y los ganados de los carniceros y vacas de leche y cabras de leche', por lo que suelen revestir una importancia extraordinaria para la economía de los labradores» (José L. Martín Martín, «Evolución de los bienes comunales en el siglo XV». *Studia historica. Historia medieval*, Nº 8, 1990, Página 11).

de la propiedad comunal²⁸⁶. La amplitud, la duración y la experiencia de los modos comunitarios de propiedad relativizan también la excesiva contraposición que Tomás establece entre las formas de posesión previas a la caída, marcadas por la solidaridad y la falta de egoísmo, y las formas posteriores a la caída original, en las que el egoísmo aboca a la continua división de las propiedades para evitar discordias en la administración de lo común.

El comunal, del que ahora solo subsisten residuos con poca relevancia económica, no murió de muerte natural. A pesar de las tendencias liberales (que curiosamente asumen literalmente la conexión entre egoísmo post-lapsario y la propiedad individual como única forma de garantizar la eficiencia en la gestión «en la escasez»), el comunal llegó al siglo XIX con gran vitalidad. En algunas zonas de Europa seguía siendo incluso la forma más difundida de administración de las tierras. La legislación liberal desnaturalizó y persiguió hasta la práctica extinción las formas comunales de la propiedad y antes de hacerlo con medidas legales específicas orientadas a desafectar las tierras del comunal e introducir las en el mercado mediante su parcelación y transvase a manos privadas, lo hizo todavía de forma más radical al desvitalizar el único marco jurídico en el que pueden desarrollarse y prosperar las formas comunales de propiedad: el derecho consuetudinario y popular²⁸⁷.

En definitiva, Tomás de Aquino considera que la forma de dominio sobre las cosas coherente con el desorden interno del deseo acarreado por el pecado original es la propiedad privada. Como veremos, no se trata de la propiedad despótica que se reserva la exclusividad del uso y del abuso de la cosa, sino de una propiedad ministerial, administrativa, subordinada a un uso común. En cualquier caso, las formas comunales de disfrute de la tierra que él no tiene por dignas de atención llevaban tiempo inmemorial coexistiendo con el pecado original en su época y siguieron siendo pujantes todavía durante siglos después. Si Tomás de Aquino lo hubiera tomado en consideración, la fuerza del *necesse est* hubiera quedado relativizada y cuestionada.

La cuestión 66, II-IIae, artículo 1º: la relación con los bienes exteriores

Como ya he señalado, el tratamiento que Tomás de Aquino hace del tema de la propiedad o del dominio sobre las cosas es renuente, fragmentario, parcial e indirecto. Ni siquiera considera oportuno dedicarle un artículo específico. No es, por tanto, posible reconstruir una completa teoría de la propiedad en Tomás. Lo más que podemos hacer es reflejar un fiel bosquejo de su pensamiento escrito, en el que no todos los trazos tienen la misma firmeza ni tienen una importancia igual y en el que destacan ideas

²⁸⁶ Sin entrar en mayores desarrollos, hay que diferenciar la propiedad comunal, de la que participa un grupo determinable pero no determinado, de la colectiva en la que varios titulares determinados comparten un mismo bien (393 del Código civil: «*Hay comunidad cuando la propiedad de una cosa o de un derecho pertenece pro indiviso a varias personas. A falta de contratos, o de disposiciones especiales, se regirá la comunidad por las prescripciones de este título*»). A los efectos de la asociación entre propiedad individual y concupiscencia post lapsaria, tanto una forma como la otra contradicen la solidez sociológica y ética de las justificaciones tomasianas de la conveniencia-necesidad de la propiedad individual.

²⁸⁷ «...seuls les droits coutumiers ont pu appréhender la propriété commune dans toute sa globalité. Il ne s'agissait pas de droits conceptuellement rationalisés, dépendants d'une structure fondamentale. Ce sont les seuls droits dans lesquels la propriété commune n'apparaît pas comme contradictoire, étrange, difficilement compréhensible. Mais on ne saurait trouver plus dans ces droits que la possibilité d'appréhender toutes les formes de propriété commune dans un cadre unique» (Florent Masson. *La propriété commune*. Thèse de doctorat en droit privé soutenue le 31 mars 2016. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2016. Página 82).

decisivas para entender su pensamiento al respecto. Dentro de la obra tomasiana, lo más parecido a una doctrina sobre la propiedad lo encontramos en la cuestión 66 de la *Secunda secundae*, que dedica al hurto y al robo (*De furto et rapina*). Para nuestra mentalidad racionalista, es incomprensible dedicar un estudio detenido a las conculcaciones de la propiedad sin fundamentar previamente y con mayor acribia la legitimidad y sobre todo la importancia para la vida social de la propiedad contra la que esos delitos y pecados atentan. No parece razonable pensar en un lapsus o un olvido, por lo que nos encontramos con algo que, en la mentalidad de Tomás, no suscitaba duda y de lo que bastaba mencionar tan solo algunos puntos sobre los que pudiera surgir alguna controversia.

Para explorar los pecados de robo y hurto, el dominico considera necesario previamente abordar si la posesión de las cosas exteriores es natural en el hombre (*utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum*). A este objeto dedica el primer artículo de la cuestión 66. Se trata de una cuestión preliminar y condicionante, no propiamente relacionada con el dominio jurídico sobre las cosas. En este artículo habla de la posesión en un sentido muy lato, el más amplio posible, dentro del cual encaja tanto la restrictiva posesión privativa de la *proprietas possessionis* como la más nimia de las formas de utilización de las cosas exteriores por parte del ser humano.

Siguiendo su método, primeramente, presenta las objeciones por las que no parece que sea natural en el hombre la posesión de cosas exteriores. Todas ellas son de carácter teológico. Inicia su respuesta diciendo que las cosas exteriores pueden considerarse de dos maneras: en cuanto a su naturaleza y en cuanto a su uso. En cuanto a su naturaleza, lo que las cosas son, los hombres no tienen dominio sobre las cosas. No pueden hacer que dejen de ser lo que son y por eso en ese sentido solo están sometidas al poder de Dios y no de los hombres. Pero en cuanto al uso de ellas,

tiene el hombre el dominio natural de las cosas exteriores, ya que, como hechas para él, puede usar de ellas mediante su razón y voluntad en propia utilidad, porque siempre los seres más imperfectos existen por los más perfectos, como se ha expuesto anteriormente (q.64 a.1); y con este razonamiento prueba el Filósofo, en *I Polit.*, que la posesión de las cosas exteriores es natural al hombre. Este dominio natural sobre las demás criaturas, que compete al hombre por su razón, en la que reside la imagen de Dios, se manifiesta en la misma creación del hombre, relatada en Génesis 1,26, donde se dice: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, y tenga dominio sobre los peces del mar, etc²⁸⁸.

Tomás establece que el dominio del hombre sobre las cosas no las saca del esquema general del dominio universal de Dios sobre todas las cosas, que incluye al hombre mismo, sino que ese dominio, ese uso de las cosas opera dentro del gobierno providente de Dios. Eso quiere decir que el hombre, al usar las cosas, no teniendo acceso a su naturaleza, debe respetarla. Debe respetar el fin último de toda la creación, que es Dios mismo, y aunque ciertamente al usarlas las pone a su propio servicio, esa operación no puede pretender conllevar ni la sustitución del fin próximo de esas cosas (su constitución natural), ni la propia ordenación del hombre al fin último de la creación. Ambas finalidades constituyen la naturaleza de las cosas, que quedan fuera del alcance del

²⁸⁸ S. Th. II-IIae, q. 66, art. 1, resp.

hombre. Para Tomás de Aquino, el dominio humano legítimo sobre las cosas debe respetar el fin próximo de aquellas y de este modo, al ponerlas a su servicio, dota a las cosas de un fin último. Por lo tanto, en el dominio sobre las cosas el hombre debe preocuparse de respetar la naturaleza de esas cosas (fin próximo) y de mantenerse él mismo ordenado a Dios²⁸⁹.

Tal es el marco que acota el alcance de cualquier forma de uso de las cosas en beneficio del hombre. La razón que ofrece Tomás de la legitimidad del dominio de uso sobre las cosas estriba en el esquema metafísico de la jerarquía del ser: lo menos perfecto alcanza su fin propio ordenándose a lo más perfecto²⁹⁰. Tomás identifica la presencia de la razón en el hombre como el signo de la mayor perfección que puede reclamar para su servicio lo inferior y eso invocando la autoridad de Aristóteles y del Génesis, donde, para el aquinate la imagen y semejanza de Dios en el hombre reside, precisamente, en su razón. Pero para comprender esa atribución es necesario no separarla de la idea general de gobierno según la Providencia divina: «Cuidar algo implica la *razón de orden*, que es llamada providencia y disposición; y la *ejecución del orden*, que es llamada gobierno»²⁹¹. Visto el marco de referencia que permite encuadrar ese atributo del ser humano, hay que preguntarse qué significa y cuál es el alcance de ese dominio natural sobre las cosas externas en el pensamiento de Tomás de Aquino.

Ya en el comentario a la *Política* de Aristóteles, Tomás argumenta que, dado que la naturaleza no hace nada en vano, y como es evidente que el hombre necesita para el sustento de su vida de las plantas y de los animales, «luego es manifiesto que la naturaleza hace a los animales y las plantas para el sustento de los hombres»²⁹². Pero como he aludido más arriba, no hay separación entre el aprovechamiento para el propio sustento y el gobierno de su propia vida ordenado a Dios.

²⁸⁹ «Si igitur motio ipsius coeli ordinatur ad generationem, generatio autem tota ordinatur ad hominem sicut ultimum finem huius generationis» (S.c.G., Lib III, c. 22).

²⁹⁰ «Nadie peca por el hecho de valerse de una cosa para el fin al que está destinada. Pero, en el orden de las cosas, las imperfectas existen para las perfectas, como también en la vía de la generación la naturaleza procede de lo imperfecto a lo perfecto. De aquí resulta que, así como en la generación del hombre lo primero es lo vivo, luego lo animal y, por último, el hombre, así también los seres que solamente viven, como las plantas, existen en general para todos los animales, y los animales para el hombre» (S. Th. II-IIae, q. 64, art. 1, resp). En el desarrollo del artículo, y por mor de la coherencia de su argumento, entiende que, como inferiores, es natural que el hombre pueda matar a los animales para su propio beneficio, para lo cual invoca una vez más a Aristóteles, pero también el Génesis: «Es lícito matar las plantas para el uso de los animales, y los animales para el uso de los hombres, según el mandato divino consignado en Gen 1,29-30: *Ved que os he dado toda hierba y todos los árboles para que os sirvan de alimento, y a todos los animales de la tierra*». Acto seguido invoca el pacto con Noé (Gen 9,3: «Todo lo que se mueve y tiene vida os servirá de alimento»), como si ambas prescripciones del Antiguo testamento tuvieran identidad y continuidad entre sí. En realidad, la segunda es una tolerancia concedida en el marco de la superación de la crisis del diluvio y contradice lo prescrito en Gen 1, 29-30. Lo que más llama la atención es que Tomás no solo manipula, amputando, la cita de Gen 1,30 para hacer que diga lo contrario de lo que dice y concuerde con Gen 9,3 sino que, al presentar la cita en apoyo de su argumento, construye una oración latina completamente incorrecta y sin sentido desde el punto de vista gramatical: «ecce, dedi vobis omnem herbam et universa ligna, ut sint vobis in escam et *cunctis animantibus* (sic)». La incorrección desaparece si se traduce «os di [a vosotros, los hombres] y a todos los animales, todas las plantas y todos los árboles», en cuyo caso la sentencia contradice su argumento.

²⁹¹ S. Th. I, q. 22, art. 1, ad 2.

²⁹² Comentario in libro I *Polit.* Libro I, lectio 6, n. 10; «Possessiones enim ad conservationes naturalis vitae ordinantur» (S.c.G, Libro I, cuestión 96, a. 1, ad resp).

Tomás de Aquino reconoce la existencia de un dominio natural sobre el uso de las cosas, no sobre la naturaleza y los fines propios de esas cosas, que el hombre no puede alterar²⁹³. En la q. 16 de la I-IIae, Tomás ha explicado que el uso es uno de los actos de la voluntad y que consiste en «aplicar una cosa a otra»: «siempre se usa lo que es para el fin. Por eso también las cosas que se acomodan al fin se llaman *útiles*, y la misma utilidad a veces se llama uso». El uso es un medio para el fin, nunca el fin en sí mismo, por lo que los bienes temporales están sometidos al hombre solo para que él pueda satisfacer su necesidad (*ad necessitatem*), no para que ponga su fin en ellos²⁹⁴. Esos bienes, en tanto que susceptibles de ser usados para satisfacer necesidades humanas (no en cuanto a su naturaleza) son considerados «riquezas» (*divitiae*). Al tratar de la bienaventuranza del hombre, Tomás excluye que resida en las riquezas, ya sean naturales o artificiales y explica que todas ellas se buscan no en sí mismas, sino en vistas a otra cosa: las naturales para sustentar la naturaleza humana (alimento, bebida, vestido, etc) y no pueden constituir el fin último del hombre, sino que se ordenan al hombre como a su fin. Para Tomás, no sin gran ingenuidad, las riquezas artificiales (el dinero),

sólo se buscan en función de las naturales. No se apetecerían si con ellas no se compraran cosas necesarias para disfrutar de la vida. Por eso tienen mucha menos razón de último fin²⁹⁵.

Como todas las cosas que son en orden a la consecución de un fin (*propter finem*), el uso será bueno si se ajusta a una proporción respecto del fin al que se ordena. En la mente de Tomás de Aquino esta es la clave hermenéutica en cuanto al dominio de las cosas, que por ello es constitutiva y esencialmente un uso limitado, sometido a límites fuera de los cuales es ilegítimo:

El bien consiste siempre en la medida justa; de ahí que el mal surge necesariamente por exceso o por defecto de tal medida. Pero en todo lo que dice orden a un fin, el bien radica en una cierta medida, pues los medios deben estar adaptados al fin, como la medicina con respecto a la salud, según consta por el Filósofo en I *Polit*. Ahora bien: los bienes exteriores son medios útiles para el fin, como hemos visto (II-IIae, q.117 a.3; 1-2 q.2 a.1). Por tanto, se requiere que el bien del hombre en estos bienes exteriores guarde una cierta medida, es decir, que el hombre busque las riquezas exteriores manteniendo cierta proporción, en cuanto son necesarios para la vida según su condición. Y, por consiguiente, el pecado se da en el exceso de esta medida, cuando se quieren adquirir y retener las riquezas sobrepasando la debida moderación²⁹⁶.

Para nuestra mentalidad racionalista, extraña al concepto mismo de proporción moral, el criterio de establecer un límite en la cantidad y calidad de riquezas en cuanto son necesarias para la vida según la condición social de cada cual, parece un sarcasmo. Sin embargo, la inclusión de una medida inmanente, no extrínseca, al uso, y en su caso al

²⁹³ Lo afirma por tres veces en el artículo 1 de la cuestión 66, II-IIae: *resp, ad 1, y ad 2*.

²⁹⁴ *S. Th.* II-IIae, q. 55, a. 6, *ad 1*.

²⁹⁵ *S. Th.* I-IIae, q. 2, a. 1, *resp*.

²⁹⁶ *S. Th.* II-IIae, q. 118, a. 1, *resp*.

dominio, hace que la concepción tomasiana, a pesar de muchas otras afinidades, sea radicalmente diferente de la mercantilista liberal.

De modo que en el artículo 1 de la cuestión 66, II-IIae, Tomás ha establecido un marco epistémico fundamental para entender su idea de la propiedad: el hombre, en tanto más elevado en la escala del ser por su razón, tiene dominio natural sobre las cosas externas, lo que equivale a que sea natural que tenga posesiones. Ese dominio es de uso y esta limitado a la cantidad y calidad de esas cosas que sea proporcionada a la satisfacción de sus necesidades naturales y las derivadas de su condición social. Lo que Tomás quiere evitar es que esas posesiones puedan constituirse en fines en sí mismas.

La cuestión 66, II-IIae, artículo 2º: la posesión de una cosa como propia

En el artículo inmediatamente precedente, Tomás ha encuadrado toda relación del hombre con los bienes exteriores dentro del marco general del gobierno de la divina providencia, con la que colabora el hombre mediante el uso de su razón. En este segundo artículo, sin salirse del marco general que ha establecido, se interesa no ya en los actos posesivos en general sino en la posesión privada.

Como de costumbre, para acotar el tema, el teólogo presenta algunas objeciones previas. La primera de ellas se inspira en la autorizada definición de derecho natural de Isidoro de Sevilla, que ofrece como uno de los ejemplos principales de ese «derecho común a todos los pueblos», la *communis omnium possessio*, la posesión en común de todo²⁹⁷:

Todo lo que está contra el derecho natural es ilícito. Mas, según el derecho natural, todas las cosas son comunes, y a esta comunidad, ciertamente, se opone la propiedad de las posesiones. Luego es ilícito a cualquier hombre apropiarse de alguna cosa exterior.

La segunda objeción está tomada de un sermón de san Basilio sobre Lc 12, 18, en el que acusa a los ricos de apropiarse en exclusiva de lo que pertenece a todos. La tercera está tomada de Ambrosio, que afirma: «Nadie llame propio lo que es común, en referencia a las cosas exteriores».

Frente a estas objeciones Tomás de Aquino hace una distinción radical. Explica que, en lo que hace a la relación de los bienes exteriores con el hombre, se dan dos escenarios muy diferentes: el primero el que delimita «la potestad de procurar y de organizar (*potestas procurandi et dispensandi*). En cuanto a esto, es lícito que el hombre posea cosas propias». Para Tomás esa potestad sobre la cosa no es solo lícita, sino además es «necesario para la vida humana»²⁹⁸, y eso por tres razones:

²⁹⁷ Isidoro de Sevilla, *Etymologiae* V, 4, 1.

²⁹⁸ En general, los traductores han vertido «necessarium» (*ad humanam vitam*) como «necesario», aunque ninguno de los tres argumentos que el aquinate ofrece a continuación para ese «necessarium» vaya más allá de la conveniencia, alguna más que dudosa. Aunque el significado principal de «necessarium» sea «necesario», también puede significar «útil» o «apto» (Valbuena reformado, Diccionario latino-español. París: Rosa y Bouret, 1860. Página 564, segunda columna), sentido que, en este contexto, disiparía el malentendido. También bastaría con deducir del contexto un sentido puramente enfático.

primero, porque cada uno es más solícito en gestionar aquello que con exclusividad le pertenece que lo que es común a todos o a muchos, puesto que cada cual, huyendo del trabajo, deja a otros el cuidado de lo que conviene al bien común, como sucede cuando hay multitud de servidores; segundo, porque se administran más ordenadamente las cosas humanas si a cada uno le incumbe el cuidado de sus propios intereses; sin embargo, reinaría confusión si cada cual se cuidara de todo indistintamente; tercero, porque así el estado de paz entre los hombres se mantiene si cada uno está contento con lo suyo. De ahí que veamos que entre aquellos que en común y *ex indiviso* poseen alguna cosa se suscitan con más frecuencia altercados²⁹⁹.

El segundo escenario en relación con el dominio de las cosas externas que compete al hombre es el del uso de esos bienes. Es aquí donde se manifiesta más radicalmente la audacia y la disparidad de la mente de Tomás frente a la del moderno mercantilismo:

en cuanto a esto [en cuanto al uso de los bienes] no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes, es decir: de tal modo que que pueda compartirlas sin esfuerzo con los demás cuando estos las necesiten (*ut scilicet de facili aliquis ea communicet in necessitates aliorum*). Por eso dice el Apóstol, en 1 Tim 7,18: *Manda a los ricos de este siglo que den y repartan con generosidad sus bienes.*

En la respuesta a la primera objeción, Tomás dice que la distinción de posesiones no se realiza según el derecho natural, sino según la convención o pacto humano (*secundum humanum conductum*), lo cual pertenece al derecho positivo. Concluye por ello que la propiedad de las posesiones «no está contra el derecho natural, sino que es un desarrollo de éste, hecho por la razón humana».

Tomás utiliza el término jurídico *lícito* para calificar la capacidad de procurar que la cosa produzca y de organizar la producción. Como he señalado más arriba, en la mentalidad de la época el lenguaje jurídico ya había invadido el terreno de la moral, por lo que el

²⁹⁹ En este capítulo interesa, principalmente, exponer con toda la claridad posible la idea que Tomás de Aquino tiene sobre la propiedad o dominio sobre las cosas externas. No obstante, es preciso al menos señalar la inconsistencia del argumento de necesidad (en el sentido que habitualmente se traduce, como inevitabilidad) de la propiedad. Baste con señalar que no se puede fundar una necesidad sobre consideraciones de conveniencia. La inmemorial historia –pletóricamente pujante en el momento en que Tomás escribe su *Summa*– de las formas comunales de la propiedad desmiente los dos primeros argumentos para esa supuesta *necesidad*. «Contra facta non valent argumenta». Por lo que hace a la mayor frecuencia de altercados entre los comuneros *ex indiviso* frente a los propietarios privativos, la experiencia en el mundo rústico se inclina más bien hacia la conclusión inversa. Tomás incurre en un error al atribuir una relativa pero considerable eficacia lenitiva a la propiedad privada sobre la concupiscencia y el egoísmo, cuando no hay ninguna prueba de ello. Como apunta Fabrizio Marinelli (*Un'altra proprietà. Usi civici, assetti fondiari collettivi, beni comuni*. Ospedaletto (Pisa): Pacini, 2019. Páginas 73 y ss.), la propiedad comunal no es solo una forma jurídica de gestionar, organizar y usar los bienes, sino que genera una particular cultura de la gestión, la organización y el uso que, sin impedir la manifestación del egoísmo, de facto, logra una forma de participación generalmente más pacífica que la propiedad individual, matriz infinita de pleitos. Por lo demás, esos especiosos razonamientos no le eran necesarios al aquinate: la eficacia en la *potestas procurandi et dispensandi* del propietario individual supone suficiente razón para quedar legitimadas en el dominio privado.

vocablo tiene aquí valor tanto jurídico como ético. En cambio, al hablar del uso de las cosas externas, Tomás escoge un verbo más radical, más amplio y menos estrictamente jurídico: *deber*. El hombre «no debe» usar las cosas como exclusivas suyas, sino como comunes.

En este punto es dirimente dejar claro que Tomás está hablando de moral y de derecho a la vez, pero que habla de moral *porque* habla de derecho. Todo el contexto de la cuestión (sobre el hurto y el robo) y del artículo (sobre si es lícito a alguien poseer algo como propio) es un desarrollo jurídico natural de la virtud de la justicia. El planteamiento de la cuestión siempre lo delimitan las objeciones iniciales: nos dicen a qué se oponen y por eso sabemos con seguridad tanto el objeto como la perspectiva de qué se trata. Pues bien, las tres objeciones demarcadoras del objeto del artículo tratan sobre la licitud o la ilicitud de poseer una cosa como propia desde la perspectiva del derecho natural, o lo que es lo mismo, si poseer una cosa como propia es un justo natural o un injusto natural. Evidentemente, el tratamiento moral es indisociable, precisamente por la unidad del derecho natural con la moral, pero la perspectiva formal desde la que se aborda el asunto es específicamente *jurídica*, como indica el recurso al término *licitus*, de profunda raigambre jurídica, específicamente *legal*.

La primera objeción se opone a la inclusión de la propiedad particular en el derecho natural, calificándola de ilícita según el *ius naturale*. En la segunda, Basilio también habla de la ilicitud de apropiarse de lo común (aunque lo haga en un contexto homilético) y en la tercera Ambrosio enuncia una prohibición de naturaleza jurídica, como consta de su inclusión en el corpus jurídico de Graciano. Por esa razón, cuando Tomás, en la segunda parte de la respuesta del artículo 2 (q.66, II-IIae) deja claro que según el uso el hombre no debe tener las cosas exteriores como propias sino como comunes, está haciendo un juicio de derecho natural primario, o *simpliciter loquendo*. Unas líneas más adelante, en la solución a la objeción tercera, hace suyo el juicio de Ambrosio «Nadie llame propio lo que es común» tanto como la razón «Lo que excede de lo necesario para el propio gasto se ha obtenido contra derecho (*violenter*)». Este punto es de la máxima relevancia, porque, para la mentalidad mercantilista moderna, encierra un potencial subversivo cuya desactivación es prioritaria. Como veremos, esa desactivación se intentará pretendiendo que, en un artículo en el que Tomás habla expresamente de obligaciones de derecho natural, esta obligación es meramente una recomendación moral, de *caridad*³⁰⁰. Pretensión tanto más grosera cuanto en el artículo 7 de la misma cuestión 66, el maestro declara también que los bienes superfluos «son debidos, por

³⁰⁰ Vid. *Rerum novarum* 17: «No son éstos, sin embargo, deberes de justicia, salvo en los casos de necesidad extrema, sino de caridad cristiana, la cual, ciertamente, no hay derecho de exigirla por la ley. Nótese la petición de principio de asociar justicia a ley, y a exigibilidad por ley»; Millán-Puelles observa que «la coactividad atribuida al derecho es una facultad [sic] que propiamente pertenece a la ley [humana] [...] la capacidad moral de coaccionar de una manera física no es una nota integrante de la misma esencia del derecho» y más adelante: «Kant le abre la puerta a la teoría jurídica positivista, según la cual es derecho solo y todo lo protegido por la fuerza coactiva» (*Léxico filosófico*. Madrid: Rialp, 1984. Página 221). La exigibilidad depende de la capacidad sancionadora en la que se manifiesta la coactividad y se plasma en la acción civil. Pero el *ius*, lo suyo de cada cual, es debido –particularmente las obligaciones de derecho natural– aunque no sean exigibles por no haber sido asociadas por la ley a un mecanismo de coacción. Incluso el positivismo tiene que admitir la juridicidad de las llamadas *obligaciones naturales* que, sin ser civiles (exigibles), no son meramente morales y sí plenamente jurídicas: si se cumplen, el pago no es repetible.

derecho natural, al sustento de los pobres». Sobre la concreción de esta obligación me extiendo en el el epígrafe siguiente.

La cuestión 66, II-IIae, artículo 7º: si en necesidad el robo es robo o el criterio para interpretar todo el asunto de la propiedad

El artículo 7º de la cuestión 66 se pregunta si es lícito robar en estado de necesidad (*utrum liceat furari in necessitate*). Más allá de la resolución puntual de la pregunta que se plantea, la importancia de este artículo estriba principalmente en que encuadra hermenéuticamente el problema de la propiedad. El derecho a la propiedad, con los límites que previamente ha explicado (*potestas procurandi et dispensandi*, pero no *potestas utendi privatim*) es una institución de la convención humana, y por ello siempre cede ante cualquier oposición de la ley y del derecho natural. Pertenece al derecho de gentes la posibilidad de dividir y distinguir las posesiones, pero esa división solo está inducida por la naturaleza en el sentido analógico de que la naturaleza se manifiesta a través de la razón humana de conveniencia. Eso es lo que significa que la división de la propiedad privada es natural no porque lo reclame la esencia de las cosas sino por la conveniencia de las consecuencias: no es permanente, está siempre sujeta a que se verifique esa conveniencia. Si esa conveniencia racional flaquea, la división de las posesiones deja de ser conforme a la naturaleza y pierde su legitimidad.

En el artículo 7º se insiste, con más rotundidad si cabe: la división y la apropiación de las cosas tiene su origen en el derecho humano («per rerum divisionem et appropriationem, de iure humano procedentem...», *in resp*). Da la impresión de que Tomás de Aquino advertía el riesgo de equivocidad latente en la atribución de la condición de derecho natural (en el segundo modo) a la propiedad, por lo que vuelve otra vez sobre su estatuto mudable, completamente distinto al de los primeros principios de la ley natural y de sus conclusiones inmediatas, que son completamente invariables. No tiene miedo a la reiteración: los preceptos de derecho humano, como lo son los que introducen la división de las posesiones, no pueden derogar los de derecho natural ni de divino («ea quae sunt iuris humani non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino», *in resp*).

El máximo criterio hermenéutico para entender la propiedad y despejar cualquier duda en torno a ella no es ni siquiera la preservación del orden político ni la paz social, sino la vigencia inderogable de la ordenación natural, instituida por la divina providencia, de todas las cosas inferiores (los bienes materiales) a la satisfacción de las necesidades de todos los hombres (*in resp*). El fin de la propiedad es la satisfacción de las necesidades de todos los hombres. Por consiguiente, la división y consiguiente apropiación de las cosas, introducidas mediante el derecho humano, no pueden adquirir tal entidad que signifiquen que esas mismas cosas, apartadas y asignadas a la propiedad despótica (de uso) de unos, se sustraigan a la satisfacción de la necesidad «del hombre» (es decir, de los hombres que no son los propietarios de esas cosas. *In resp*).

El fin último de los bienes exteriores, de las cosas materiales, pertenece (como su fin próximo) a su propia naturaleza, que queda fuera de la disposición de los hombres (II-IIae, q.66, a.1, *respondeo*). Ese fin no se ve alterado por la adición de la división de las posesiones operada por el derecho humano, lo que significa que la exclusividad de la *potestas disponendi* y de la *potestas dispensandi* no puede ni alterar el fin próximo (la sustancia de las cosas) ni su fin último, la ordenación instituida por la divina providencia de los bienes inferiores a la satisfacción de las necesidades de los hombres (II-IIae, q.66,

a.7, *respondeo*). La amplitud de la legítima propiedad de la posesión queda enmarcada por esos principios, que no pueden alterarse. Lo que, en concreto quiere decir que, frente a la idea de un cierto liberalismo cristiano según la cual es precisamente la ordenación de la Providencia la que respalda la radical autonomía del derecho de propiedad, la interpretación tomasiana es diametralmente opuesta. Según Tomás, no puede haber oposición ninguna entre la ley divina y la humana y así queda reflejado incluso en el paralelismo de la estructura interna del artículo 7. El esquema de la argumentación es el siguiente:

A) El derecho divino, imperado por la divina providencia, instituye un orden natural según el cual las cosas inferiores se subordinan a subvenir a las necesidades de los hombres.

B) La adición del derecho humano, procedente del acuerdo de los hombres, legitima la división y la subsiguiente apropiación de las cosas, instaurando un orden humano que no impida que las cosas divididas y apropiadas subvengan a las necesidades de todos los hombres.

Donde B) es un modo concreto de realizar A) y no un expediente para nulificar A), por lo que

la división y la apropiación introducidas por el derecho humano no han de ser de tal modo que impidan que con esas mismas cosas [divididas y apropiadas] se atienda la necesidad del hombre (*resp*).

La medida y el límite de B) no es otro que el eficaz cumplimiento del fin que la divina providencia ha impuesto a los bienes materiales, a saber, la satisfacción de las necesidades de los hombres. Para Tomás, el orden humano no puede servir para justificar que los bienes divididos y poseídos queden sustraídos del socorro de la necesidad de los hombres. El orden humano solo será verdadero orden si contribuye eficazmente al cumplimiento del plan de la providencia asignado a los bienes terrenales. De modo que, tanto por derecho divino como por derecho natural secundario (*iure humano*) se desprende que «el exceso de cosas que algunas personas tienen es debido (debe entregarse) para el sustento de los pobres» (*respondeo*),

por lo cual Ambrosio, y en el *Decreto* se consigna también, dice: ‘De los hambrientos es el pan que tú tienes; de los desnudos, las ropas que tú almacenas; y es rescate y liberación de los desgraciados el dinero que tú escondes en la tierra’ (*Ibidem*).

Como los bienes de uno solo no pueden dar abasto a la satisfacción de la necesidad de todos los que la padecen, el teólogo explica que eso justifica que «se deje al arbitrio de cada uno la distribución de las cosas propias para socorrer a los que padecen necesidad». Se trata de uno de los principales contenidos de la potestad de dispensar. Por su importancia, una vez concluida la exposición de la doctrina de este artículo, dedicaré sendos epígrafes específicos al pensamiento de Tomás sobre las dos facultades de la propiedad. Prosigue el *respondeo*:

Sin embargo, si la necesidad es tan urgente y tan evidente que resulte manifiesta la premura de socorrer la inminente necesidad con aquello que se tenga, como cuando amenaza peligro a la persona y no puede ser socorrida de otro modo, entonces puede cualquiera lícitamente satisfacer su necesidad con las cosas ajenas, sustrayéndolas, ya manifiesta, ya ocultamente. Y esto no tiene propiamente razón de hurto ni de robo.

El tratamiento que Tomás ha ido haciendo de la propiedad, fragmentario y disperso, ha seguido, sin embargo, un itinerario pedagógico: en un primer momento ha fundamentado las razones por las que la división y la apropiación de las cosas puede constituir un derecho, humano, que, por vía de adición, sin alterar su fin, especifica el derecho natural y divino. Después ha acotado la amplitud de ese derecho (las potestades de procurar y de dispensar) y ha excluido que la propiedad legitime usar las cosas como propias. En este artículo, el último en el que habla de la propiedad, explicita cómo la facultad de dispensar del propietario ha de organizar el acceso ordinario de este al uso y disfrute de la propiedad y el de los pobres, a los que debe reservarse el excedente³⁰¹. En la última parte del *respondeo* de este artículo, aborda el caso límite de la necesidad urgente y evidente. En este caso, hasta la *potestas dispensandi* queda en suspenso y el necesitado, o cualquiera, puede echar mano de las cosas de otro (*ex rebus alienis*) para satisfacer esa necesidad.

En un comienzo Tomás ha puesto el foco de atención en el derecho del titular de la propiedad; luego, prosiguiendo con la atención puesta sobre ese derecho, la desplaza ligeramente, pues limita el derecho de dominio, al recordar que no interfiere sobre el derecho natural de la comunidad de uso; más adelante, presta atención por igual al ejercicio privativo y al común, pues se adentra en el modo en el que la potestad de dispensar, propia del derecho de propiedad, ha de garantizar mediante el uso y disfrute de los bienes, la satisfacción de las necesidades del *dominus* y cómo este no tiene derecho de uso y disfrute de lo que sobreabunda de sus necesidades; por último, toda su atención se ocupa en el caso en el que emerge, vehemente, el protagonismo propio del tercero no poseedor apremiado por la necesidad: en ese caso, no solo se desdibuja la mediación prudente del propietario en la tarea de hacer partícipes del uso y disfrute de sus bienes a los demás, después de haberse servido él, sino que en esa situación ni siquiera se reconoce la efectividad de su derecho. Si la urgencia es tal (*si adeo sit urgens et evidens necessitas*), quien se socorre o socorre a otro echando mano de lo que el derecho humano ha asignado a un propietario no tiene que ceñirse a la parte que excede de los gastos reservados al titular. No tiene que limitarse al sobrante. La medida de lo que toma ya no está delimitada por la prioridad del poseedor y confinada a su

³⁰¹ El hecho de que, en este caso, –en cierta medida– una misma obligación sea a la vez materialmente de justicia y de caridad no atenúa su carácter jurídico natural: «Se puede determinar un tiempo en el que peca mortalmente quien no haga caso de dar limosna. Por parte de quien la recibe, cuando es urgente y evidente la necesidad, y de momento no hay otro que la socorra. Por parte de quien la da, cuando tiene algo superfluo que, según todas las probabilidades, no le es absolutamente necesario. Pero no es tampoco necesario que se prevea todo cuanto le pueda sobrevenir en el futuro. Esto equivaldría a *pensar en el mañana*, prohibido por el Señor (Mt 6,34). Lo superfluo y lo necesario debe ser apreciado según las probabilidades ordinarias que se presentan» (II-IIae, q.32, art. 5, *ad* 3).

excedente. Ahora la medida está marcada por la amplitud de la necesidad del necesitado: toma cuanto necesite³⁰².

Tomás concluye lógicamente que un acto semejante no tiene *proprie* razón de hurto ni de robo. Es decir, solo puede tenerla *impropiamente*, como cuando dice, hablando del monje, que nada dispone como propio, que no necesita ni dispensa de prelado ni licencia del abad para socorrer con los bienes del monasterio a quien se encuentra en una situación de *extrema necesidad*, porque en tal caso «sería lícito incluso robar para dar limosna» («in quo licitum esset ei furari ut eleemosynam daret». II-IIae, q.32, a.8, *ad* 1). El aquinate usa aquí el término *furari* en un sentido impropio, porque en caso de extrema necesidad todo es de todos.

A diferencia de lo que sucederá a partir de la segunda escolástica, la doctrina de Tomás excluye que, una vez superada la situación de necesidad, surja en el menesteroso el deber de restituir: «Quia per talem necessitatem efficitur suum illud quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam» (*ad* 2). La situación de necesidad urgente y evidente suspende la repartición y la apropiación del derecho humano y otorga sin su mediación eficacia directa a los fines del derecho divino y natural, que se vuelven directamente operativos, sin necesidad de ser actuados por una institución humana. «Por esa misma necesidad se hace suyo lo que toma para sustentar su propia vida», de modo que toma de lo suyo y a nadie debe restitución: «En la necesidad todas las cosas son comunes», explica Tomás (*sed contra*).

La solución a la última objeción cierra el artículo extendiendo el poder de tomar de las cosas ajenas a todo aquel que advierta la situación de necesidad. La constatación de que una persona se encuentra en situación de necesidad urgente y evidente legitima a cualquiera para tomar lo necesario para socorrer al necesitado, incluso de forma clandestina (*ad* 3). Es la última consecuencia de la reversión al estado de comunidad radical de todas las cosas que se produce en caso de necesidad³⁰³.

³⁰² En este punto, me parece que no acierta el por lo demás excelente y esclarecedor trabajo de Abdon Ma. C. Josol, C.S.S.R (*Property and Natural Law in Rerum Novarum and ST. 2-2, Q.66, AA.1, 2, 7. An Expository and Comparative Study*. Roma: Pontificia Universitas Lateranensis, 1985, páginas 169-177). El rev. Josol da la impresión de no advertir que el caso límite de la necesidad urgente y evidente no está *proprie* sujeto ya a la *potestas dispensandi* del propietario. En otras palabras, que si efectivamente *in necessitate omnia sunt communia*, la medida del derecho a asistir al necesitado ya no se ciñe al sobrante del propietario, sino que su medida es la misma necesidad del pobre: se puede tomar tanto cuanto se necesite, y tal apropiación no constituye hurto ni robo, pues quien está en necesidad *proprie* toma de lo suyo y no de un ajeno. Josol habla en varias ocasiones «del derecho natural del pobre en necesidad a los bienes sobrantes del rico» (páginas 169 y 177, p. e.) En realidad, sí existe un derecho natural del pobre a los bienes sobrantes del rico, pero ese derecho no surge en situaciones excepcionales, sino que es ordinario y está sometido al *ordo* impuesto por la *potestas dispensandi* del propietario –como se verá en los epígrafes que siguen–. Ese derecho está vigente, precisamente, en todos los casos excepto en el de la necesidad urgente.

³⁰³ Esta es una doctrina muy arraigada en el pensamiento de Tomás. Algunos ejemplos: «En caso de necesidad extrema, todas las cosas son comunes. Es, por tanto, lícito a quien se encuentre en tal situación tomar lo ajeno para su sustentación si no encuentra quien quiera dárselo. Por la misma razón, el depositario de algo ajeno puede dar limosna con ello, e incluso robarlo, si no hay otro medio de atender al que sufre indigencia. Sin embargo, cuando puede hacerse sin peligro, se debe acudir en ayuda del pobre que se encuentra en necesidad extrema, después de haber pedido el permiso del propietario» (II-IIae, q.32, a.7, *ad* 3); «Nadie debe recompensar al bienhechor con una cosa ajena, [...] a no ser en caso de extrema necesidad, en el que *podría y debería* incluso quitar lo ajeno para socorrer a sus padres» (II-IIae, q.62, a.5, *ad* 4); «No hay que dar a los pobres todos los bienes de la Iglesia, a no ser en caso de necesidad, en cuyo caso se echa mano de los vasos dedicados al culto divino para la redención de cautivos o para

En la respuesta del artículo 2, q. 66, II-IIae, Tomás de Aquino distingue dos aspectos en la relación del hombre con los bienes externos. El primero está constituido por la facultad de gestionar y de hacer productivos esos bienes (*potestas procurandi*) y por la facultad de distribuir y de disponer de los usos de la cosa y de sus frutos (*potestas disponendi*). El segundo aspecto tiene que ver con el uso de los bienes externos o materiales.

En el primer sentido «es lícito que el hombre posea las cosas como propias», mientras que, en el segundo, en el del uso, «el hombre no debe tener las cosas exteriores como propias». El uso, por lo tanto, no forma en sí mismo parte integrante del dominio o derecho de propiedad, que está conformado exclusivamente por la facultad de gestión y por la de distribución³⁰⁴. El uso común se deriva de la ordenación universal de la divina providencia de todos los bienes exteriores al socorro de las necesidades de todos los hombres y constituye el principal objeto de la potestad de dispensar.

Para Tomás, el derecho del *dominus* estaba compuesto por esas dos facultades o potencias. Si queremos hacernos una idea lo más cabal posible de su visión sobre la *proprietas possessionis* es imprescindible que nos adentremos en el significado y en el alcance que el aquinate otorgaba a cada una de esas *potentiae*.

El contenido del *dominium*: la potestas procurandi

El glosario medieval de du Cange ofrece abundantes ejemplos del uso de los términos *procura*, *procurare* y *procuratio* en los documentos latinos entre los siglos XII y XV³⁰⁵. Los dos sentidos dominantes en aquella época son los mismos que en el latín antiguo: el genérico de *encargarse del cuidado de algo, proveer, gestionar* y el específicamente jurídico de *actuar en nombre de otro y conforme a su potestad*³⁰⁶. De *procuratio* proviene el término *procurator*, de amplia raigambre jurídica, que Ulpiano definió lapidariamente como «el que por mandato del dueño administra negocios ajenos»³⁰⁷ («qui aliena negotia mandatu domini administrat»)³⁰⁸.

Tomás de Aquino hace amplio uso de estos términos en la *Summa theologiae* y no se aparta de ese sentido habitual, aunque añade algún matiz digno de tenerse en cuenta. El aquinate entiende que la *procuratio* es básicamente la legítima adquisición de un

otras necesidades de los pobres, como dice Ambrosio» (II-IIae, q. 185, a.7, *ad3*). También el citado II-IIae, q.32, a.8, *ad 1*, sobre el monje autorizado a *robar* para atender al necesitado urgente.

³⁰⁴ También en este punto, junto a notables aciertos, es llamativo que el rev. Josol (Op. cit, páginas 118 y 179) interprete la respuesta de II-IIae, q.66, a.2 como «la competencia del hombre en relación a sus cosas propias, es decir, el poder de procurarlas y dispensarlas y el poder de usarlas». Lo que dice el aquinate es que respecto de los bienes externos (no respecto de la propia propiedad de uno) se pueden considerar dos aspectos en relación con el hombre. El primero de ellos admite que las cosas sean tenidas como propias (y constituye el contenido del dominio o derecho de propiedad), el segundo, el del uso, no debe ser tenido como propio sino como común, por lo que no forma parte del derecho de propiedad. El uso que obtiene el propietario de la cosa poseída es resultado de su facultad de disponer y es legítimo, pero no forma parte del *ius domini*, sino que es su consecuencia.

³⁰⁵ du Cange, et al., *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*. Niort: L. Favre, 1883-1887. (<http://ducange.enc.sorbonne.fr>).

³⁰⁶ «Nomine alterius ex ejus potestate agere», en Du Cange, *op. cit.*, segunda acepción de *procurare*. Para el latín clásico, ver Félix Gaffiot, *Dictionnaire Illustré Latin-Français*. París: Hachette, 1934, página 1.244.

³⁰⁷ *Digesto*, 46. 3. 12. pr.

³⁰⁸ Tomás cita con frecuencia sentencias del *Digesto*, por lo que estaba familiarizado con él (vid. S. Th. II-IIae, q.57, a.3, *ad resp*).

derecho sobre una cosa³⁰⁹ y el cuidado de ella para que sirva a su propósito de forma proporcionada. En ese sentido, está particularmente interesado en la excesiva preocupación o solicitud que pueda generar esa encomienda en el encargado de cumplirla. Quiere evitar que incurra en el peligro que denuncia Mt 13,22: que las preocupaciones de este mundo y la seducción de las riquezas ahoguen la palabra del reino en quienes se entregan a la gestión de los negocios materiales. Así, en II-IIae, q.55, a.6, *obj 3* y *ad 3*, se pregunta por aquél que se emplea con solicitud en la gestión [*ad procurandum*] de los intereses de los niños y de los pobres³¹⁰ y responde que esa solicitud en cosas que tienen un fin legítimo no es ilícita «mientras no sea excesiva». Un exceso de celo, incluso en obras buenas, conlleva una falta de fe³¹¹. Tomás advierte que es necesaria una cierta solicitud por el objeto de la gestión del negocio, propio o ajeno, que se quiere llevar adelante, pero puntualiza:

El Señor de ninguna manera prohíbe la natural y necesaria solicitud por las cosas temporales, sino la desordenada, que puede serlo por cuatro capítulos, en los que debe ser evitada: Primero, no poniendo en lo temporal el fin ni sirviendo a Dios únicamente por las cosas necesarias para comer y vestir. Por eso añade: *No atesoréis*, etc. Segundo, no viviendo tan preocupados por ellas que desesperemos del auxilio divino, y por eso el Señor dice: *Ya sabe vuestro Padre celestial que necesitáis todo eso*. Tercero, no ha de ser una solicitud presuntuosa, esperando poder proveerse de lo necesario para la vida por solas sus propias fuerzas, prescindiendo del auxilio divino. Esto lo inculca aquí el Señor diciéndonos que *por sólo nuestras fuerzas no podemos añadir a nuestra estatura ni lo más mínimo*. Cuarto, no adelantando los acontecimientos preocupándose del porvenir; por lo cual dice: *No os preocupéis del día de mañana* (I-IIae, q.108, a.3, ad 5).

Dado que toda procuración o gestión va acompañada de una solicitud –la imprescindible diligencia por que todo avance razonablemente hacia su fin³¹²–, Tomás nos ofrece aquí una síntesis de cómo *no debe ser* esa solicitud para que no exceda «la natural y necesaria» en el manejo de las cosas temporales.

Hablando de las congregaciones religiosas (II-IIae, q.188, a.7, *resp*), Tomás desarrolla más la diferencia entre la inevitable solicitud natural por los propios asuntos materiales y la desordenada. De las riquezas materiales –sean grandes o pequeñas– es inseparable una cierta preocupación por ellas, dice, «ya que el hombre ha de estar necesariamente sometido a alguna preocupación por adquirir o por conservar las cosas externas»:

Pero si éstas se buscan o se tienen sólo en una pequeña cantidad, la suficiente para asegurar la subsistencia, tal preocupación no llega a ser un gran obstáculo para el hombre ni se opone a la perfección de la vida cristiana, ya que el Señor

³⁰⁹ I-IIae, q.108, a.3, *ad 5*.

³¹⁰ «cum quis sollicitudinem adhibet ad procurandum negotia pupillorum et pauperum».

³¹¹ II-IIae, q.55, a.6, *respondeo*: «puede ser ilícita la solicitud por las cosas temporales a causa de un excesivo empeño en buscar lo temporal que lleve al hombre a apartarse de lo espiritual, a lo cual debe dar preferencia».

³¹² «La solicitud implica una especie de dedicación puesta en práctica para conseguir algo» (II-IIae, q.55, a.6, *resp*)

no condena esta preocupación, sino la superflua o nociva. Por eso, al comentar el pasaje de Mt 6,25: *No os preocupéis por vuestra vida, qué comeréis...*, dice San Agustín en *De Serm. Dom. in Monte: No prohíbe, al decir esto, procurar lo necesario, sino el procurarlo como si no hubiera más cosas, y manda hacer todo lo que la doctrina del evangelio ordena en torno a ello*. Pero la posesión de abundantes riquezas lleva consigo mayor preocupación, que distrae en gran manera al espíritu humano y le impide dedicarse enteramente al servicio de Dios. Los otros dos [obstáculos para la caridad], el amor a las riquezas y el orgullo o vanagloria por las riquezas, sólo se producen cuando éstas son numerosas³¹³.

Por último, Tomás de Aquino está familiarizado con el significado jurídico y restrictivo de *procuratio*: la gestión de negocios ajenos. Así, los obispos pueden tener patrimonio particular y sobre esos bienes propios tienen verdadero dominio (II-IIae, q.185, a.7, *resp*). En cambio, por lo que hace a los bienes de la Iglesia, los obispos son meros dispensadores o administradores. *Dispensatores* o *procuratores*, dice acomunando, en este sentido restrictivo de la *procuratio*, las dos potestades del dominio. Tomás cita, para ilustrar esta procuración estricta, un pasaje de una carta de Agustín de Hipona a Bonifacio. Los bienes de la Iglesia «no son nuestros, sino de aquellos de cuya procuración nos encargamos; no queremos hacernos propietarios de ellos mediante una condenable usurpación» (Ibídem).

Una cosa es la procuración jurídica estricta y otra la propiedad privada. Sin embargo, la potestad de procurar que caracteriza a todo dominio excluye de ella la facultad despótica de disponer de las propias cosas. Por lo tanto, aunque se tenga «verdadero dominio» sobre las cosas propias, hay que cuidar de las cosas propias como si una voluntad ajena gravitara sobre ellas y sobre el propietario, imponiendo límites, reales y personales, en su gestión y administración.

Hay pues, una analogía de atribución entre la *procuratio bonorum aliorum* y la *potestas procurationis* del propietario. Analogía que queda patente en Tomás cuando excluye del «verdadero dominio», cualquier capacidad despótica de disponer sobre las cosas propias. En el caso particular de los obispos, el dominio puede usarse desordenadamente y

pueden obrar mal en la administración que hacen de sus bienes propios, ya sea por tener hacia ellos un afecto desordenado [*límite personal*], que hace que se reserven para sí mismos más de lo que necesitan, ya porque no ayuden a los demás en la medida en que la caridad lo requiere [*límite real*](Ibídem).

Es preciso aclarar que cuando Tomás de Aquino dice que «hay posesión cuando podemos hacer de algo lo que queremos»³¹⁴, lo que significa es que no estamos

³¹³ II-IIae, q.188, a.7, *resp*.

³¹⁴ *De Pot.*, q.2, a.1, ad 6^m; a.2, q.1, a.1, ad 3^m; *De malo*, q.13, a.1. Spicq dice que el derecho de propiedad es «una facultad permanente y libre de ejercer o de abstenerse, que tiene por objeto la disposición y el uso de los bienes materiales» (Ceslas Spicq, O.P., «Note de lexicographie philosophique médiévale: Potestas procurandi et dispensandi». *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 23 [1]. 1934, página 82), definición sorprendentemente equívoca en un trabajo de lexicografía de un tomista reconocido. En ella falta toda la mención a la razón, lo que al menos no excluye la hipótesis del poder despótico, completamente ajeno al pensamiento de Tomás, al tiempo que convierte en el objeto del poder de la propiedad la *disposición* (que lo es) y el uso (que no lo es como tal, sino solo como resultado

obligados a elegir un particular curso de acción, pero de ninguna manera que nuestro poder sobre la cosa escapa a la razón o es despótico. Son aquí oportunas las palabras de Ceslas Spicq:

Parece legítimo no excluir de la *potestas procurandi* (II-IIae, q.66, a.2) una alusión al *dominium* divino definido en el artículo precedente. Dios, que sigue siendo el único propietario de pleno derecho de toda la creación, ha confiado la gestión y la administración de los bienes de la tierra al hombre [...] como Dios ha destinado todos los bienes a todos los hombres, el propietario humano, al ejercer su papel de procurador, deberá tener presente esta finalidad común en el empleo de sus riquezas³¹⁵.

Y prosigue diciendo que esa perspectiva de la propiedad como procuración y no otra es constante en los santos Padres, citando como ejemplo a san Basilio: «Tú eres el ministro de Dios, un administrador». Este sentido de ministrar los bienes de Dios a través del *dominium*, dice Spicq, queda confirmado todavía con más nitidez por la *potestas dispensandi*.

El contenido del *dominium*: la *potestas dispensandi*

«La palabra *dispensatio* –explica Spicq– se remonta a un tiempo en el que la moneda se pesaba en lugar de contarla», como atestiguan las inscripciones latinas del término *dispesator*. La *dispensatio* era la acción de pesar exactamente, «de donde proviene el sentido derivado de reparto exacto, de buena distribución»³¹⁶.

Igual que sucede con el *procurator*, el *dispesator* se distingue en Tomás del *dominus*, y, sin embargo, es oficio del *propietario*. Esta paradoja se debe al carácter analógico y subordinado del dominio o, para nosotros, de la propiedad. Es un verdadero derecho que, sin embargo, por su naturaleza es más próximo a una delegación que a un poder absoluto. El propietario puede disponer *libremente*, pero no *arbitrariamente*, por lo que su poder guarda más semejanzas con las funciones del intendente que gestiona unos bienes que pertenecen a otro que con las del señor absoluto que dispone tiránicamente sobre sus cosas. Eso explica la naturaleza paradójica de la propiedad. Y de nuevo ese carácter ministerial de la propiedad humana se pone de manifiesto en que queda fuera de la esfera de la disposición del *dominus* alterar la naturaleza, los fines, de las cosas. La dispensación tiene el matiz de dar, gastar, distribuir, hacer donaciones, repartir y equivale a *expendere*, emplear (Spicq, *ibidem*, página 88).

Para completar la interpretación analógica de la dispensación es necesario tener en cuenta que Tomás utiliza el término no solo como la función del intendente que administra un bien ajeno, sino que teológicamente designa también

o consecuencia de la recta *disposición*), olvidando precisamente la *gestión* (*potestas procurandi*). Acto seguido, Spicq explica, de forma incongruente, que «el ejercicio de ese poder [derecho de propiedad] es designado por los dos verbos *procurare et dispensare*» (páginas 82-83). El artículo, por lo demás, tiene aportaciones notables.

³¹⁵ Ceslas Spicq, O.P., «Note de lexicographie philosophique médiévale: Potestas procurandi et dispensandi». *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 23 [1]. 1934, página 86.

³¹⁶ Spicq, *op. cit.* página 86.

la disposición de Dios, el plan providencial en función del cual, por ejemplo, todos los hombres son llamados a la salvación. Se sigue tratando de una *economía*, de una administración, de un orden, pero que tiene que ver con un señor soberano. En ese caso el verbo *dispensare* tendrá el sentido de estatuir, regular, fijar: así en la II-IIae, q. 122, a.1, *ad 3^m*, 'las cosas que tienen que ver con el bien común han de ser dispensadas según la diversidad de los hombres'³¹⁷.

En el *respondeo* del artículo 2, II-IIae, q.66, Tomás habla de una carga que gravita sobre todo propietario. El dueño deberá ejercer su derecho de tal modo que no suponga un obstáculo para que con esas cosas suyas se atienda la necesidad *del hombre*. Ese mandato no instituye correlativamente una nueva facultad, extraordinaria y excepcional, que se sumase a las que ya caracterizaban al propietario. Este precepto forma parte principal y ordinaria de la *potestas dispensandi*, de la facultad de organizar la distribución y el reparto de los frutos de la cosa poseída. La potestad de administrar (*dispensandi*) consiste precisamente en «una cierta distribución o aplicación proporcional de algo común a los casos particulares que están comprendidos en ello, del mismo modo que se habla de distribuir (*dispensare*) el alimento a la familia» (II-IIae, q.88, a.10, *resp*). La facultad de dispensar, por lo tanto, no es una facultad caprichosa, un espacio de irresponsabilidad dentro del cual cada uno hace con sus cosas lo que quiere, sino que es el modo humano y moral de adaptar a las circunstancias variables la traducción particular del fin, invariable, impuesto por la providencia a las cosas materiales. El ejercicio de la *potestas dispensandi* reclama la adquisición y perfeccionamiento de las virtudes cardinales. Comenta Spicq, que al igual que sucede con la potestad de procurar, la de dispensar «se ejerce de forma subordinada, dentro de los límites y conforme al sentido fijados por el propietario divino»³¹⁸.

En la I-IIae, al tratar de la mutabilidad de las leyes (q.97), en la respuesta del artículo que dedica a si los gobernantes pueden dispensar el cumplimiento de las leyes³¹⁹, Tomás elabora una doctrina más completa de la *dispensatio*, más allá del caso particular de la exoneración concreta de un precepto:

Dispensar significa propiamente establecer una proporción (una correspondencia: *commensurationem*) entre algo común y los casos particulares. De ahí que al cabeza de familia se le llame también *dispensador*, debido a que distribuye con peso y medida a cada uno de los miembros de la familia tanto los quehaceres como los bienes necesarios para la vida. Y así, se dice que alguien dispensa en una comunidad porque dispone cómo ha de ser cumplido por cada

³¹⁷ Spicq, *op. cit.* páginas 88-89.

³¹⁸ Spicq, *op. cit.* página 88.

³¹⁹ En el latín antiguo, *dispenso* significó *compartir, dividir* (el dinero), *administrar, regular, gobernar* (las cosas comunes), *disponer, ordenar* (las cosas). Un significado coincidente a grandes rasgos con la primera acepción de dispensar en el diccionario de la R.A.E. En la época de Tomás, paradójicamente, uno de los casos más extremos de la *dispensatio* o administración de lo general, que consiste precisamente en que el superior exime a un súbdito de cumplir con una norma general de carácter legal o administrativo (en atención al bien común, en un caso concreto y en consideración a las circunstancias que concurren) se estaba convirtiendo en el sentido predominante de la *dispensatio*. Se había operado una sinécdoque equívoca, pues, aunque esa exención del cumplimiento de la norma general cae dentro de la *dispensatio* clásica, su protagonismo casuístico y procedimental eclipsa el verdadero sentido prudencial de la *dispensatio*.

miembro particular un precepto común. Pero sucede de vez en cuando que algún precepto que en la mayor parte de los casos resulta beneficioso para todos resulta perjudicial bien para esta persona concreta, bien en este caso determinado, porque impide un bien mayor o incluso porque conduce a algún daño, según ya expusimos (q.96 a.6). Mas sería arriesgado dejar este asunto al juicio de los particulares, salvo en caso de evidente y repentino peligro, como ya indicamos (*ib.*). Por eso, el rector de la comunidad tiene poder para dispensar de las leyes humanas que dependen de su autoridad, concediendo licencia para que el precepto no sea observado por aquellas personas o en aquellos casos en que la ley resulta deficiente. Si esta dispensa la concede sin atender a estas razones y por su sola voluntad, será un dispensador infiel o imprudente: infiel, si no mira al bien común; imprudente, si ignora la razón por la que dispensa. De aquí aquella admonición del Señor en Lc 12,42: *¿Quién te parece que será el dispensador fiel y prudente a quien el amo pondrá al frente de su servidumbre?*

Tomás cita la parábola conocida como «del administrador fiel»; en latín, «fidelis dispensator»; en griego, πιστὸς οἰκονόμος. La fidelidad del *dispensator* depende aquí de su prudencia, de su capacidad de establecer una proporción (*commensurationem*) entre algo común y los casos particulares. Por esa razón, el maestro dominico hubiera podido también traer a colación otra parábola lucana, la impropriadamente conocida como «del administrador infiel» (Lc 16, 1-13)³²⁰.

La clave del pensamiento tomista sobre la *dispensatio* es la inserción del inferior (en este caso el hombre propietario) en el orden natural que exige que tenga como regla de su actuación la voluntad de su superior (Dios). Este es un esquema metafísico, moral y jurídico, pero en este contexto es primariamente jurídico: es la obligación de ley natural, según la cual, «aquel que está constituido bajo el poder de otro, debe, en esa misma medida, estar regulado en conformidad con el poder del superior»³²¹. La propiedad humana está firmemente limitada por el poder de la Providencia, que establece fines inalterables y limita estrictamente las facultades que la constituyen.

La potestad de dispensar, así delimitada, requiere de la buena fe: «ad dispensatorem autem requiritur bona fides»³²² y Tomás lo ilustra citando a 1 Co 4, 2: «Lo que se pide a los administradores (οἰκονόμοις, *dispensatores*) es que sean fieles». La condición analógica del *dominus*, que tiene al mismo tiempo la condición de titular del derecho de posesión y sin embargo en cuanto a su gestión está considerado como ministro de otro *dominus*, se aclara cuando se considera su sentido práctico. El *dominus* tiene un derecho legítimo, oponible frente a terceros, que le faculta a ser el único procurador y dispensador *ordinario* de sus bienes. *In necessitate*, cualquiera, ya sea el propio necesitado ya un tercero conocedor de la situación, está legitimado para ejercer la

³²⁰ El administrador de Lc 12,42 es *fiel* (πιστός), pero el administrador de Lc, 16 no es ἀπίστος, sino ἀδικίας, *iniquo*. Del contexto se deduce un sentido irónico o puramente referencial («aquél de quien se había dicho que había sido injusto»), pues el carácter sumario de las parábolas no permite la complejidad interior de los personajes que es característica de otros géneros. El personaje central de la parábola encarna una sola enseñanza y en este caso Jesús pone en boca del señor (κύριος, *dominus*) un encomio de su administrador que es incompatible con una valoración moral negativa de su conducta: el οἰκονόμος es *prudente* (φρονίμως ἐποίησεν: actuó prudentemente). En este caso, la prudencia del administrador consistió en la condonación de parte de las deudas (vid. *supra*, capítulo sobre el evangelio, página XX).

³²¹ II-IIae, q.32, a.8, *resp.*

³²² II-IIae, q.185, a.7, *resp.*

dispensación para satisfacer la necesidad urgente. Por lo tanto, todo el contenido privativo del derecho de propiedad está subordinado al cumplimiento del fin impuesto por Dios a las cosas materiales, el de servir a la satisfacción de las necesidades de la vida de los hombres. En circunstancias ordinarias, el derecho del *dominus*, que se resume en su poder exclusivo de organizar la productividad y en su poder exclusivo de distribuir el uso o los frutos de la cosa poseída, tampoco son puras áreas de negatividad dentro de las cuales el propietario puede ejercer su poder a su antojo. En ese sentido, los abundantes ejemplos que Tomás de Aquino trae a colación sobre la potestad de dispensar que tienen los dignatarios eclesiásticos sobre los bienes de la Iglesia ofrecen una referencia del modo limitado en que se debe ejercer la libertad del propietario en relación a sus cosas³²³. En última instancia, para Tomás, el derecho humano de propiedad, que especifica y desarrolla el derecho natural en la medida en que se inserta en el fin inmutable asignado por Dios a las cosas externas (derecho natural *secundario*), es un derecho exclusivo –frente a los demás hombres– de administrar en circunstancias ordinarias los bienes materiales en nombre y bajo la autoridad de Dios y en cumplimiento de los fines asignados por la divina providencia.

La dispensación es, «por su propia naturaleza, un acto de gobierno, de economía política», medido por la prudencia y se opone al don sin discernimiento³²⁴:

De hecho, la tradición patrística es unánime en concebir la propiedad como una οἰκονομία, una *dispensatio*. Las riquezas, sigue diciendo san Basilio, son bienes para distribuir. El que incumpla esta obligación no es un propietario cristiano³²⁵.

Spicq cita a Jerónimo, que pone el énfasis en el carácter ministerial de la propiedad humana y cómo esa carga la asemeja más a la pura administración de bienes ajenos que al dominio: «Ya no son tuyas las cosas que posees. Se te considera dispensador (administrador)»³²⁶. Pero también cita a Ambrosio que, precisamente por poner el énfasis en la carga de la dispensación, aporta un esclarecimiento ulterior que es coherente con el pensamiento tomasiano: el que no ejerce prudentemente la potestad de dispensar, haciendo partícipes a los pobres de sus bienes, se convierte él mismo en *posesión de sus posesiones*. Las cosas le poseen en lugar de que él las posea a ellas. Paradójicamente, el dominio despótico sobre las cosas, desentendido de los límites y de las obligaciones de la naturaleza de las cosas (servir a las necesidades de la vida de los hombres), se convierte fatalmente en servidumbre a las cosas mismas. Contra la primera apariencia, el dominio despótico es servil y el verdadero dominio sobre las cosas, el que caracteriza al dueño libre, solo es el uso prudente, la *dispensatio*:

La posesión debe ser del poseedor y no el poseedor de la posesión. De modo que el que no usa su patrimonio como una posesión [se deja poseer por él], sin saber dispensarlo y sin hacer partícipes a los pobres, se hace esclavo de sus posesiones

³²³ Cfr. II-IIae, q.32, a.8, *resp*; II-IIae, q.185, a.7, *resp, inter alia*.

³²⁴ Spicq, *op. cit.* página 89.

³²⁵ Spicq, *op. cit.* página 89.

³²⁶ «Jam non sunt tua quae possides: dispensatio tibi credita est». *Epistola LVIII ad Paulinum*, 7.

en lugar de dueño titular, pues, como siervo, cuida de cosas ajenas en lugar de usar de sus cosas como haría un propietario.³²⁷

Spicq nos aporta también el clarificador juicio de Teofilacto:

El dispensador difiere del rico. El hombre rico es el que se reserva las riquezas, el dispensador es aquel a quien se le confían las riquezas para los demás. De modo que, si se salva, no es como rico, sino porque ha renunciado a todos los bienes que ha poseído o porque, como buen dispensador, los ha distribuido³²⁸.

Concluye Spicq diciendo que podrían multiplicarse las citas de los Padres en el mismo sentido, pero que, con las que ha aportado, queda claro que la fórmula *potestas procurandi et dispensandi* «es la expresión de una doctrina tradicional»³²⁹.

El contenido del *dominium*: facultades exclusivas para alcanzar prudentemente un fin universal

El contenido del *ius* del propietario o *dominus*, para Tomás, queda circunscrito por la fórmula *potestas procurandi et dispensandi*. Ni la adquisición ni el uso forman parte propiamente dicha de la propiedad. La adquisición de la cosa es lo que hace nacer el derecho, la atribución ordinaria de esa potestad doble en exclusiva para el titular. En esas mismas circunstancias ordinarias, el uso y el disfrute de la cosa también recaen en el titular, aunque nunca como algo exclusivo o propio, sino como común y como resultado del ejercicio de la *potestas procurandi et dispensandi*, que establece una ratio concreta para ese uso y disfrute. En fórmula lapidaria, Spicq califica ese régimen tomasiano de la propiedad como de administración privada y uso común de los bienes³³⁰. Al hablar del dominio, Tomás no tiene nunca en mente –incluso cuando habla de que el dueño puede disponer de la cosa como quiera³³¹– el poder despótico sobre la cosa, sino el modo en el que tanto el hombre como las cosas materiales se insertan en el gobierno que Dios ejerce sobre toda la creación. El gobierno de Dios es llamado propiamente providencia y Tomás dice que la providencia tiene que ver con la

³²⁷ «Possessio enim possessoris debet esse, non possessor possessionis. Quicumque igitur patrimonio suo tamquam possessione non utitur, qui largiri pauperi et dispensare non novit, is suarum servulus est, non dominus facultatum, qui alienas custodit ut famulus, non tamquam dominus ut suis utitur» (De Nabuthe Jezraelita, XV, 63).

³²⁸ *Enarratio in Ev. Lucae*, cap. XVIII, P.G. t. CXXIII, col. 1.014.

³²⁹ Spicq, *op. cit.* página 91.

³³⁰ Spicq, *op. cit.* página 93.

³³¹ «El hombre es verdadero dueño de los bienes patrimoniales o legítimamente adquiridos, por lo tanto, en lo que se refiere a la condición de la misma cosa, puede usar de su cosa como quiera» («Bonorum patrimonialium vel licite acquisitorum, homo vere est dominus; unde, quantum pertinet ad conditionem ipsius rei, potest re sua uti ut vult», Quodlibet VI, q. 7 *resp.*) En este contexto, hablar de verdadero dominio o de usar como se quiera la cosa en lo que tiene que ver con la condición de la cosa misma solo hace referencia a la libertad de elegir el modo de gestionar y dispensar, en ningún caso al reconocimiento de un ámbito de irresponsabilidad radical y mucho menos a la posibilidad de hacer un uso despótico sobre la cosa o con arbitraria exclusión de los demás. El concepto de libertad en Tomás de Aquino no tiene nada que ver con la libertad negativa liberal, como se desprende de las oraciones que vienen después, en la misma *responsio*: el dueño «potest tamen peccatum accidere ex inordinato modo utendi: vel per superabundantiam, dum scilicet inutiliter consumit bona propria in ea in quae non oportet; vel secundum defectum, in quantum scilicet non erogat ea in quae oportet. Utrouque enim modo corrumpitur virtus, ut dicitur in II Ethic».

ordenación a un fin³³². Dios ha dispuesto que ese gobierno providencial se haga por la subordinación de lo menos perfecto a lo más perfecto. Dentro de ese esquema, todas las cosas creadas son, en la escala del ser, al mismo tiempo fines y medios. El hombre es el fin de las cosas externas, –pero no este hombre en particular o aquel otro, sino todos los hombres– y, a su vez, todos los hombres se ordenan a Dios. Dentro de ese esquema, Tomás habla de la conveniencia de que los hombres dividan y asignen las cosas materiales, encomendando su dominio a personas particulares, con el objeto de conseguir así que todas las cosas se pongan de forma más eficiente al servicio de la satisfacción de las necesidades de la vida de todos los hombres. Esa división y esa asignación constituyen un verdadero derecho y, en cuanto tal, es oponible frente a los demás. Pero el contenido de ese derecho es la atribución de una misión ministerial a unos con exclusión de los otros para que la gestión se ponga al servicio de todos. Eso no altera en absoluto el fin de las cosas materiales, tan solo introduce un criterio de orden. Dentro de ese marco epistémico, el dueño es un administrador delegado de Dios³³³. Es un error pensar que, como Tomás de Aquino no asocia consecuencias jurídicas sociales a la infidelidad en el cumplimiento de esa *dispensatio*, está hablando solo de moral y no de derecho. La gestión es un mandato de derecho natural y la infidelidad en su desempeño es un contrafuero natural, un injusto natural, que consiste en aprovecharse de las facultades encomendadas para el bien común y desviarlas en el exclusivo beneficio propio del titular.

Desde el punto de vista de Tomás, en la propiedad hay que distinguir la legitimidad de una división de una cierta cantidad de bienes y su asignación jurídica a la esfera de la libertad de gestionar y disponer del efectivo cumplimiento por parte de los propietarios de la razón que justificó inicialmente la división. La expectativa racional del cumplimiento del segundo aspecto –la observancia de una gestión que incrementa los frutos de los bienes y de una administración que conduce a una mejor atención a las necesidades de todos– justifica que se introduzca la propiedad privada en la historia. Para que sea viable el cumplimiento de la expectativa es imprescindible la asignación de garantías jurídicas junto con el reconocimiento social de la división y de la apropiación. Por lo tanto, el *instrumentum* de la propiedad tiene un fin y recibe su prestigio y su sanción social de la expectativa del fin común. Pero esa disyuntiva entre la expectativa y la instauración de la institución se traduce en un doble orden: el de la *quaestio iuris* y el de la *quaestio facti*. Que de hecho algunos puedan aprovechar las garantías de la institución de la propiedad para su exclusivo beneficio (*quaestio facti*) no empece que el diseño de la institución tenga otra finalidad (*quaestio iuris*). La cuestión se vuelve completamente diferente cuando una cultura generalizada y un orden político y

³³² «Providentia respicit ordinem ad finem» (*De veritate*, q.5 a.2, *resp.*)

³³³ Como es frecuente en él, Tomás usa el lenguaje en esta materia con una libertad que incomoda a los modernos. Una y otra vez opone *dominus* (dueño) a *dispensator* o *procurator* (administrador), para luego, a la hora de describir el contenido del dominio, ceñirlo a la potestad del administrador excluyendo cualquier despotismo sobre la cosa. En realidad, la contraposición entre *dominus* y *procurator* (o *dispensator*) hace al aspecto de *ius* que tiene el primero, frente al carácter de *mandato* que tienen los segundos. Es decir, lo que opone es el derecho frente a la pura carga u obligación. En la propiedad, como ocurre en toda la escala del ser, las cosas pueden ser fines o medios según el punto de vista desde el que se observen. Las facultades (*potestates*) que integran el *ius domini*, constituyen un genuino derecho a ejercer en exclusiva –en circunstancias ordinarias– unas funciones cuya naturaleza consiste en poner de la forma más eficiente las cosas al servicio de los hombres (uso común). De la probidad del propietario depende que se cumpla *en la libertad* el fin impuesto por Dios *en la naturaleza*.

económico concreto rompen esa dualidad y conciben la propiedad como un ámbito de arbitrariedad garantizado por las leyes. En esos casos el «potest re sua uti ut vult» («puede usar lo suyo como quiera»³³⁴) equivale, ya sí, al «hoc volo sic iubeo, sit pro ratione voluntas» («Quiero tal cosa y la ordeno, que mi voluntad ocupe el lugar de la razón»³³⁵).

Tomás tiene clara la dualidad entre la legitimación de la institución y el ejercicio legítimo del derecho de propiedad, que requiere de la virtud de la prudencia de parte del propietario. El prudente de Tomás (*vir prudens*) evoca al *phronimos* aristotélico, que «delibera sobre lo que es bueno y útil *no solamente para él mismo, sino para todos los hombres* y no solo en tal o cual aspecto, sino sobre lo que es bueno y útil para llevar una vida totalmente feliz»³³⁶ (cursivas mías). Precisamente en Aristóteles encontramos un referente del pensamiento de Ambrosio sobre las riquezas que poseen o que son poseídas. Para el estagirita, el *phronimos* es el que verdaderamente puede poseer, porque, habiendo adquirido la *sophrosine* (*σωφροσύνη*), la *sobrietates* romana, es capaz de distanciarse de la fascinación del placer inmediato y, pudiendo así tener en consideración el bien común, ejercer el autodomínio y elegir el placer más refinado de ordenar su deseo. El ciudadano libre es el que, a diferencia del servil, no identifica el bien y la felicidad con el placer sensible inmediato, ni el mal con el sufrimiento corporal³³⁷. Para Aristóteles, quien se entrega a la pura acumulación de bienes sin otro fin que el de garantizarse una vida de placeres demuestra tener un alma servil, al servicio de esos placeres que espera obtener de sus posesiones. En cambio, es el *phronimos*, el prudente –el que es capaz de tomar distancia de la seducción que le invita a destinar sus bienes a su exclusivo goce–, el que puede tener en mente lo que le conviene a él y al conjunto de los hombres. Pero Aristóteles insiste en que todos los hombres nacen serviles –incapaces para la deliberación, dominados por el apetito del placer sensible– y solo mediante la *paideia* cívica se forman en algunos de ellos las virtudes, y particularmente la prudencia, que distinguen al hombre libre³³⁸.

Ahora se puede entender que sin la prudencia no se puede ejercer derechamente la dispensación que caracteriza a la propiedad. En el a.4, q.97, I-IIae, Tomás, habla del sentido restrictivo que tiene la dispensa cuando significa eximir en un caso particular de una obligación general. En las soluciones a las objeciones, el maestro dominico explica

³³⁴ *Quodlibet* VI, q. 7 resp.

³³⁵ Decimus Iunius Iuvenalis, *Juvenal and Persius* (Sátira 6). Harvard: H.U.P., 2004. Página 252.

³³⁶ Gaëlle Jeanmart, *Généalogie de la docilité dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge*. París: Vrin, 2007. Página 66. Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. 1140b: la prudencia es «una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo *para el hombre* [...] Por eso pensamos que Pericles y los que son como él son prudentes, porque pueden ver lo que es bueno *para ellos y para los hombres*, y pensamos que esta es una cualidad propia de los administradores y de los políticos» (versión de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999. Páginas 92-93)

³³⁷ *Ética a Nicómaco*, 1.095b; «El bueno, efectivamente juzga bien todas las cosas y en todas ellas se le muestra la verdad. Para cada carácter hay bellezas y agrados peculiares y seguramente en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo, por decirlo así, el canon y la medida de ellas. En cambio, en la mayoría el engaño parece originarse por el placer, pues sin ser un bien lo parece, y así eligen lo agradable como un bien y rehúyen el dolor como un mal» (*op. cit.*, 1.113a-1113b).

³³⁸ «Como dice Richard Bodéüs de Aristóteles, 'su esclavo natural [...], lejos de estar privado de lo que la naturaleza otorga a los demás hombres una vez adultos es, por el contrario, más bien aquel que permanece, una vez llegado a la edad adulta, en el estado natural y en quien la educación del hombre libre está ausente o no ha hecho mella» (Gaëlle Jeanmart, *Généalogie de la docilité dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge*. París: Vrin, 2007. Página 75).

(*ad 1*) que, dado que la ley humana es una ordenación racional para el bien común y no puede prever todos los casos, el que tiene la facultad de dispensar no ha de hacerlo nunca «en detrimento del bien común, sino con la intención de mejor lograr el bien común» («sed ea intentione ut ad bonum commune proficiat»). En la solución a la tercera objeción, Tomás explica que la ley natural no admite dispensa en los preceptos comunes, que nunca decaen. La destinación de todas las cosas externas al sustento de las necesidades de la vida de todos los hombres es un precepto común.

La doctrina sobre la que fundamenta el teólogo la solución de estas objeciones es la de que la dispensación en general está en vigor, por lo que se concluye que la libertad del dispensador y procurador no puede consistir en decidir si hará partícipes a los demás del uso y disfrute de los bienes que posee. El propietario no tiene capacidad de dispensarse de esa ley (*ad 3*) y, en cuanto al modo en que le dará cumplimiento, necesita el auxilio de la prudencia. Esa virtud es la que permite que propietario se reserve la porción de uso y disfrute de sus bienes que legítimamente satisfaga sus necesidades y las de sus deudos, en conformidad con su estatus social, y ordene la participación de los próximos ajenos, con la intención de mejor lograr el bien común» («sed ea intentione ut ad bonum commune proficiat», *ad 1*).

Derecho natural y propiedad

Tomás de Aquino también hace referencia a la propiedad cuando aborda el tratado de la ley natural (I-IIae, q. 94, a.5, *ad 3*). En ese contexto presenta la propiedad como un ejemplo de cambio en la ley natural por adición. El dominico quiere dar respuesta a la tercera objeción que ha planteado a la inmutabilidad de la ley natural, que está tomada de Isidoro que, en el libro V *Etymologiae*, que la posesión de los bienes en común y la libertad igual para todos forman parte del derecho natural, «pero vemos que esto ha sido cambiado por las leyes humanas. Luego parece que la ley natural es mudable». Tomás explica que:

Una cosa puede considerarse de derecho natural por dos motivos. Primero, porque a ella inclina la naturaleza. Tal es, por ejemplo, el principio de que no se debe hacer daño al prójimo. Segundo, porque la naturaleza no impone lo contrario. Como si dijéramos que es de ley natural que el hombre ande desnudo porque los vestidos no los dio la naturaleza, sino que los inventó el arte. Y en este sentido es como se dice que es de derecho natural la posesión de los bienes en común y la libertad igual para todos, puesto que el reparto de los bienes y la servidumbre no fueron establecidas por la naturaleza, sino que fueron introducidas por la razón humana, para que fueran útiles a la vida humana. En esto, por tanto, la ley natural no cambia sino por adición.

Tomás, como de costumbre, introduce una distinción fundamental. Una cosa puede ser de derecho natural bien porque a ella inclina la naturaleza o bien porque la naturaleza no impone lo contrario. En el primer sentido el derecho natural no puede sufrir más alteración que la inclinación de la naturaleza. Tomás sostiene que la afirmación de Isidoro según la cual la posesión de todas las cosas en común es de derecho natural hay que entenderla en el segundo sentido, de que «la naturaleza no impone lo contrario».

La primera inferencia que se desprende de este razonamiento, de forma inmediata y necesaria, es la de que la naturaleza humana no inclina a la propiedad³³⁹. La naturaleza no estableció el reparto de los bienes quiere decir, ante todo, que esa inclinación no es natural. Son la razón y la industria humana las que han establecido estas convenciones, *eatenus quatenus* (en la medida en que, en tanto en cuanto): solo en la estricta medida en que esa razón humana los encuentra útiles para la vida humana atendiendo a las circunstancias.

Queda patente que Tomás de Aquino quiere rebajar la fuerza de la afirmación de Isidoro, y lo hace. Pero no puede liberarse de su autoridad y se siente vinculado por la literalidad de sentencia isidoriana, lo que le hace concluir que la naturaleza humana carece de una inclinación a la propiedad. La naturaleza no prohíbe que se ponga en práctica la propiedad, pero para estar legitimada es necesario que acredite una utilidad para la vida humana. Esa utilidad que debe quedar patente no es la del individuo que se convierte mediante esa institución en poseedor exclusivo, sino la del conjunto que forme la comunidad en la que se introduce. La utilidad hay que leerla a la luz de la explícita referencia a la comunalidad del uso, inderogable, recogida en II-IIae, q. 66. a.2, *resp* y *ad* 3: «no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes». Según la concepción de Tomás, la naturaleza nos ha instalado en la posesión común, y en ella permanecemos hasta que socialmente la utilidad de la vida humana introduce la propiedad privativa, que retiene legitimidad en la medida en que siga vigente la razón que la autorizó.

En la II-IIae, en el tratado de la justicia, el aquinate desarrolla el tema del derecho de gentes (q.57, a.3) y dice que la propiedad de las posesiones no es algo justo natural en sentido absoluto, es decir, por inclinación o exigencia natural. La propiedad es conforme al derecho natural «en relación con sus consecuencias» («secundum aliquid quod ex ipso consequitur»), como ya se ha visto más arriba:

si este terreno se considera en absoluto, no tiene por qué ser más de éste que de aquél; pero, si se considera en cuanto a la aptitud de ser cultivado y al pacífico uso del campo, tiene, según esto, cierta disposición para que sea uno y no otro, como se demuestra por el Filósofo en *II Pol.*

Los ejemplos que el aquinate aduce en este artículo están sacados de las dos instituciones que Isidoro excluye del derecho natural y sitúa en el de gentes (la propiedad privativa y la servidumbre). Tomás reconoce que no pueden ser naturales en sentido absoluto, pues no están exigidas por ninguna inclinación razonable de la naturaleza humana. El teólogo trata de las dos instituciones conjuntamente, pero para él hay una importante diferencia entre ambas. En cuanto a la posesión admite que de partida la naturaleza nos instala en la comunalidad, pero según él no tendríamos una inclinación particular ni hacia ella ni hacia la propiedad privada. En cambio, por lo que hace a la libertad nativa de todos, esta sí que es expresión de una inclinación natural humana, por lo que, para argumentar la conformidad con la naturaleza de esta institución, aunque sea en sus consecuencias, se ve obligado a rastrear otra inclinación

³³⁹ En el *ad* 2, del artículo 2 de la q. 94, I-IIae, había escrito Tomás que «Todas las inclinaciones de cualquiera de las partes de la naturaleza humana, como la concupiscible y la irascible, en la medida en que se someten al orden de la razón, pertenecen a la ley natural». La división de la propiedad no es exigida por la naturaleza humana porque en ella no existe una inclinación hacia ella sometida a la razón.

en sentido contrario que la justifique. En la respuesta a la segunda objeción de ese artículo, el de Aquino cree haber encontrado esa inclinación que justifica la servidumbre en sus consecuencias:

El hecho de que este hombre, al considerarlo en absoluto, sea más siervo que otro no tiene ninguna razón natural, sino solo según una utilidad que se sigue [de la servidumbre], en la medida en que es útil a aquél que sea dirigido por uno más sabio, y a éste que sea ayudado por aquél, como se dice en I *Pol.*

En la respuesta a la segunda objeción Tomás recurre al ejemplo de la servidumbre y no menciona la propiedad, pero la razón por la cual declara que la servidumbre pertenece al derecho de gentes es que es natural en el segundo modo (porque las consecuencias que de ella se derivan son proporcionadas con el fin del hombre), pero no en el primero (porque no lo exige la naturaleza), por lo que se infiere inmediatamente que igualmente considera que la propiedad «pertenece al derecho de gentes, es natural en el segundo modo, pero no en el primero».

Por lo tanto, esa condición –por utilizar el lenguaje que los escolásticos posteriores institucionalizaron– de «derecho natural secundario» y no «primario» significa que su alcance está subordinado al cumplimiento del derecho natural primario, pero también que, dada la mutabilidad de las circunstancias, así como la de la naturaleza humana, la legitimidad de la propiedad privada para Tomás de Aquino es provisional: un cambio suficiente de las circunstancias o de la misma naturaleza humana³⁴⁰, obligarían a reconsiderar la proporcionalidad o adecuación de las consecuencias de la propiedad con los fines del ser humano. De hecho, nuestro racionalismo cultural hace que tendamos a asignar a los términos un valor unívoco, y busquemos una univocidad inexistente en el lenguaje de Tomás. Así, en otras ocasiones Tomás no vacila en calificar ese derecho natural según las consecuencias –no exigido por la naturaleza y que depende del dictamen práctico de la razón: el después conocido como derecho natural secundario–, el derecho de propiedad, como algo no natural: «Aunque en nosotros haya algo natural, como tener pies, también hay cosas no naturales, como tener una túnica³⁴¹». Obviamente, en ese contexto, lo no natural no es algo contrario a la naturaleza. Simplemente es algo no provisto ni exigido por la naturaleza, y tal es el sentido de llamado derecho natural secundario. Entre «nosotros, los hombres, que vivimos entre cosas corruptibles, de hecho, hay algunas cosas que son conforme a la naturaleza, pero también hay cosas mudables, ya sea de por sí o de forma accidental»³⁴². En su lenguaje metafísico podría decir que el derecho de propiedad dividida es, *simpliciter loquendo*, no natural, pero es natural *secundum quid*.

Por último, queda por aclarar que al referirse al derecho natural en cuanto a las consecuencias Tomás se refiera a la aceptación social de la posibilidad de la propiedad

³⁴⁰ «Lo que es natural al ser que tiene naturaleza inmutable es necesario que sea tal siempre y en todas partes. Mas la naturaleza del hombre es mutable. Y, por esto, lo que es natural al hombre puede fallar a veces. Por ejemplo, tiene igualdad natural el hecho de que se devuelva lo depositado al depositante; y, por consiguiente, si la naturaleza humana fuera siempre recta, ésta debería siempre observarse. Pero, debido a que la voluntad del hombre se pervierte a veces, hay algunos casos en los que lo depositado no debe ser devuelto, a fin de que un hombre con voluntad perversa no lo utilice mal; como, por ejemplo, si un loco o un enemigo del Reino exige las armas depositadas» (II-IIae, q.57, a.2, *ad 1*).

³⁴¹ *Sententia Libri Ethicorum* Lib.5 Lec.12. § 1026.

³⁴² *Ibidem*.

privada, no a la extensión de esta que, lo mismo que la particular y tornadiza partición de las pertenencias no entra en relación con el fin del hombre más que como concreción remota. En otras palabras, lo que pertenece propiamente al derecho de gentes no es *esta* propiedad o *aquella*, sino la aceptación social de la institución de la propiedad privada en cualquiera de sus diferentes expresiones, que necesariamente coexiste con formas de exención de dominio, de propiedad comunal y de gestión colectivas. La legitimación de la posibilidad de la partición no puede poner en cuestión la legitimidad originaria y radical de otras formas no individuales de regular el *ius procurandi* y el *ius disponendi*.

La universalidad moral necesaria para alcanzar la condición de *ius gentium* no es predicable de una forma concreta de partición, ni tampoco de una forma concreta de regular la propiedad privada. Esa generalidad solo es predicable del hecho de la aceptación social de la posibilidad del dominio privado, posibilidad que en distintos lugares y épocas se concreta de diversas y mudables formas. Es, pues, importante, porque en Tomás de Aquino estamos todavía muy lejos del salto a otorgar una protección natural a *esta* concreta propiedad privada liberal como algo intangible.

Esquema de la doctrina de Tomás de Aquino sobre la relación del hombre con los bienes externos y con su propiedad

Después del repaso pormenorizado de los detalles del pensamiento tomasiano sobre la posesión y la propiedad es oportuno presentar una recapitulación de su doctrina.

a) Preámbulo epistémico

Antes de abordar la propiedad y como preámbulo, Tomás comienza estableciendo un marco epistémico o teórico que hay que tener siempre presente para comprender su idea del dominio. Cualquier desarrollo de las nociones tomasianas sobre la propiedad deberá forzosamente tener presente este marco interpretativo. Antes de preguntarse por el dominio (que es el señorío, o propiedad genérica³⁴³), Tomás quiere dejar clara la relación del hombre³⁴⁴ con las cosas exteriores, y así establece que existen dos tipos de dominio: uno «principal», que es el que tiene Dios sobre todas las cosas (II-IIae, q.66. a.1, *ad* 1) y otro, «secundario» o incluso «instrumental», que es el del hombre, que «tiene el dominio natural de esas cosas en cuanto al poder de usar de ellas» (Ibídem). La razón por la cual el hombre tiene ese dominio natural es que «Él [Dios] ha ordenado, según su providencia, ciertas cosas para el sostenimiento corporal del hombre» (Ibídem). De todas las cosas que Dios creó (*dominium omnium rerum*), Él reservó (*suam providentiam ordinavit*) algunas de ellas (*quasdam*) para satisfacer las necesidades de la vida del hombre. Las cosas que reservó para ese fin son todas las materiales o exteriores, y las reservó para todos los hombres («habet homo naturale dominium exteriorum

³⁴³ Más específicamente, el dominio o propiedad, en este contexto, es la relación del *dominus* con la cosa que es suya («dominium rei suae», II-IIae, q.62. a.1, *resp*). Una relación que es jurídica en su vertiente secundaria o humana, pero que no lo es en su variante principal, o divina y no lo es porque es óptica. La formalidad jurídica del dominio secundario o humano es una débil analogía en el orden creado de la relación de dominio principal. Desarrollar, porque no se puede leer el señorío de Dios en clave jurídica (error de toda nuestra cultura) ni el señorío secundario en clave absoluta, como unívoca y no análoga transposición del *principale*.

³⁴⁴ Es un ejemplo de la figura retórica de la sinécdoque, en particular de la variante que consiste en la representación de la especie por el individuo.

rerum». *Resp*). Es el «hombre» –ni este ni aquél, sino todo ser humano– el que tiene dominio natural sobre el uso del resto de las criaturas (*idem*).

Sobre las cosas exteriores coinciden dos dominios, dos señoríos. No es que Dios tenga propiamente dominio jurídico o propiedad sobre las cosas. Dios domina todas las cosas porque en cada una de ellas Él está «por esencia, presencia y potencia»³⁴⁵. Dios domina las cosas «ab intus», *en y desde* la entraña más profunda de las cosas. El dominio de Dios coincide materialmente con el dominio del hombre en la cosa concreta. ¿Cuál es la relación del uno con el otro? ¿De total heterogeneidad y, por ende, de una radical equivocidad? De ser así, la esfera de la disponibilidad del dominio humano no tendría ningún límite intrínseco y naturalmente la potestad del dueño sería virtualmente despótica.

Tomás usa el mismo término para calificar la potestad que Dios y el hombre tienen sobre las cosas externas: *dominium*, señorío. Establece una relación entre ambos usos del término: el dominio de Dios es principal (*principale dominium*) respecto del que tiene el hombre. Principal significa primero, primitivo, originario³⁴⁶. El dominio del hombre sobre las cosas es una participación del dominio divino. Tomás establece una razón de la relación entre ambos dominios: el designio de ley divina y natural que ordena los bienes exteriores al sustento del hombre. El dominio secundario del hombre no recae sobre la naturaleza de las cosas, sobre la que no está facultado para intervenir ni alterar (II-IIae, q.66. a.1, *resp*), sino tan solo sobre el uso. El ámbito del dominio humano es exclusivamente el de usar las cosas para lograr que se pongan lo más eficientemente posible al servicio, divinamente dictado, de las necesidades de la vida de los hombres. En cuanto al uso el *respondeo* de este artículo 1 dice que

tiene el hombre el dominio natural de las cosas exteriores, ya que, como hechas para él, puede usar de ellas mediante su razón y voluntad en propia utilidad, porque siempre los seres más imperfectos existen por los más perfectos, como se ha expuesto anteriormente (en II-IIae, q.64, a.1).

Hay que recordar de nuevo que el hombre y su utilidad propia son aquí todos los hombres y la utilidad de todos ellos, como se desprende continuamente del contexto. La causa de esa ordenación –según Tomás– es la constitución del orden creado, en el que los seres inferiores se ordenan a los superiores. Así, por tener razón y voluntad, los

³⁴⁵ «Se dice que el rey está por su potencia en todo su reino, aunque no esté presente físicamente en todas partes. Se dice que alguien está por presencia en todo lo que cae bajo su mirada. Así se dice que alguien está en casa y, sin embargo, sustancialmente no está en todas y cada una de las partes de la casa. Por sustancia o esencia se dice de aquel que está presente en un lugar ocupado por su totalidad física» (Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q.8, a.3, *resp*). «...Deus, incommutabiliter semper in se existens, praesentialiter, potentialiter, essentialiter est in omni natura sive essentia sine sui definitione, et in omni loco sine circumscriptione, et in omni tempore sine mutabilitate» (Petrus Lombardus, *Liber sententiarum*. Liber I, distinctio XXXVII, *capitulum* 1[164]). Lombardo cita a Gregorio Magno, que ya nombra el tripe modo y el verbo «insum» (*inesse*): Dios «está en», «habita» en todas las cosas. Tomás dirá que «todas las cosas están en Dios en cuanto están contenidas por Él» (*S. Th.* I, q.8, a.3, *resp*).

³⁴⁶ Charlton T. Lewis & Charles Short, *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1879 (consultado en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059:entry=principalis>). El sentido derivado de eminente, el más importante no se aplicaría aquí, a menos que se pretenda establecer una relación unívoca entre el dominio divino sobre las cosas y el humano, afirmando así una diferencia solo de grado entre ambos. Una interpretación semejante resultaría mucho más restrictiva todavía de la *potestas* humana sobre las cosas.

hombres participan de una forma eminente –a imagen y semejanza suya– del ser de Dios y por ello son el fin de todos los bienes exteriores inferiores a ellos, que ni son racionales ni libres. Esa ordenación no se entiende fuera del marco general de esa cadena del ser, por lo que el hombre tiene la obligación de ley divina y natural de usar de esa atribución para colaborar con el gobierno divino del universo. El hombre es libre en la elección de los medios prudentiales, pero no en la determinación de los fines de su dominio sobre las cosas.

b) La relación de los hombres con sus bienes exteriores

En el artículo 2 de la cuestión 66, II-IIae, Tomás aborda, ahora sí, el contenido del derecho del dueño (*dominus*). Cuando en el artículo 1 ha acotado el ámbito del dominio de los hombres sobre las cosas inferiores el maestro dominico no se estaba refiriendo al dominio en el sentido jurídico (a lo que hoy llamamos propiedad), sino al genérico poder del conjunto de los hombres sobre todas las cosas.

Los títulos de cada artículo dejan claro su diferente objeto: el primero trata de si la posesión de las cosas exteriores es natural para el hombre («*utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum*»), mientras que el segundo trata de si es lícito que alguien posea alguna cosa como propia suya («*utrum licitum sit quod aliquis rem aliquam possideat quasi propriam*»). Eso significa que, junto con el dominio de Dios sobre las cosas, existen dos formas de dominio del hombre sobre esas cosas exteriores: uno es el dominio de todos los hombres sobre la masa indivisa de los bienes materiales y otro es el dominio *privatim*, en privado, que requiere que las cosas sean divididas y repartidas y que se reconozca un derecho individual de un particular sobre unas cuantas cosas. Esta distinción es dirimente y de no hacerla nos condenaríamos a confundir la doctrina tomasiana sobre la posesión.

Está claro que el dominio de Dios sobre las cosas no es un derecho en sentido estricto. Es una relación más íntima, profunda y absoluta que la que funda el orden jurídico. De las dos formas del dominio humano, la primera tampoco constituye un derecho positivo ni pertenece al orden jurídico positivo, pues el orden jurídico positivo no surge hasta que se produce y es reconocida socialmente la división de las cosas y la asignación de ellas a diferentes individuos como propias («*ut proprias*»). Ese dominio común de todas las cosas tiene, sin embargo, un alcance plenamente jurídico natural: es un derecho natural cuya constitución y vigencia se derivan de la ley divina y natural. El objeto del derecho natural de todos los hombres es el uso de todas las cosas exteriores para el sustento de las necesidades de la vida.

Tomás declara abiertamente en este artículo 2 que, como tal, el uso de las cosas (el *uti* y su consecuencia, el *frui*), no es objeto del derecho positivo (y natural secundario) de dominio. Esta declaración es determinante y la doctrina no ha solido detenerse sobre ella, lo que ha provocado un trágico malentendido en torno a la doctrina tomasiana del dominio.

Cuando Tomás habla del dominio común de todos los hombres establece que su objeto propio es el uso de las cosas materiales. El hecho de la posterior introducción por la industria e inteligencia humanas de la institución del dominio privado no supone ninguna abolición –ni siquiera suspensión– del derecho natural primario al dominio común de uso. El uso exclusivo queda expresamente excluido del derecho privado de dominio:

también compete al hombre, respecto de los bienes exteriores, el uso de estos; y en cuanto a esto no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que fácilmente dé participación de éstas en las necesidades de los demás (a.2, resp. *In fine*).

Solo de forma indirecta el uso de las cosas se ve afectado por la introducción del dominio privado. El objeto de ese dominio privado es la gestión (*procuratio*) y administración (*dispensatio*) del uso y de los frutos de una porción de cosas encomendada a una persona. El uso, como tal, queda excluido del dominio privado. Eso no quiere decir que el uso no se vea afectado por el dominio privado, puesto que es el propio dueño particular el que tiene encomendada socialmente la administración de los frutos que ha producido la procuración que él desempeña sobre la cosa que se reconoce como *suya*. De hecho, eso es lo que significa el *suum*, el ser *suya*, de la propiedad: que la sociedad reconoce un derecho a la exclusividad ordinaria de la gestión y de la administración del uso y de los frutos. La sustancialidad de ese derecho se advierte en que, quedando el uso y disfrute como tales excluidos del derecho de dominio privado sobre la cosa, la *ratio* que gobierna la tarea de la *dispensatio* incluye que la participación común esté ordinariamente sometida a un acceso ordenado: las cosas poseídas en dominio privado se ponen en primer lugar al servicio de la satisfacción de las necesidades de la vida (que se habrán de calibrar contextualmente) del titular y de sus deudos más próximos.

Afirmar la entidad del derecho privado de dominio no debe hacer olvidar que el acceso privilegiado al uso y disfrute no es *objeto* sino *resultado* del derecho privado de dominio o propiedad. No se trata de una distinción bizantina ni caprichosa. No habiendo decaído en ningún momento la vigencia del dominio solidario de los hombres –de todos sobre el todo material indiferenciado–, la introducción del derecho positivo de la división y de la asignación privada no supone una *suspensión* de aquel derecho originario común, sino una *adición*:

se dice que es de derecho natural la posesión de los bienes en común y la libertad igual para todos, porque el reparto de los bienes y la servidumbre no fueron establecidas por la naturaleza, sino que fueron introducidas por la razón humana, que las consideró útiles para la vida humana. En esto, por tanto, la ley natural no cambia sino por adición (I-IIae, q.94, a.5, ad 3).

El derecho positivo de propiedad se añade al derecho original de dominio universal («*communis omnium possessio*») al modo en que una herramienta se añade al que la usa para mejor lograr su intención. Por lo tanto, el derecho privado no tiene un fin propio diferente del derecho universal, sino que su fin consiste en cumplir de modo más eficaz el fin de poner todas las cosas materiales al servicio de las necesidades de todos los hombres.

En la mente de Tomás no existe ninguna inclinación natural al uso privado. Lo que reconoce es la existencia de una inclinación desordenada y concupiscible que no puede fundar el derecho. La propiedad privada no es natural en el sentido en que en sí misma considerada –la naturaleza de la propiedad– se adecue a la naturaleza humana, cosa que expresamente niega Tomás. La propiedad puede ser natural en un sentido secundario:

en relación a sus consecuencias; por ejemplo, la propiedad de las posesiones. En efecto, si este terreno se considera en absoluto, no tiene por qué ser más de éste que de aquél; pero, si se considera en cuanto a la aptitud de ser cultivado y al pacífico uso del campo, tiene, según esto, cierta disposición para que sea de uno y no de otro (II-IIae, q.57, a.3, *resp*).

Como se ha visto más arriba, esa disposición para que una cosa sea más de uno que de otro *o de los otros* (*alterius vel alterorum*), descansa solo sobre algunos argumentos de conveniencia que Tomás de Aquino no se molesta en oponer a los argumentos de conveniencia contrarios a favor de las distintas formas de gestión común (I, q.98, art. 1, *ad 3*)³⁴⁷.

En cualquier caso, la adición que supone la introducción de la propiedad no añade un nuevo fin, sino nuevos medios *ad finem* dentro de la ley natural. En II-IIae, q.66, a.2, *ad 1*, Tomás insiste en que no es el derecho natural el que introduce la división de las posesiones sino el acuerdo de los hombres (*humanum condictum*), expresado en la ley positiva concreta. «La propiedad de las posesiones –dice Tomás– no está contra el derecho natural, sino que es un desarrollo de este, hecho por la razón humana».

Una vez más: cuando Tomás dice aquí (*ad 1*) que el derecho natural no reclama que todas las cosas deban ser poseídas en común y nada como propio, está hablando solo de las facultades de procurar o gestionar y de disponer o administrar, no del uso y disfrute. Es decir, no se puede leer pensando en la propiedad despótica liberal, que se funda primariamente en la exclusividad del uso de la cosa. De hecho, lo que el derecho natural y la ley divina exigen es precisamente que todo dominio de uso de las cosas («*proprietatis quantum ad usum*») sea siempre común (*ad 3*).

Tomás distingue claramente entre una propiedad en cuanto a la gestión y administración, que puede ser privada, aunque no lo exija la naturaleza humana, y una propiedad en cuanto al uso que es siempre común. El ejercicio del derecho de dispensar no puede plantearse, en la mente de Tomás, como un confinamiento del uso y disfrute en beneficio exclusivo del poseedor dispensador, sino tan solo como una forma más eficiente de alcanzar el fin común, porque «las cosas que son de derecho humano no pueden derogar el derecho natural o el derecho divino» (II-IIae, q.66, a.7, *resp*).

- c) La ordenación práctica de la propiedad en cuanto a la gestión y administración al fin divino y natural de la propiedad en cuanto al uso

Hecha la distinción entre el dominio divino y las dos formas de dominio humano sobre las cosas exteriores («*quantum ad usum et quantum ad procurationem et dispensationem*»), hay que decir que existe una ordenación jerárquica entre ellos: la propiedad privada de gestión y administración se ordena al dominio común de uso y

³⁴⁷ Como he indicado más arriba, Tomás no justifica suficientemente la conexión lógica entre la perentoria y apresurada afirmación de que tras el pecado original la posesión común es ocasión de discordias («*communitas possessionis est occasio discordiae*») y la *necesidad* de establecer divisiones en las posesiones («*necesse est fieri divisionem possessionum*»). Limitarse a afirmar la conveniencia u oportunidad prudencial, atendidas las demás circunstancias, de la división de las posesiones no solo resulta más conforme a la experiencia sino más congruente con el resto de la argumentación tomasiana.

este al dominio divino. En el artículo 7 de la cuestión 66 (II-IIae), Tomás explicita un poco más esta ordenación. Insiste en que el reparto y apropiación introducidos por el acuerdo de los hombres mediante el derecho positivo no deroga el derecho divino y natural que coloca todos los bienes materiales al servicio «de la satisfacción de las necesidades de los hombres» (*resp, incipit*). La división y la apropiación no deben impedir que el uso de las cosas apropiadas se destine a atender las necesidades de los hombres (Ibídem). Pero aquí el maestro dominico da un paso más. Dice Tomás que «los bienes superfluos que algunas personas poseen son debidos por derecho natural al sostenimiento de los pobres» (Ibídem). Dice «los bienes superfluos» no «el uso de los bienes superfluos», por lo que aquí no se está refiriendo al inderogable derecho natural común que todos tienen al uso de todas las cosas (*uti y frui*), sino a una obligación de derecho natural de transferir a los pobres el poder de disposición y a la posesión (*habere y possidere*) de esos bienes excedentarios. Esa auténtica transferencia de dominio se ha de operar de forma ordenada, como postrer acto de la potestad de dispensar del dueño de bienes excesivos: «puesto que son muchos los que padecen necesidad y no se puede socorrer a todos con la misma cosa, se deja al arbitrio de cada uno la distribución de sus cosas propias [sobreaabundantes] para socorrer a los que padecen necesidad» (Ibídem). Esa es una obligación universal para los bienes excedentarios, pero en este punto el doctor dominicano señala un caso límite, que suspende incluso el derecho del dueño excedentario a transferir el *habere* y el *possidere* de sus excedentes conforme a su buen juicio. Es semejantes situaciones, cualquiera puede ejercer esa *dispensación*:

si la necesidad es tan evidente y tan urgente que resulte manifiesta la premura de socorrer la inminente necesidad con aquello que se tenga, como cuando amenaza peligro a la persona y no puede ser socorrida de otro modo, entonces puede cualquiera lícitamente satisfacer su necesidad con las cosas ajenas, sustrayéndolas, ya manifiesta, ya ocultamente. Y esto no tiene propiamente razón de hurto ni de rapiña (II-IIae, q.66, a.7, *resp. In fine*).

En caso de necesidad todas las cosas son comunes: «En la necesidad, cuando un hombre no puede satisfacerse con lo suyo, todas las cosas se hacen (*fiunt*) comunes»³⁴⁸. Tomás está aplicando aquí la máxima –compartida unánimemente por todos los teólogos de su tiempo– de que la necesidad no tiene ley³⁴⁹. Pero más allá de que Tomás hubiera

³⁴⁸ «In necessitate fiunt omnia communia cum homo non potest sibi de suo subvenire» (*Quodlibet* V, q.9, a.1, *ad* 1, donde, además, Tomás explicita qué tipo de necesidad se refiere y que en otros casos apostrofa de extrema: en la que se encuentra todo aquel que con su propio patrimonio no le basta para socorrerse); «Cuando otra persona está en estado de extrema necesidad, todas las cosas se vuelven comunes, por lo que si mediante violencia u ocultamente las toma, no peca» («quando alius est in statu extremae necessitatis, efficiuntur sibi omnia communia; unde etsi per violentiam vel furtum acciperet, non peccaret» (*Super Sent.*, lib.4, d.15, q.2, a.1, qc.4, *ad* 2).

³⁴⁹ «La máxima *Necessitas non habet legem* aparece en el derecho canónico medieval. Está ya presente, a mediados del siglo XII, en dos ocasiones, en el Decreto de Graciano [...] Algunos decenios más tarde, el adagio vuelve a aparecer en una decretal de Inocencio III, dirigida el 19 de noviembre de 1199 a Lucius, vicario apostólico en Constantinopla» (Frank Roumy, «L'origine et la diffusion de l'adage canonique *Necessitas non habet legem* (VIIIe-XIIIe s.)», en Wolfgang P. Müller & Mary E. Sommar (eds.), *Medieval Church Law and the Origins of the Western Legal Tradition: A Tribute to Kenneth Pennington*. Washington D.C.: Catholic U. A. Press, 2006. Páginas 301 y ss.). Una decretal de Gregorio IX recoge «una cita atribuida a Veda el Venerable, que declara que lo que no está permitido por la ley lo está por la necesidad: *Quod non est licitum lege, necessitas facit licitum*» (p. 302). En un principio, esta máxima se utiliza para permitir

recibido esa doctrina como cierta, resulta congruente con su doctrina de que la ley es una ordenación racional para un fin, para el bien común. Esa ordenación racional es un medio para el fin, que en la mayor parte de los casos («ut in pluribus») resulta adecuada y vinculante. Pero como la naturaleza del medio es ordenarse y coadyuvar al fin, cuando se dan circunstancias en las que de la aplicación de la ley humana se derivaría un impedimento para el fin, en tales situaciones la prudencia cívica y la política no solo pueden, sino que deben tener la ley por no puesta: «en caso de extrema necesidad [una persona] podría e incluso debería quitar lo ajeno para socorrer a sus padres» (II-IIae, q.62, a.5, *ad* 4). En la aplicación del principio *in necessitate omnia sunt communia*, Tomás de Aquino equipara al que padece extrema necesidad con el deudor insolvente (II-IIae, q.31, a.3, *ad* 3 y II-IIae, q.62, a.5, *ad* 4).

Epítome: la propiedad, exaltación tomasiana y eclipse tomista de la prudencia

La naturaleza inclina a los hombres al uso de las cosas exteriores (posesión o dominio de uso), pero no les inclina a que introduzcan la partición en esas cosas ni la asignación sobre ellas de un derecho exclusivo (posesión o dominio privativos). Tomás considera que la posesión o dominio privativos sobre las cosas, aun no siendo exigida por la naturaleza humana, se introduce en las comunidades políticas ante la consideración generalizada de su conveniencia. El escaso conocimiento etnológico disponible en su época lleva al dominico a considerar esa institución como de *derecho de gentes*. Pero la introducción del derecho de posesión o de dominio privativos no deroga el imprescriptible derecho natural de uso común de las cosas exteriores.

El derecho natural de uso común siempre está vigente, aunque las legislaciones humanas no lo reconozcan ni lo doten de medios de exigibilidad o de coacción. Curiosamente, esa no exigibilidad ni coactividad del derecho natural *primario* es considerada por muchos tomistas como signo de su no juridicidad³⁵⁰. Estos tomistas afirman que el derecho natural primario en realidad no es derecho, sino un criterio de orden meramente moral. Estos tomistas desactivan todo el armazón teórico de Tomás al difuminar el alcance del uso común y la brumosa imprecisión a que lo relegan hace incluso imposible formar juicios morales concretos y vinculantes sobre la *imbecillitas* de semejante «derecho no jurídico»³⁵¹.

la celebración de un sacramento sin ciertos requisitos canónicos en caso de necesidad, pero los canonistas medievales van a ir progresivamente aplicándolo a otros contextos, particularmente al del «hurto famélico», declarado hurto meramente material pero no formal. La máxima –que se expresa de diversas formas: *necessitas frangit legem*, o *dat legem*– es, pues, «una creación original del derecho canónico medieval» (p. 303), que se inspira en precedentes de la literatura jurídica romana que, sin embargo, si llegan a reconocer un eximente fundado en la necesidad, no tienen la audacia de afirmar que en tiempo de necesidad la ley humana decaiga. «La sentencia *Necessitas non habet legem* parece haberse convertido en la primera mitad del siglo XII en un verdadero lugar común entre los teólogos [...] Abelardo la presenta como un auténtico proverbio» (p. 317). Esta doctrina ha pasado a integrar el acervo del sentido común occidental, a pesar de su rechazo político y legal de los últimos siglos: «Cuando las leyes, las costumbres o las instituciones dejan de ser beneficiosas para el hombre, dejan de ser obligatorias» («When laws, customs, or institutions cease to be beneficial to man, they cease to be obligatory» (Henry Ward Beecher, *Life Thoughts*. Boston: Phillips, Sampson and Co., 1858. Pág. 54).

³⁵⁰ Ver la nota 26 de este capítulo.

³⁵¹ Véase, por ejemplo, el artículo de Juan Vallet de Goytisolo, «La ley natural según Santo Tomás de Aquino», en AA.VV. Santo Tomás de Aquino hoy. Madrid: Speiro, 1974. Dice Vallet que «el denominado

En el caso de la introducción de la *proprietatis possessionis*, ocurre una estricta adición al derecho natural primario. Esa adición lo es doblemente. Por un lado, no afecta al objeto del derecho natural primario al que se adiciona, pues trata de dos capacidades (la de la *procuratio* y la de la *dispensatio*) que no caen dentro del derecho natural primario, que se fija solo en el uso común. Pero por otro, esa institución es una creación humana y no es una conclusión de ese precepto primario (se ocupa de un objeto diferente), ni tampoco propiamente lo determina (I-IIae, q.95, a.4, *resp*³⁵²). Tan solo introduce una forma individual y privada de gestión y de dispensación de las cosas, al lado de otras formas comunitarias igualmente lícitas y posibles.

La introducción de la propiedad particular no tiene, pues, ninguna de las características del acto de determinación o especificación que describe Tomás de Aquino³⁵³. La determinación requiere que, tratando del mismo objeto que la norma primaria (que deja algún aspecto indeterminado), plasme de entre muchas posibilidades aquello que quedaba indeterminado, eligiendo solo una de las varias formas posibles de hacerlo. La introducción de la propiedad, en cambio, se ocupa de un aspecto que solo indirectamente tenía que ver con la norma de derecho natural primario (las *potestates procurandi et dispensandi*), pero sobre todo no determina nada, es decir, no hace como se hace en las artes, donde un arquitecto puede elegir dimensiones, formas y materiales para hacer su casa, y para construirla debe elegir, *determinar* una forma, unas dimensiones, unos materiales. La elección del arquitecto excluye el resto de las posibilidades que tenía antes de actuar. La propiedad privativa, por el contrario, se introduce sin determinar, puesto que no obliga que la forma de poseer sea esa. Una vez introducida la propiedad privativa, un mismo objeto puede poseerse en forma individual, en formas privativas pluripersonales (mancomunadas o solidarias) o en regímenes comunales.

derecho natural primario, si bien *es natural* en el sentido de corresponder a la naturaleza bruta (*sic!*), en cambio *no es jurídico*. Es decir, no es derecho rigurosamente hablando, sino que es algo *prejurídico*; pertenece a la naturaleza de las cosas, que ciertamente el jurista debe tener muy en cuenta al realizar su labor como dato primario de hecho del que es preciso partir para comenzar. Ni siquiera puede decirse, en concreto, que una cosa es justa sin otros datos que el de corresponder al llamado derecho natural primario» (páginas 135-136).

³⁵² «...una norma puede derivarse de la ley natural de dos maneras: bien como una conclusión de sus principios, bien como una determinación de algo indeterminado o común. El primer procedimiento es semejante al de las conclusiones demostrativas que en las ciencias se infieren de los principios; el segundo se asemeja a lo que pasa en las artes, donde las formas comunes reciben una determinación al ser aplicadas a realizaciones especiales, y así vemos que el constructor tiene que determinar unos planos comunes reduciéndolos a la figura de esta o aquella casa. Pues bien, hay normas que se derivan de los principios comunes de la ley natural por vía de conclusión; y así, el precepto «no matarás» puede derivarse a manera de conclusión de aquel otro que manda «no hacer mal a nadie». Y hay otras normas que se derivan por vía de determinación; y así, la ley natural establece que el que peca sea castigado, pero que se le castigue con tal o cual pena es ya una determinación añadida a la ley natural. Por ambos caminos se originan las leyes humanas positivas. Mas las del primer procedimiento no pertenecen a la ley humana únicamente como leyes positivas, sino que en parte mantienen fuerza de ley natural. Las del segundo, en cambio, no tienen más fuerza que la de la ley humana». Es interesante que para Tomás, las leyes humanas que especifican no tienen fuerza de ley natural sino que toda su fuerza la extraen de la juridicidad humana.

³⁵³ La doctrina tomista que defiende Vallet, según la cual de facto el derecho natural secundario «se superpone» sobre el primario carece de cualquier fundamento y delata una concepción –un *ethos*– completamente diferente de la tomasiana: «El derecho natural llamado secundario no solamente se adiciona, sino que se superpone y, en lo preciso, modifica y limita lo calificado de natural propiamente dicho o primario» (*op. cit.* página 135).

Tanto el contenido del derecho de dominio privativo como el derecho natural común al uso, son subordinados respecto del «principale dominium omnium rerum» de Dios. En el ejercicio de ambos derechos, los hombres actúan como ecónomos o administradores de un dueño radical que impone un fin a esa administración. Por lo mismo, aunque esos derechos acarreen un beneficio en sus titulares, conllevan principalmente la responsabilidad de ejercerlos responsablemente en conformidad con los designios de la divina providencia («Él ha ordenado, según su providencia, ciertas cosas para el sostenimiento corporal del hombre», II-IIae, q. 66, a.1. *ad 1*). Otra manera de decirlo es que la propiedad no convierte a las cosas poseídas en *principalmente suyas* del propietario, sino que siguen siendo principalmente de Dios (*ad 2*).

Tomás entiende que el objeto propio del dominio privativo es, precisamente, la encomienda de hacer fructificar los bienes (*procuratio*) y la responsabilidad de organizar la distribución de su uso y disfrute (*dispensatio*). El efectivo uso del titular del derecho es el resultado del ejercicio de su dispensación que le faculta para que con los frutos y el uso de la cosa atienda primeramente a sus necesidades y a las de los suyos. Pero como tal, ese uso no forma parte del derecho de propiedad, sino que es consecuencia de él, lo mismo que la participación en ese uso que el titular haga a otras personas es consecuencia de ese derecho (el fin impuesto por la providencia).

Tomás hace hincapié en que, siendo el uso de las cosas común, también el de las poseídas en propiedad privativa, el ejercicio de la dispensación no debe estar encaminado al uso excluyente por parte del propietario. Eso significa que ese derecho reclama el ejercicio continuo de la memoria por parte del dueño, para que, recordando que sus cosas no son *principalmente suyas* (a.1, *ad 2*), tenga presente el fin para el que ha recibido el derecho, para que de este modo haga participar fácilmente (*facili*) a los demás en el uso y disfrute de esas cosas para satisfacción de sus necesidades (a.2, *resp*). Es decir, esa disposición efectiva a hacer partícipes a los demás del uso y disfrute de las cosas propias forma parte constitutiva del derecho de propiedad para Tomás. No es un vago *desiderátum* ajeno a la sustancia del derecho de propiedad.

La esencia del derecho de propiedad (posesión o dominio *privatim*) reclama, pues, en sus dos aspectos –que Tomás en algunos momentos trata unitariamente, como uno solo: la administración del procurador– la mediación de la virtud de la prudencia. De ningún modo la *potestas procurandi* et *dispensandi* conforma un espacio de autonomía radical, sino uno de libertad que reclama la prudencia para su ejercicio. En la visión de Tomás el cumplimiento de las obligaciones que acarrea el derecho de la propiedad privada recae sobre la prudencia en lugar de confiarse a una vigilancia legal extrínseca. Eso tiene una doble razón, al menos. Una, que la única organización social digna del ser humano es la que se logra con el concurso libre de sus integrantes. El logro de una participación universal en los bienes al precio de la supresión de la libertad de los integrantes de la ciudad resultaría un remedo siniestro de un fin humano.

Solo el hombre concreto, y no la ley ni una institución, puede «apreciar con cuidadosa minuciosidad» todas las circunstancias que concurren en las decisiones a tomar tanto para la mejor gestión de un bien como en la participación del uso y disfrute de los bienes. Solo un hombre concreto puede así ordenar el propio acceso a sus bienes, valorando lo que se debe reservar para el sustento de los deudos más próximos y el orden en que se ha de comunicar a los demás «ya que en casos como éstos no es posible establecer una norma general, dada la variedad de casos singulares» (Cfr. II-IIae, q.31, a.3, *ad 3, incipit*).

Nuestra mentalidad moderna, legalista, extraña a la prudencia, nos hace recelar de ese dato y malinterpretarlo, volviéndolo irrelevante.

Una vez vistos los trazos con los que Tomás se refiere al dominio privativo o propiedad de las cosas, se advierte tanto que concibe ese derecho como una encomienda, como una responsabilidad, pero que lleva aneja una libertad por parte del administrador, no para modificar los fines, sino para elegir los medios, tanto los medios dirigidos a alcanzar una mejor fructificación de la cosa como los medios racionales por los que ordena el acceso al uso y disfrute de la cosa. En ningún caso prevé que una ineficacia en la gestión o una distribución codiciosa disuelvan de suyo la propiedad. Eso significa que no asocia ningún mecanismo de exigibilidad a ese derecho, como tampoco lo hace con el derecho primario al uso común. Al menos, en circunstancias ordinarias, puesto que cuando emerge una necesidad evidente y urgente (o una insolvencia en el deudor), Tomás apela a una exigibilidad natural (no positiva) y extraordinaria que sustrae el modo concreto de satisfacer esa necesidad de la esfera de disponibilidad del *dominus*.

Solo una mentalidad que vincule unívocamente derecho a exigibilidad positiva (solo es derecho aquello que lleva asociado un mecanismo de acción legal), puede pasar por alto el decisivo papel que la propiedad reclama a la prudencia. La prudencia es el alma de la propiedad y la prudencia siempre opera teniendo presente el fin: «aplica los principios universales a las conclusiones particulares del orden de la acción» (II-IIae, q.47, a.6, *resp*).

En la mentalidad del aquinate la prudencia acompaña a esa encomienda de Dios para que el hombre coopere en el cumplimiento de los fines universales fijados por la divina providencia, porque esa y ninguna otra es la virtud que se encarga de la feliz elección de los medios que se adaptan mejor al fin³⁵⁴. El eclipse progresivo que experimentó la virtud de la prudencia, tanto en la doctrina teológica como en la jurídica y su reemplazo por una idea elefantiásica de la conciencia ejecutora de la ley impidió que se desarrollase una cultura de la propiedad medida y mediada por la prudencia. En su lugar, lo que se fue afirmando progresivamente fue una idea negativa de la propiedad, como ámbito de arbitrariedad, que descansaba sobre el único fundamento de la adquisición conforme a los procedimientos formales prescritos por la ley. La noción que se impuso fue la de que, si en la adquisición de los bienes se habían observado los requisitos formales previstos, el bien quedaba sustraído del uso común y las facultades de gestión y de administración pasaron a convertirse en señorío virtualmente despótico sobre la cosa. Incluso la doctrina teológico moral se plegó ante esta nulificación del carácter subordinado a un fin común de la propiedad y se centró exclusivamente en la exhortación a los propietarios a que ejercieran la caridad con los bienes superfluos hacia los más necesitados. Aunque ni antes ni después la propiedad haya sido supervisada mediante los instrumentos legales de coacción o de control, el *ethos* de una propiedad que tiene un fin común y que requiere de la formación y adquisición de la prudencia es radicalmente diferente al *ethos* de una propiedad virtualmente despótica derivada de la presencia de unos títulos formalmente válidos y cuya inserción en el bien común queda reducida a la limosna supererogatoria.

³⁵⁴ «Ciertas cosas están en la razón práctica por modo de conclusiones, y así sucede con los medios que se ordenan al fin, que los extramos de los fines mismos» («Ea quae sunt ad finem, in quae pervenimus ex ipsis finibus» II-IIae, q.47, a.6, *resp*).

Colofón: cómo la ley del Antiguo testamento recogía la comunalidad del uso (I-IIae, q.105, a2)

Tomás explica que «al concepto del pueblo pertenece la mutua comunicación de los hombres, regida por los preceptos justos de la ley» (I-IIae, q.105, a.2, *resp*). Esa comunicación tiene para él un doble aspecto: el que realizan los gobernantes con la justicia penal y legal en general, y el que corresponde a los individuos en la administración de sus propiedades (*Resp, incipit*).

Fijándose específicamente en la comunicación exigida por el bien común en cuanto a las posesiones, Tomás invoca a Aristóteles (II *Polit*), para quien lo mejor (*optimum est*) que la propiedad sobre las cosas esté dividida (*possessiones sint distinctae*)³⁵⁵, pero el uso debe ser en parte derechamente común y en parte debe hacerse común (se comunique: *communicetur*) por la voluntad de los poseedores³⁵⁶. Tomás ilustra este principio, desgranándolo en sus consecuencias, recurriendo al ejemplo de la ley del Antiguo testamento.

Explica el dominico que la ley de Israel dispuso tres cosas a este respecto: la entrega en común de la posesión de la tierra a todo el Pueblo para que, dividida en lotes, se repartiese a suertes (Núm 33,54). Para evitar una «mala (irregular) distribución de las propiedades» la ley estableció «tres remedios»:

el primero, que se dividiesen por igual según el número de los hombres, como se dice en Núm 33,54: *A las familias numerosas daréis una heredad mayor, y a las menos numerosas, menor*. Otro remedio era que las propiedades no se enajenasen a perpetuidad y que después de cierto tiempo volviesen a sus antiguos poseedores, para que no se confundiesen las heredades (*ad 3*). El tercer remedio, para evitar esta confusión, era que a los difuntos sucediesen los parientes más próximos: primero, el hijo; después, la hija; en tercer lugar, los hermanos; en cuarto, los tíos paternos; en quinto, los demás parientes (Núm 27,8). Para conservar en lo sucesivo la división de las heredades, estableció la ley que las mujeres herederas de su padre se casasen en su propia tribu, según se lee en Núm 36.

La segunda medida que estableció la ley para hacer que los bienes fueran en cierta medida (*ad aliqua*) directamente comunes³⁵⁷ era doble. Por un lado, mandaba que todos cuidasen de las cosas de los demás (Dt 22,1-4: *Si vieres el buey o la oveja de tu hermano extraviados, no pasarás de largo, sino que los volverás a tu hermano*). Por lo que hace a los frutos de las posesiones,

³⁵⁵ Es este argumento de autoridad del Estagirita el que seguramente determine la afirmación –que no argumentación– tomasiana sobre la conveniencia-necesidad de la división de la propiedad en propiedad privada. Esa afirmación, como se ha visto, en el fondo es superflua para la completa argumentación de Tomás, en la que además encaja mal.

³⁵⁶ «*Usus sit partim communis, partim autem per voluntatem possessorum communicetur*» (*Resp*). Traducir, como hace XX «en parte comunicable a voluntad de los propietarios», es distorsionar el pensamiento del Aquinatense, dando a entender que esa parte es puramente graciable por parte del poseedor. Lo cierto es que, en la mente de Tomás, la propiedad ha de ser comunicable sí, pero también efectivamente comunicada conforme a un ejercicio prudente de la potestad de dispensar.

³⁵⁷ «*Secundo vero, instituit lex ut quantum ad aliqua usus rerum esset communis...*»

se concedía en general a todos que quien entrase en la viña de un amigo pudiera lícitamente comer (*ut ingressus in vineam amici posset licite comedere*. Dt 23, 24) de las uvas a condición de no llevarlas fuera. Pero en especial se concedía a los pobres que se les dejasen las gavillas olvidadas, y lo mismo las frutas y racimos (Lev 19,9s; Dt 24,19s) y eran también comunes los frutos nacidos al año séptimo, como consta por Ex 23,11 y Lev 25,4ss. En tercer lugar, estableció la ley un reparto hecho por aquellos que eran dueños. Uno era gratuito, según se lee en Dt 14,28s: *El año tercero separarás otra décima, y vendrán los levitas, y los peregrinos, y los pupilos, y las viudas, y comerán y se saciarán (resp, in fine)*³⁵⁸.

En las traducciones disponibles entonces y en casi todas las actuales, la cita que invoca Tomás (Dt 23, 24) no dice que el campo sea de un amigo, sino que habla indeterminadamente de *la viña de tu prójimo*. Pero la intuición de Tomás no puede ser más adecuada. Para Tomás y para la Escritura, un conciudadano es un amigo por naturaleza, aunque no lo sea por elección (*ut natura autem not ut ratio*).

Después de haber explicado lo anterior en la respuesta del artículo, Tomás desarrolla aspectos esenciales de su argumentación en las extensas contestaciones a las objeciones. Todas ellas son dignas de atención y relevantes para este asunto, pero solo glosaré algunas de las más significativas para el punto de la comunicación del uso de los bienes.

En la contestación a la primera objeción, Tomás ofrece una clave determinante para entender la adecuada relación entre amor y ley. Cita la carta a los romanos (13,8): «quien ama a su prójimo tiene cumplida la ley». El verbo griego πληροῦν (πεπλήρωκεν, *pepleroken*) no significa meramente cumplir, en el sentido de hacer lo suficiente como para no sufrir reproche (lo que se entiende como un «cumplimiento legal» de los preceptos). Significa mucho más: cumplir en el sentido de llevar a plenitud última, de lograr el fin propuesto, de hacer perfecto, de consumir y de hacer efectivo algo³⁵⁹. El que ama al otro ha *hecho realidad*, ha *realizado* todo el conjunto de la ley al hacer presente el fin para el que la ley se había promulgado. Dice Tomás que «todos los preceptos de la ley, sobre todo los que miran al prójimo, a este fin parecen ordenarse, a que los hombres se amen mutuamente». Y prosigue:

De este mutuo amor procede que se comuniquen unos a otros sus bienes, según lo que se dice en 1 Jn 3,17: *Si uno viere a su hermano padecer necesidad y le cerrar sus entrañas, ¿cómo puede decir que mora en él la caridad de Dios?* Con esto la ley se proponía acostumbrar a los hombres a comunicar fácilmente sus bienes, como lo manda el Apóstol a los ricos en 1 Tim 6,18, que *sean liberales en repartir*. Pero no puede ser liberal el que no puede tolerar que el prójimo tome algo de lo suyo sin gran perjuicio. Por esto ordenaba la ley que fuera lícito a uno entrar en la viña de su prójimo y comer allí unos racimos, pero no sacarlos fuera,

³⁵⁸ Hay un enigma feliz en la cita que Tomás hace de Deuteronomio 23, 24. La Vulgata traduce «Ingressus vineam proximi tui» («Cuando entres en la viña de tu prójimo»). De la viña del prójimo hablan prácticamente todas las versiones (de la Reina Valera a la de Jerusalén, pasando por la Nácar Colunga o la Biblia del Pueblo de Dios). Tomás, sin embargo, al invocar este pasaje habla de «vineam amici»: «cuando pases por la viña de un amigo». En hebreo *rê'e-kā* significa vecino, pero también hermano, compañero o amigo (por *amigo* lo traducen casi todas las versiones, por ejemplo, en II Sam 16, 17).

³⁵⁹ *Pléroó* en *Thayer's Greek Lexicon* (consultado en <https://biblehub.com/thayers/4137.htm>).

por no dar ocasión de grave daño, de donde viniera a turbarse la paz. Esta no se perturba por esto entre las personas bien educadas, antes sirve para fomentar la amistad y que los hombres se acostumbren a ser liberales.

La ley era, pues, pedagoga de la caridad, y la caridad se manifiesta en la amistad social. Los mandatos que están enderezados a facilitar la comunicación son rebasados por la misma comunión efectiva y libre en el uso de los bienes.

El teólogo contesta la tercera objeción recordando que Aristóteles asocia una adecuada reglamentación de la propiedad en una ciudad a la conservación de esta y pone como ejemplo de concreción apropiada que algunos pueblos imponían por ley que «a ninguno fuera permitido vender sus propiedades sin verdadera necesidad». Esa medida evitaba la concentración de grandes propiedades en unas pocas manos y el empobrecimiento hasta la miseria de la mayoría.

En esta réplica Tomás deja claro que no existe una institución natural y modélica de la propiedad, sino formas variadas creadas por la industria y la inteligencia humana en lugares y momentos diferentes. Estas formas pueden ser más o menos adecuadas o proporcionadas y eso dependerá tanto de las circunstancias y condiciones como de la consideración del fin de la comunalidad del uso. La introducción en la propia institución de la propiedad de graves limitaciones a su transmisibilidad a terceros evita el acaparamiento de riquezas de unos cuantos y la ruina material de muchos. Es una medida radicalmente incompatible con la concepción liberal de la propiedad. El fraile trae a colación las medidas que prescribía la ley del Antiguo testamento para evitar la desigualdad dañina en la propiedad:

La antigua ley, para evitar este peligro, concedió, para atender a las necesidades de los hombres, vender las posesiones por cierto tiempo; y mandó que, pasado ese tiempo, las posesiones volviesen al vendedor. El fin de esta ley era evitar que se confundiesen las heredades, antes permaneciesen siempre distintas en poder de las tribus.

Y como las casas urbanas no se habían repartido, por esto concedió que se vendiesen a perpetuidad, igual que los bienes muebles. No estaba determinado el número de las casas de cada ciudad, como lo estaba el de las posesiones, que no podían aumentarse, como se podían aumentar las casas de las ciudades. Pero las casas que no estaban en una ciudad, sino en lugares no amurallados, no podían venderse para siempre, porque estas casas sólo se construyen para atender al cultivo y a la guarda de las fincas. De suerte que la ley ordenó con acierto una y otra cosa.

En la réplica a la cuarta objeción el aquinate retoma el fin que buscaba la ley que era fomentar la amistad entre los hombres al imponerles preceptos que les obligaban a ayudarse mutuamente en sus necesidades. Para animarlos a socorrerse con facilidad, la vieja ley estableció cosas que debían donarse gratuitamente y en absoluto, y otras cosas que debían prestarse sin interés, lo cual, para Tomás, atendida la potestad de administrar del propietario «es más frecuente y necesario para muchos». La ley era creativa. Inventó muchas maneras diferentes de fomentar entre los hebreos la prontitud y la facilidad para ayudarse entre sí:

primeramente, mandando que se mostrasen fáciles en prestar y no se retrajesen de ello por la proximidad del año de la remisión, como se lee en Dt 15,7. Segundo, prohibiendo gravar con usuras, o tomando en prenda, cosas del todo necesarias para la vida, y ordenando que, si las tomaran, luego al instante las restituyesen. Así se dice en Dt 23,19: *No prestarás con usura a tu hermano*. Y en 24,6: *No tomarás en prenda las dos piedras de una muela..., porque es tomar la vida en prenda*. Y en Ex 22,26: *Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás antes de la puesta del sol*. Tercero, que no fuesen importunos en exigir, y así en Ex 22,25 se dice: *Si prestas dinero a uno de tu pueblo, a un pobre que habita en medio de vosotros, no te portarás con él como acreedor*. Y también se manda en Dt 24,10s.: *Si prestas algo a tu prójimo, no entrarás en su casa para tomar prenda; esperarás fuera de ella a que el deudor te saque lo que sea, ya porque la casa de cada uno es su más seguro abrigo y siempre le resulta molesta su invasión por un extraño, ya porque la ley no concede que el acreedor se permita tomar lo que quiera, sino que el deudor le entregue lo que él menos necesite*. En cuarto lugar, establecía la ley que, en el año séptimo, del todo se condonasen todas las deudas. Es probable que quienes podían cómodamente devolver el préstamo antes del año séptimo, lo hiciesen y no defraudasen sin motivo al prestamista. Pero, si eran impotentes para pagar, por la misma razón se les había de perdonar la deuda. Era esta razón el amor, que obligaba a dar de nuevo para socorrer la indigencia del necesitado. Sobre los animales prestados, establecía la ley (Ex 22,14) que el prestatario fuese obligado a devolverlos si por su negligencia y en ausencia del dueño perecían. Pero si el dueño estaba presente y los animales eran bien tratados, y, con todo, morían o sufrían un accidente, no estaba obligado el prestatario a la restitución, sobre todo si pagaba alquiler, pues en ese caso lo mismo podían haber muerto o sufrir el accidente en poder del amo; y si el animal se conservaba indemne, ya tenía alguna ganancia del préstamo, que no era gratuito. Esto debía observarse sobre todo cuando los animales eran alquilados, porque entonces tenían ya cierto precio por el uso de los animales, y no era justo que de la restitución de éstos sacase alguna ventaja, como no fuera por negligencia del locatario. Si los animales no eran alquilados, podría existir alguna equidad en que se le restituyese tanto cuanto el uso del animal muerto o accidentado pudiera producir de alquiler.

Aunque Tomás no lo mencione explícitamente, la lógica favorecedora del amor entre los semejantes que gobierna toda la ley antigua es la misma lógica del perdón de las deudas, la lógica mesiánica («si [los prestatarios] eran impotentes para pagar, por la misma razón se les había de perdonar la deuda»).

Al aclarar la dificultad sexta, introduce Tomás de Aquino una diferencia sustancial entre el arriendo del propio trabajo y el arriendo de cosas. Eso también resulta inconciliable con la ideología liberal que propugna una sustancial unidad y homogeneidad de tratamiento de todos los intercambios en el mercado. «Los jornaleros (*mercenarii*) que alquilan su trabajo –dice el aquinate– son pobres que viven del trabajo cotidiano». En atención a su dependencia del jornal, la ley disponía que el salario se les pagase inmediatamente (*statim*), para garantizar su sustento cotidiano. Sin embargo, como «los

que alquilan otras cosas suelen ser ricos, que no necesitan del alquiler para el sustento», la ley no impone la misma premura en el pago. Para la vieja ley, el tráfico mercantil estaba subordinado al fin común de toda la convivencia cívica, a la amistad y al socorro mutuo entre todos.

Capítulo 6

La propiedad en John Locke

Para comprender el alcance y el significado de la teoría de John Locke sobre la propiedad no se puede hacer abstracción del contexto en el que fue formulada, ni tampoco de los condicionantes teológicos que subyacen a toda su construcción teórica. En particular, obviar la imbricación teológica y teológico-política de su teoría conduce, infaliblemente, a su tergiversación.

Los *Dos tratados sobre el gobierno* se publicaron por primera vez en 1689, en la resaca provocada por la conocida como «crisis de la exclusión». El embrión del futuro partido *whig* había encabezado entonces la oposición al acceso al trono de Inglaterra y de Escocia del hermano del rey Carlos II, Jacobo Estuardo, duque York (que, a la postre llegaría a reinar durante tres años, con el título de Jacobo II de Inglaterra y VII de Escocia). Jacobo se había hecho católico, circunstancia que alarmaba al *country party*, herederos políticos de la república inglesa y origen del futuro *whiggismo*. El *torysmo* conservador enarboló la bandera de la continuidad legitimista y, aunque nominalmente todos ellos eran anglicanos, en estricta coherencia con una concepción radical del derecho divino de los reyes defendieron el derecho al trono del pretendiente papista. En esta tesitura, partidarios de una y otra facción emprendieron una labor propagandista de sus respectivas causas.

Sir Robert Filmer fue uno de los más exaltados defensores del dominio (*power*) natural de los reyes. Escrita probablemente entre 1628 y 1631³⁶⁰, la principal obra de Filmer, *Patriarcha*, no se publicó hasta 1680. En *Patriarcha*, Filmer reacciona contra las novedosas opiniones (surgidas «en los últimos cien años») que defienden que los hombres nacen naturalmente libres de toda sujeción y dotados de la facultad de elegir la forma de gobierno que les plazca y que, si algún hombre tiene poder sobre otros, eso trae su origen solo de la prudencia del grupo³⁶¹. Esa peligrosa novedad se gestó, según Filmer, en escuelas de buena teología para después haber sido fomentada por los *papistas*, dando pie a que los teólogos de las Iglesias reformadas jugaran con la idea y que, finalmente, hasta la gente corriente la hubiera acogido con extraordinario entusiasmo³⁶². Entre otros responsables de transmitir esa novedad, Filmer se refería así, en primer lugar, a los primeros monarcómacos³⁶³, hugonotes; después, a Francisco Suárez y a Roberto Belarmino, además de a los segundos monarcómacos, católicos; y finalmente al arminiano Hugo Grocio y al luterano Samuel Pufendorf. El auge de esa doctrina no impedía a Filmer advertir de que

³⁶⁰ Richard Tuck, «A New Date for Filmer's *Patriarcha*», *The Historical Journal* 29 (march 1986): pp. 183-186.

³⁶¹ *Patriarcha & Other Political Works of Sir Robert Filmer* (ed. Peter Laslett). Oxford: Basil Blackwell, 1949. Página 53.

³⁶² *Patriarcha*, *ibidem*.

³⁶³ El término despectivo *monarcómaco* apareció por primera vez en *De regno et regali potestate*, un libro escrito en 1600 por William Barclay, profesor de Derecho, escocés, católico y monárquico. Los *monarcómacos* fueron unos libelistas, primero franceses y hugonotes, y más tarde también católicos y de otros países, que combatían la monarquía absoluta y la persecución religiosa, llegando a defender el tiranicidio.

Contradice la doctrina y la historia de las Sagradas Escrituras, la práctica constante de todas las monarquías antiguas y los principios mismos de la ley de la naturaleza. Es difícil determinar si es más errónea en Teología o peligrosa en política³⁶⁴.

Filmer deducía su doctrina de una particular interpretación del Génesis, según la cual Dios habría constituido a Adán en patriarca dominador de toda la creación (Gen 1,28) y ese dominio incluía tanto el poder como la propiedad y se transmitía por línea paterna. En Adán coincidía el poder político, el económico y el familiar. A partir de Adán, el patriarcado se desdobra: los reyes heredan el dominio político de Adán y los padres, el familiar. La sociedad era, pues, natural, y naturalmente monárquica, una monarquía que, a escala naturalmente se reproducía en el seno de cada familia.

Filmer no se limitó a trazar una teología política. Advirtió que sus principios conllevaban una teoría sobre la propiedad o sobre la relación jurídica del hombre con las cosas. Siguiendo su particular exégesis bíblica, entendía que el dominio que Adán había recibido sobre el mundo entero y todo cuanto contenía era de naturaleza absoluta y despótica. Por lo tanto, para Filmer el paradigma de la posesión humana es la propiedad y eso es así, según él, por sanción bíblica.

Para el teórico del absolutismo, mientras Adán estuvo vivo, sus hijos solo poseyeron (fueron propietarios) aquellas cosas que Adán, el titular originario, único y absoluto de todas las cosas creadas, libremente hubiera querido dar a cada uno. Si efectivamente les concedió algo fue según su propio albedrío y sin estar obligado por ninguna otra norma. Una vez muerto Adán, toda su propiedad pasaría indivisa, sin reparto, a su hijo mayor, junto con su poder regio universal. A los demás hijos no les correspondería por derecho de naturaleza nada y habrían de conformarse con lo que, según su caprichosa voluntad, les hubiera otorgado en vida su padre y después su hermano mayor que, además de heredar la masa patrimonial de Adán, se había convertido en monarca universal. Como explica Peter Laslett, para Filmer,

Así había sido con todos los hombres que habían existido desde Adán: tenían un derecho absoluto exclusivamente sobre la propiedad que habían heredado legalmente o que les había sido transmitida por aquellos que, del mismo modo, la habían heredado legalmente. No había existido ninguna etapa de comunismo primitivo y no podía existir algo como una propiedad pública, de dominio comunal. Las cosas que no pertenecían a ningún hombre en particular seguían perteneciendo al rey, quien las había heredado como propiedad del mismo modo en que había heredado el poder político³⁶⁵.

Esta digresión sobre el pensamiento *tory*, absolutista tanto en materia política como del derecho de propiedad, permite enmarcar la doctrina sobre la propiedad de John Locke, perfilada en sus *Dos tratados sobre el gobierno*. Esta obra tenía el propósito de refutar, desde el campo *whig*, los argumentos contenidos en *Patriarcha* (el primer tratado lleva por título *The False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer*) y después fundamentar los principios de un gobierno civil conforme a la naturaleza humana. El

³⁶⁴ *Patriarcha, ibidem*.

³⁶⁵ Peter Laslett, introducción a *Patriarcha & Other Political Works of Sir Robert Filmer* (ed. Peter Laslett). Oxford: Basil Blackwell, 1949. Páginas 12-13.

punto más débil de las tesis filmerianas estribaba, precisamente, en que, en última instancia hacía descansar toda su teoría, que pretendía ser una filosofía política, en una inconsistente y fabulosa interpretación del Génesis para la que el texto no ofrecía soporte alguno. Ese claudicante fundamento se mostraba particularmente fútil en la teoría de Filmer sobre la propiedad como derecho natural absoluto.

Locke pretendía impugnar el absolutismo político de Filmer y del *torysmo*, pero ofreciendo al mismo tiempo un fundamento firme para el derecho de propiedad sobre las cosas. Locke desbarata fácilmente el punto de partida sobre el que descansaba toda la justificación de Filmer: el Génesis no habla de propiedad cuando otorga el dominio de todas las cosas a Adán y, lo que es igualmente decisivo, no concede ningún derecho a Adán en cuanto individuo, sino como representante de la humanidad entera.

Para Locke, «resulta muy claro, como dice el rey David en el salmo CXV 16, que Dios ha dado la tierra a los hijos de los hombres», lo que él interpreta como que «se la ha entregado a la humanidad en común»³⁶⁶. Por otra parte, la literalidad de Génesis 1, 28 no dice de ningún modo que Yahvé entregase la tierra y cuanto contiene a Adán. Como es sabido, el Génesis contiene dos relatos de la creación de los hombres. Precisamente, Filmer invoca el primero de esos dos relatos, el que aparece en el capítulo primero del Génesis, pero en esa narración no se habla de la creación de una primera pareja, sino que se refiere a la creación de los seres humanos en su conjunto:

Dios dijo: 'Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza; y que le estén sometidos los peces del mar y las aves del cielo, el ganado, las fieras de la tierra, y todos los animales que se arrastran por el suelo'. Y Dios creó al hombre a su imagen; lo creó a imagen de Dios, los creó varón y mujer. Y los bendijo, diciéndoles: 'Sed fecundos, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad a los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los vivientes que se mueven sobre la tierra'. Y continuó diciendo: 'Yo os doy todas las plantas que producen semilla sobre la tierra, y todos los árboles que dan frutos con semilla: ellos os servirán de alimento (vv. 26-29).

Solo en la segunda versión de la creación del hombre (capítulo segundo del Génesis) aparece la historia de la primera pareja. De modo que la concesión de Gen 1,28 no se refiere a Adán –en todo caso se referiría a la primera pareja humana–, sino a toda la estirpe humana representada por los primeros hombres. En esa estirpe humana Dios incluye explícitamente a las mujeres igual que a los varones.

Derribado el punto de apoyo bíblico de la tesis de Filmer, la pretensión de una monarquía absoluta hereditaria, constituida originaria y directamente por Dios, se muestra en toda su endeblez teórica. De igual modo, la tesis sobre la naturalidad de la propiedad primordial, absoluta y radical de todos los bienes en Adán, modelo de la igual absolutez de toda otra propiedad subsiguiente, ya sea por vía de herencia ya por vía de transacción, también queda sin sostén.

Una vez demostrada la falsedad de la interpretación filmeriana, el problema que se plantea Locke es el de dar cuenta de cómo se pudo pasar lícitamente de la comunalidad radical originaria a la propiedad de las cosas particulares:

³⁶⁶ John Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven: Yale University Press, 2003. § 25, Página 111.

Me esforzaré por mostrar cómo los hombres pueden llegar a tener una propiedad sobre algunas partes de lo que Dios dio a la humanidad en común, y eso sin (que sea necesario) ningún pacto expreso de todos los comuneros³⁶⁷.

Locke dedica el capítulo V de su *Segundo tratado* a la propiedad. Comienza estableciendo las premisas de las que deducirá todo el desarrollo subsiguiente: en primer lugar, la condición racional del hombre le confiere el derecho natural a su propia preservación. En segundo lugar, todas las cosas fueron dadas originalmente a los hombres en conjunto, sin distinción de propiedades particulares³⁶⁸.

A continuación, Locke formula un axioma que le servirá de perno sobre el que apoyar todo el desarrollo posterior. Por primera vez, en su esquema, aparece afirmada la propiedad originaria, en el estado de naturaleza: se trata de la propiedad de cada hombre sobre su propia persona y sobre «la labor de su cuerpo»:

Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores son comunes a todos los hombres, sin embargo, cada hombre tiene una propiedad sobre su propia persona: nadie tiene derecho a ella sino él mismo. La labor de su cuerpo y el trabajo de sus manos, podemos decir, son propiamente suyos.³⁶⁹

Como se irá viendo, este axioma de Locke encerraba una gran cantidad de cosas que para el filósofo inglés no requieren demostración. Locke se adhiere a la opinión «de Grocio y de Pufendorf, así como a la de Suárez, Selden y Cumberland»³⁷⁰, quienes afirmaban que la propiedad es convencional y fundada sobre el consentimiento, pero sostiene que esa propiedad convencional es anterior a la institución del gobierno civil. Para Locke, sin embargo, esa convención pre-política que funda la propiedad solo puede llegar a consolidarse con el advenimiento de la constitución de la sociedad política³⁷¹:

Al principio, Caín podía tomar toda la cantidad de terreno que fuera capaz de cultivar y convertirlo en su propia tierra, y aún así dejar suficiente para que se alimentasen las ovejas de Abel; para las posesiones de ambos, bastaría con unos pocos acres. Pero a medida que las familias fueron aumentando y su esfuerzo amplió sus cabañas de ganado, sus posesiones aumentaron conforme fueron necesiéndolas; pero aún por lo común sin ninguna propiedad fija del suelo que usaban, hasta que se agruparon, se establecieron y construyeron ciudades. Fue entonces, por consentimiento, cuando les llegó el tiempo de establecer las fronteras de sus distintos territorios y acordar límites entre ellos y sus vecinos; y estableciendo leyes dentro [dentro de las ciudades] establecieron las propiedades de los de la misma sociedad³⁷².

³⁶⁷ John Locke, *Ibidem*.

³⁶⁸ John Locke, *loc. cit.* página 111: «Dios, que ha dado el mundo a los hombres en común, también les ha dado la razón para usarla en beneficio de [su] vida y de [su] conveniencia».

³⁶⁹ John Locke, *loc. cit.* páginas 111-112.

³⁷⁰ James Tully, *Loc. cit.* Página 98.

³⁷¹ James Tully, *Loc. cit.* Página 98.

³⁷² John Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven: Yale University Press, 2003. Páginas 116-117. De forma sintética, Locke declara en el *Segundo tratado*: «§ 45. Thus labour, in the beginning, gave a right of property wherever any one was pleased to employ it upon what was common, which remained a long while the far greater part, and is yet more than mankind makes

El trabajo del cuerpo y de las manos del hombre no solo es propiedad incuestionable del propio trabajador, sino que, posee una virtud pareja a la del rey Midas: el trabajo, al mezclarse con cualquier cosa previamente común, la sustrae de la *comunalidad* y le contagia la condición de propiedad privativa del trabajador.

El trabajo se adhiere, transmutándola, a la cosa sobre la que opera y es capaz por sí solo de sustraer esa cosa del legado común de todos. Esa potencia transformadora de la condición de la cosa que tiene el trabajo requiere de dos condiciones. La primera, que, obrando así, el trabajador deje dentro de lo comunal, para el disfrute de los demás «lo suficiente, y de tan buena calidad» como aquello de lo que se ha apropiado. La segunda, que solo puede apropiarse mediante el trabajo de tanta cantidad cuanta el propio trabajador pueda aprovechar antes de que se eche a perder («lo que excede de esto está fuera de su porción y pertenece a los demás»³⁷³). Se suele considerar que la teoría de Locke incluye una tercera condición que es, en realidad, una conclusión: la apropiación legítima quedaría limitada a la cantidad de cosas que el hombre puede procurarse con su trabajo, pues es solo su trabajo el que opera la transferencia de lo comunal a lo privativo³⁷⁴.

En este punto es decisivo introducir una matización para evitar un fatal malentendido. La introducción de matices a sus propios postulados –matices que acaban por nulificar esos postulados– es un rasgo característico del pensamiento de Locke. Su concepto de propiedad es tan radical que conlleva la posibilidad de enajenar cualquier cosa salvo la integridad del propio cuerpo, que es propiedad de Dios³⁷⁵. Eso significa, en particular, que el trabajo (o el *servicio*) es vendible a cambio de un salario. Para Locke, el trabajo vendido pasa a considerarse en todos los sentidos trabajo del adquirente, del patrono que paga al asalariado, quien conserva la propiedad sobre su cuerpo, pero ya no sobre el trabajo que ha vendido. De manera que, cuando Locke dice que un hombre adquiere un derecho por «la labor de su cuerpo y el trabajo de sus manos» debemos entender que eso incluye el trabajo que ha comprado a otros:

use of. Men, at first, for the most part, contented themselves with what unassisted nature offered to their necessities : and though afterwards, in some parts of the world, (where the increase of people and stock, with the use of money, had made land scarce, and so of some value) the several communities settled the bounds of their distinct territories, and by laws within themselves regulated the properties of the private men of their society, and so, by compact and agreement, settled the property which labour and industry began: and the leagues that have been made between several states and kingdoms, either expressly or tacitly disowning all claim and right to the land in the others' possession, have, by common consent, given up their pretences to their natural common right, which originally they had to those countries, and so have, by positive agreement, settled a property amongst themselves, in distinct parts and parcels of the earth ; yet there are still great tracts of ground to be found, which (the inhabitants thereof not having joined with the rest of mankind in the consent of the use of their common money) lie waste, and are more than the people who dwell on it do or can make use of, and so still lie in common; though this can scarce happen amongst that part of mankind that have consented to the use of money» (página 119).

³⁷³ John Locke, *loc. cit.* página 113.

³⁷⁴ C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. From Hobbes to Locke*. Oxford-New York: Oxford University Press, 1990. Página 201.

³⁷⁵ En eso se diferencia de Hobbes, para quien incluso la vida era una mercancía que era susceptible de alienación voluntaria. Como señala Macpherson (*The Political Theory, op. cit.* páginas 219-220), eso atestigua que Locke conservaba todavía algún resto de la mentalidad medieval, mientras que Hobbes era ya un burgués moderno. La mezcla de restos de una concepción medieval y valores burgueses modernos explica en parte las contradicciones del pensamiento de Locke en materia social.

De manera que la hierba que mi caballo ha mordido, los pastos que mi trabajador (*servant*) ha segado y el mineral que he extraído en cualquier lugar en el que tenía un derecho en común con los demás, se convierten en mi propiedad sin [que sea necesaria] la asignación ni el consentimiento de nadie. Mi trabajo, al retirar esas cosas del estado común en el que estaban, ha fijado mi propiedad sobre ellas³⁷⁶.

Aunque estas consideraciones se refieren a la apropiación hecha sobre los comunes *posteriores* al tránsito al estado de sociedad civil (§ 28), la inferencia vale igualmente para el estado de naturaleza. Es una consecuencia lógica de la introducción del dinero y de su correlativa destrucción de todo límite proporcional para la adquisición de propiedad. Hay que tener en cuenta, además, que para Locke la incorporación al orden civil no trastoca de suyo la legitimidad que tenían las instituciones en el estado de naturaleza: si el trabajo se puede enajenar en el estado de sociedad es porque, originariamente, es enajenable en el estado de naturaleza. Si el trabajo que permite la apropiación fuera exclusivamente el trabajo físico del propietario, la extensión virtualmente ilimitada de la propiedad que conlleva el dinero sería un contrasentido. Para Locke no es el trabajo en sentido físico como tal el que *contagia* la propiedad sobre parte del común, sino el trabajo en sentido de la intención moral del que obra. La equiparación del trabajo ajeno adquirido con el trabajo propio hace inverosímil la interpretación moderada que quiere ver en la tesis inicial de Locke un límite para la propiedad. En Locke lo decisivo no es el esfuerzo de unas determinadas manos, sino *para quién* se están movilizand o esas manos en esa labor. El trabajo de un operario por cuenta ajena queda equiparado al realizado por el animal de labranza o por la herramienta (potencialmente, por la máquina). Es una extensión del brazo del dueño. Quedan muchas incógnitas, como de qué modo, antes de recurrir a la mano de obra ajena, un propietario ha podido realizar una acumulación originaria suficiente como para disponer del capital que le permita adquirir fuerza de trabajo ajena. Del mismo modo, no se adivina fácilmente cómo, en ese esquema, pudo operarse la introducción de la moneda en un escenario en el que solo después de introducida pudieron darse las circunstancias económicas que permiten su introducción.

Alienación del trabajo o herramienta instrumental

Macpherson interpreta que el estado de naturaleza lockeano contiene dos momentos: el primero, en que se afirman los límites a la adquisición y retención de la propiedad y el segundo, en el que la introducción del dinero revoluciona y reduce a la nada todos esos límites. Esa interpretación ha sido contradicha por numerosos estudiosos contemporáneos, que argumentan que en el pensamiento de Locke la presentación de los límites originarios a la adquisición, si bien queda atenuada, no llega a convertirse en una legitimación del *protocapitalismo*³⁷⁷. En particular, existe una áspera confrontación

³⁷⁶ John Locke, *loc. cit.* página 112.

³⁷⁷ Viner («*Possessive Individualism as Original Sin*», *Canadian Journal of Economics and Political Science*, 1963, página 558) y Hundert (E. J. Hundert, «*The Making of Homo Faber: John Locke between Ideology and History*». *Journal of the History of Ideas*, Vol. 33, No. 1 (Jan.-Mar. 1972), pp. 16-17) sostienen que el capítulo V del Segundo tratado no ofrece una presentación inequívoca de un derecho *fuerte* a la propiedad privada.

en relación al alcance del conocido como «pasaje de los pastos», es decir, el párrafo 28, mencionado más arriba: «los pastos que mi trabajador ha segado [...] en cualquier lugar en el que tenía un derecho en común con los demás, se convierten en mi propiedad sin la asignación ni el consentimiento de nadie»³⁷⁸. James Tully entiende que Macpherson va más allá de lo que dice Locke cuando afirma que el filósofo inglés da por sentado que el trabajo es una *mercancía* que se puede vender y que, por lo tanto, la afirmación de que solo se adquiere mediante el trabajo, una vez que ha declarado que el trabajo ajeno puede comprarse, quiebra toda medida y todo límite para la adquisición legítima³⁷⁹. En realidad, da la impresión de que Tully se construye un adversario a medida para ofrecer una interesante explicación que, sin embargo, yerra el objetivo. Explica Tully que Macpherson se equivoca cuando deduce del «pasaje de los pastos» que Locke está pensando en un trabajador asalariado dentro de un esquema de producción capitalista³⁸⁰. Macpherson dice que Locke da completamente por supuesta una relación de trabajo asalariada³⁸¹. Para Macpherson, la relación de trabajo asalariada significa vender el trabajo o la capacidad de trabajar a cambio de un salario. Por eso, la afirmación de que todo hombre es propietario de su trabajo no es incompatible con que ese mismo hombre tenga un derecho natural a vender ese trabajo por un sueldo³⁸². Como se verá, Tully emprende un desigual combate con el solo objeto de demostrar que Macpherson incurre en un error *fatal*: confunde la relación de trabajo señor-siervo con la relación salarial del capitalismo. Esta diatriba, tan intensa como en sí misma de menor importancia, nos servirá, sin embargo, para reafirmar todavía más el único punto decisivo de la argumentación de Macpherson en este asunto, a saber: que el postulado inicial de Locke, según el cual el límite que impedía que un hombre adquiriese más propiedad que aquella que se mezclase con el laboreo de su cuerpo era fácilmente soslayable mediante el recurso al trabajo de terceros contratados.

Siguiendo el texto de Locke, una vez sorteado ese límite el escenario que se abre no es el de su sustitución por otro límite, más amplio, sino el de la desaparición de todo límite para la adquisición y conservación de la propiedad. Hay algo perverso en seleccionar un aspecto menor y completamente subalterno de una argumentación, dedicando un desproporcionado y exhaustivo esfuerzo a refutarlo, mientras se insinúa que esa refutación arrastra consigo la tesis principal del antagonista.

Voy a seguir, en lo esencial, los pasos de la refutación de Tully. Al leer el «pasaje de los pastos», Macpherson interpreta que el operario que siega los pastos es un obrero que ha enajenado su trabajo en favor de un capitalista cuando en realidad, según Tully, lo

³⁷⁸ John Locke, *loc. cit.* página 112.

³⁷⁹ «I conclude that Locke took it for granted, throughout his justification of the natural right to property, that labour was naturally a commodity and that the wage relationship which gives me the right to appropriate the produce of another's labour was a part of the natural order. It follows that the third supposed limitation on the natural right to appropriate (i.e. as much as one can work with one's own natural labour) was never entertained by Locke. There is then no question of Locke's removing this limitation; it was not present in his mind but has been read into his theory by those who have approached it in the modern tradition of humane liberalism» (C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. From Hobbes to Locke*. Oxford-New York: Oxford University Press, 1990. Página 220).

³⁸⁰ James Tully, *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*. New York: Cambridge University Press, 1980. Páginas 136-143.

³⁸¹ C. B. Macpherson, *op. cit.* Página 215.

³⁸² C. B. Macpherson, *op. cit.* Página 214.

que describe Locke es una relación entre patrono y siervo, propia de un régimen pre-capitalista³⁸³. Locke describe la relación del siervo con el patrón:

Pues un hombre libre se hace siervo de otro al venderle, por un cierto tiempo, el servicio que se compromete a prestarle a cambio del salario que debe recibir; y aunque, por lo común, esta circunstancia lo integra en la familia de su amo y lo coloca bajo su ordinaria disciplina, sin embargo, eso solo otorga al amo un poder pasajero sobre él, y eso exclusivamente dentro de los límites del contrato establecido entre ambos³⁸⁴.

En Locke, la relación patrón-siervo es voluntaria, surge ya en el estado de naturaleza y se prolonga durante el estado de sociedad civil³⁸⁵. Tully insiste en que la relación de servidumbre voluntaria presupone que el siervo tiene a su alcance la posibilidad alternativa de no elegir esa servidumbre y optar por otro medio de subsistencia. Es decir, que la naturaleza ofrezca espontáneamente suficientes productos y tierra utilizable para que el siervo tenga ante sí la opción de elegir vivir de ejercer su derecho originario a acceder a la propiedad en lo común o bien de enajenar sus servicios para un tercero.

Es cierto que Locke, en el párrafo 42 del primer tratado sobre el gobierno civil, es terminante sobre el derecho de todo hombre al excedente de los bienes de los otros y sobre la imposibilidad de aprovecharse de la necesidad de un hombre que no tiene medios de subsistencia para someterlo contra su voluntad a servidumbre. Pero el párrafo está plagado de fulleras:

Sabemos que Dios no ha dejado a un hombre a merced de otro, de modo que si quisiera pudiera hacerle pasar hambre: Dios, el Señor y Padre de todos, no ha dado a ninguno de sus hijos este tipo de propiedad sobre su particular porción de cosas de este mundo, sino que ha dado a su hermano necesitado un derecho a los excedentes producidos por esos bienes; de modo que no se le pueden denegar con justicia cuando sus apremiantes necesidades lo demandan. Y, por lo tanto, ningún hombre podría jamás tener un legítimo poder sobre la vida de otro a causa de su derecho de propiedad sobre la tierra o sobre las posesiones; ya que siempre sería un pecado para cualquier propietario de tierras permitir que su hermano perezca por no haberle ofrecido auxilio con sus excedentes. Así como la justicia concede a cada uno un título sobre el producto de su trabajo honrado, y sobre las legítimas adquisiciones que sus antepasados le legaron, del mismo modo la caridad otorga a cada hombre un título a tanta parte del exceso de lo que posee otro cuanto resulte necesario para evitarle la extrema necesidad sin lo cual él carecería de otros medios para subsistir. Y un hombre tampoco puede legítimamente aprovecharse de la necesidad de otro para forzarle a convertirse en su vasallo al negarle el auxilio que Dios le reclama para responder a las necesidades de su hermano, como tampoco puede el más fuerte

³⁸³ James Tully, *Op. cit.* página 134.

³⁸⁴ John Locke, *Op. cit.* Página 136.

³⁸⁵ James Tully, *Op. cit.* Página 137.

apoderarse del más débil y someterlo a su obediencia y, poniéndole una daga al cuello, darle a elegir entre la muerte y la esclavitud³⁸⁶.

Es necesario analizar el argumento de Locke para llegar a comprender su alcance pues, como suele acontecer en nuestro autor, en realidad dice lo contrario de lo que parece decir. Admite que todos los hombres tienen derecho a lo necesario para la vida y que Dios no ha puesto a nadie bajo el dominio natural de otro. Establece que, si el propietario tiene justo título para dominar sus posesiones, el necesitado tiene también justo título al exceso de los bienes y productos de cualquier propietario. Ahora bien:

a) a pesar de la apariencia (habla de títulos), en realidad, el título del propietario sobre sus cosas es jurídico y el título del necesitado sobre los excedentes, es caritativo;

b) a diferencia de lo que enseñaban los antiguos juristas romanos y medievales y el mismo Tomás de Aquino, para quienes el derecho del necesitado lo es a cualquier cosa que sirva para satisfacer su necesidad («In necessitate *omnia* sunt communia»), en Locke ese derecho se restringe a los excedentes en los propietarios («In necessitate *bona superflua* sunt communia»);

c) el mismo Locke se pregunta (parágrafo 48, segundo tratado): «¿Qué razón podría tener nadie para aumentar sus posesiones o lo que su propia industria produjese más allá del uso de su familia y de un abundante abastecimiento para su consumo, o más de lo con otros pudiesen intercambiar en trueque por bienes igualmente útiles y corruptibles?» La diferente laboriosidad de unos y de otros podría establecer naturalmente una relativa desigualdad entre los hombres, pero, como señala Locke, no excesiva y dentro de unos límites reducidos, pues no valdría la pena acumular lo que, si no se consume o se intercambia por bienes igualmente corruptibles, se corrompe. Eso, claro está, era así hasta la invención del dinero, que «hizo posible conservar y acrecentar aquellas posesiones» (Ibídem, II. § 48), por lo que;

d) una vez inventado el dinero, ya no existe la idea misma de *exceso* (más que por negligencia o renuencia a entrar en la economía de mercado), pues el dinero no puede corromperse.

El título que tienen los hombres en estado necesidad ya no es jurídico, sino moral o caritativo, por lo que no constituye propiamente un derecho. Pero si eso no bastase, Locke reduce ese título moral no ya a todos los bienes, como enseñaba la doctrina clásica, sino al mero sobrante que producían las propiedades, excedente que –como explica el propio Locke– antes de la invención del dinero era mínimo o inexistente, pues nadie en su sano juicio abarcaba más terreno que el que podía usar, ni le hacía rendir más de lo que podía consumir o intercambiar por bienes igualmente perecederos. Ese residuo de un residuo no es más que un artificio retórico. Mediante la invención del dinero, la idea misma de sobrante también sigue siendo residual, pero todavía más, puesto que quienes aceptan el dinero, si bien tienen un estímulo para acrecentar sus

³⁸⁶ John Locke, *Op. cit.* Páginas 29-30.

propiedades y su producción, ofertan sus excedentes como mercancía a intercambiar por dinero. En un escenario así los excedentes quedan reducidos a solo los restos de la oferta que queden sin vender y que no se puedan acumular. En el cuadro que pinta Locke, aquellos pocos que se aferran al trueque y rechazan monetarizar su economía siguen sin tener ninguna razón para acumular sobrantes.

El optimismo de Tully respecto a la vigencia de los límites humanitarios de la propiedad en Locke se demuestra inconsistente. Locke enseña que Dios ha impuesto a los hombres con posibles la obligación de socorrer a los necesitados antes que «aprovecharse de la necesidad de otro para forzarle a convertirse en su vasallo al negarle el auxilio que Dios le reclama para responder a las necesidades de su hermano»³⁸⁷. Pero es el mismo Locke el que encuentra un modo de desvincular a los propietarios de esa obligación: el necesitado solo tiene un título moral, que no derecho exigible, al sobrante de los propietarios, pero los propietarios, desde la invención del dinero, de facto solo tienen un exiguo sobrante, del que rápidamente se deshacen, cuando no han podido convertirlo en dinero en el mercado.

Esta falla en la tesis de Tully es fatal. En gran medida su objeción contra Macpherson descansaba en la afirmación de que la relación patrón-siervo es, en lo que hace a la alienabilidad del trabajo, sustancialmente distinta a la que se establece entre el operario y el empresario bajo el régimen capitalista. Dado que, en ambos tipos de comercio laboral, se produce la venta del trabajo o del producto del trabajo a cambio de una retribución dineraria, la baza de Tully consistía en argüir que la inmemorial relación laboral patrón-siervo no solo requería de la voluntariedad, sino que, y eso resultaba dirimente, exigía que el siervo lo fuera sin haber sido empujado por la menesterosidad, sino por libre elección³⁸⁸. Ciertamente, eso es lo que parece decir Locke en el párrafo 42 del primer tratado, pero en el párrafo 48 del segundo tratado, deja bien claro que, en realidad, el excedente de la producción en la economía de trueque es ínfimo, con tendencia a no existir. La introducción del dinero y de los mercados produce un gran estímulo para el acaparamiento de tierras y para el aumento de la producción, uno y otro desligados de la proporción con las necesidades vitales del propietario y de su familia, pero esa plétora, en sí sujeta a la corrupción, no se considera excedente porque está destinada a su permuta por dinero. Y, sin posibilidad de equívoco, en el párrafo 50 del segundo tratado, Locke reconoce que el principio de la limitación de las posesiones a solo aquella cantidad de cosas de las que directamente él y su familia pudieran hacer uso, ya no está en vigor desde la invención del dinero. El consentimiento

³⁸⁷ John Locke, *Op. cit.* página 30.

³⁸⁸ «Lo que la economía política denomina valor del trabajo (*value of labour*), pues, en realidad es el valor de la fuerza de trabajo que existe en la personalidad del obrero y que es tan diferente de su función, del trabajo, como una máquina lo es de sus operaciones. [...] nunca descubrieron que el curso del análisis [...] había llevado a resolver este valor del trabajo mismo en el valor de la fuerza de trabajo. La falta de conciencia acerca de este resultado obtenido por su propio análisis; la aceptación, sin crítica, de las categorías ‘valor del trabajo’, ‘precio natural del trabajo’, etc., como expresiones adecuadas y últimas de la relación de valor considerada sumió a la economía política clásica [...] en complicaciones y contradicciones insolubles y brindó a la economía vulgar una base segura de operaciones para su superficialidad, que sólo venera a las apariencias» (Karl Marx. *El capital*. Tomo I, sección VI, capítulo XVII, Transformación del valor (o, en su caso, del precio) de la fuerza de trabajo en salario. En <https://webs.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/capital1/17.htm>).

tácito del uso del dinero significó, para Locke, la abolición de ese límite –de todo límite– para la adquisición, acumulación y retención de la propiedad. Como dice el filósofo inglés, el dinero significó la legitimación de las propiedades que rebasaban ese límite, fuera del cual ya no vuelve a mencionar otro³⁸⁹. Hundert comenta este pasaje y concluye que «el dinero, mediante el comercio, facilitó la adquisición de tierras disponibles y eliminó las restricciones previamente establecidas sobre la apropiación»³⁹⁰.

A pesar de que sociológicamente existan notables diferencias entre la relación laboral patrón-siervo y la relación operario-empresario en régimen capitalista, en lo tocante a la *nulificación* práctica de los límites a la adquisición, acumulación y retención de la propiedad, el esquema que plantea Locke es idéntico al capitalista. En ambos casos, la propiedad es, en sí misma, ilimitada: está radicalmente desligada de toda idea de proporción.

El esfuerzo de Tully por diferenciar el objeto de la relación laboral en el acuerdo entre patrón y el siervo constituye una imprudente batalla en torno al matiz semántico que redundará solo en oscurecer el fondo del asunto. Para Tully es de vital importancia dejar claro que lo que vende el siervo no es «su trabajo» sino un «servicio que se compromete a prestarle» al patrón³⁹¹. Tully se enmaraña en una bizantina disquisición para deslindar trabajo de servicio y para acabar concluyendo que, si bien el servicio también puede llamarse trabajo «esto no equivale al trabajo o actividad que realiza la persona para hacer su tarea»³⁹². Estas sutilezas tienen como objeto reservar para el concepto de trabajo el carácter más íntimo de la actividad humana que, efectivamente, no puede ser objeto de transferencia y, de este modo, seguir afirmando que el siervo originario de Locke no vende su *trabajo*, sino el *resultado* o el *producto* de su trabajo. Tully se ampara en la polisemia del término *labour* –trabajo– para construir una defensa del trabajo inalienable que resulta perfectamente compatible con la alienación de la dirección del trabajo y del producto de lo trabajado. No deja de ser un ardid lingüístico, pues también el esclavo es dueño de su íntimo actuar y nunca puede ser reducido a puro instrumento inerte. Vindicar la intimidad inalienable del acto de trabajo de ninguna manera significa que el operario está haciendo un trabajo personal. El siervo se aviene a que el patrón decida los fines, organice el plan de trabajo (lo que incluye la dirección de la ejecución del trabajo del siervo) y obtenga los resultados del esfuerzo del siervo. Por lo tanto, pretender que en realidad el trabajo del siervo le hace acreedor de un derecho de propiedad en las cosas sobre las que opera y que, lo que en realidad sucede, es que el operario acuerda anticipadamente la transferencia de ese derecho al patrón es deformar y complicar innecesariamente la realidad. Porque el solo objeto de la alambicada reflexión de Tully estriba en preservar la idea lockeana de que la mezcla del trabajo con la realidad produce, inexorable y fatalmente, la propiedad sobre la cosa transformada o simplemente trabajada. Que de forma inmediata e igualmente fatal la avenencia de entrar en relación patrón-siervo signifique que esa propiedad, resultado

³⁸⁹ John Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven: Yale University Press, 2003. § 36, página 115.

³⁹⁰ E. J. Hundert, «The Making of *Homo Faber*: John Locke between Ideology and History». *Journal of the History of Ideas*, Vol. 33, No. 1 (Jan.-Mar. 1972), p 12.

³⁹¹ Tully, *Op. cit.* página 138; John Locke, *Op. cit.* Página 136.

³⁹² Tully, *Op. cit.* página 138.

de la *conmixtio* del trabajo del siervo y de la tierra, se transfiera al patrón no es más que una añagaza para apuntalar la complicada e inconsistente arquitectura conceptual de Locke, o más bien solo la primera fase de su articulación. Porque, finalmente el propio Locke, al naturalizar la apropiación desigual y la acumulación sin tasa de propiedad en unas pocas manos y, de forma correlativa, al transmutar el inicial escrúpulo de dejar para los demás la cantidad suficiente para su sustento en la mera exhortación moral de socorrer al menesteroso con los propios excedentes (que en el estadio previo al dinero son casi imposibles y en el dinerario son mínimamente residuales), lo que consagra es la resignación ante el desigual acceso a los bienes que originariamente lo eran para todos indiferenciadamente. Locke consagra la ilegitimidad de cualquier intervención dirigida a evitar el acaparamiento sin límite ni proporción, y proclama la necesidad fatídica para los menos afortunados de vender su fuerza de trabajo para ganarse un sustento³⁹³.

Da la impresión de que Tully defiende a Locke del mismo Locke, quien, quizás de forma incoherente con sus iniciales premisas declaradas, pero no con su motivación íntima, tajantemente declara que los pobres no deben vivir del auxilio de los desahogados. Deja claro que sus postulados primeros tenían tan solo el fin de ofrecer un punto de apoyo transitorio para legitimar la disponibilidad de mano de obra dirigida a la acumulación de propiedad en manos ajenas. Los holgazanes pobres deben ser obligados a vender su fuerza de trabajo, sin que tenga ninguna importancia que ya no pueden elegir entre su autodeterminación económica (trabajar para ellos mismos) y el trabajo para terceros. El Locke real es más crudo que el *Locke* de Tully:

Esto, rectamente considerado, nos muestra cuál es el verdadero y adecuado socorro de los pobres: consiste en encontrarles trabajo y asegurarse de que no viven como zánganos del trabajo de otros. Y vemos que las leyes hechas para la asistencia de los pobres estaban ordenadas a este fin. Sin embargo, por el desconocimiento de su propósito o por el descuido de su adecuada ejecución, se usan solo para mantener a la gente en su holganza, sin hacer ninguna indagación sobre la vida, las habilidades, o la laboriosidad de los que buscan asistencia»³⁹⁴.

Según Tully, la figura del capitalista no solo no aparece nunca en los *Dos tratados*, es que no hay lugar para que aparezca³⁹⁵ y eso, porque insiste en afirmar la voluntariedad *olímpica* del siervo, que necesariamente ha de tener ante sí la posibilidad de trabajar para sí mismo o hacerlo para el patrón. Como hemos visto, el mismo Locke dismantela esa premisa que, por otra parte, es un mero escenario utópico, pues a igualdad de rendimientos para el siervo, no tiene sentido que se ofrezca para enajenar el resultado de su trabajo. Sin embargo, Locke habla de la relación patrón-siervo como algo generalizado desde tiempo inmemorial y, por supuesto, también en el estado de naturaleza. Pero aun concediendo la premisa utópica de Tully y dando por buena la voluntariedad equidistante del siervo, hay que concluir que la generalización de la

³⁹³ «Locke estableció los fundamentos del concepto moderno de trabajo», dice, con más realismo, Hundert (*Op. cit.* Página 7).

³⁹⁴ John Locke, *Political Writings, edited and with an Introduction by David Wootton*. New York: Mentor, 1993. Página 452.

³⁹⁵ Tully, *Op. cit.* Página 138.

relación laboral de patrón-siervo –solo posible tras la invención del dinero– comporta en la forma en la que es enunciada por Locke la disolución de cualquier límite para la adquisición, acumulación y retención de la propiedad, pues no se plantea el problema de la plusvalía que genera el trabajo.

En consecuencia, Tully se congratula por su inapelable victoria, por haber dejado en evidencia la equivocación, propia de un aprendiz y no de un experto, en la que incurre Macpherson. Mientras tanto, silenciosamente, deja pasar por alto el verdadero *punto doliente*. Ya sea mediante el trabajo de un obrero asalariado o mediante el laboreo de un siervo que se concierta por un precio con un amo; y ya sea que lo que el operario enajena sea su trabajo o solo el *servicio* y el *resultado* de su trabajo, hay un aspecto decisivo que permanece inalterado: la adquisición y retención de la propiedad queda, para Locke, radicalmente desligada de todo límite y de toda proporción respecto del propio sujeto y respecto del bien del conjunto. Y una propiedad potencialmente ilimitada es el principal de los rasgos distintivos de la propiedad capitalista.

El paso al estado de sociedad civil

Lo que hasta aquí ha expuesto Locke es la forma de adquisición originaria, en el estado de naturaleza, de la propiedad de las cosas que producen alimentación y abrigo, lo que incluye los frutos y la tierra. Como ha quedado expuesto en el epígrafe precedente, no deja de ser un mero postulado, pues poco después, cuando se propone justificar la transición del estado de libertad radical natural al del gobierno civil, Locke observa que, aunque no se pueda cuestionar la propiedad originaria de cada hombre sobre su propio cuerpo y sobre sus apropiaciones lícitas, sin embargo, el disfrute de ese derecho de propiedad

es muy incierto y está constantemente expuesto a la invasión de otros; pues todos son reyes tanto como él lo es, cada hombre es su igual, y como en su mayoría no observan con rigor la equidad y la justicia, el disfrute de la propiedad que tiene en este estado es muy inseguro, muy incierto³⁹⁶.

Por lo tanto, para Locke el tránsito del estado de naturaleza, no se justifica solo por una postulada creciente escasez de los bienes, sino también por la inseguridad de la propia vida³⁹⁷.

En el *Segundo tratado* (§ 120), Locke explica que cuando, hipotéticamente, un hombre se incorpora a una *mancomunidad* (*commonwealth*), por ese mismo acto anexiona y somete a la ley y dictado de la comunidad todas las posesiones que tenía o que pueda adquirir en el futuro. Sería una contradicción flagrante querer entrar en sociedad, dice, para asegurar y regular la propiedad y pretender, sin embargo, que sus particulares posesiones (que la sociedad asegura sometiéndolas a su regulación) fueran a quedar fuera de la jurisdicción de *ese gobierno* del que el propietario mismo ha aceptado ser súbdito³⁹⁸.

³⁹⁶ John Locke, *Op. cit.* página 154.

³⁹⁷ Contra lo que apunta Waterman (*Political Economy and Christian Theology Since the Enlightenment. Essays in Intellectual History*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2004. Pág. 165).

³⁹⁸ John Locke, *loc. cit.* página 153.

El acto por el que un hombre une su persona, *que antes era libre*, a una forma de construcción política, es uno y el mismo acto por el que vincula sus posesiones, que previamente eran libres, a esa misma comunidad política. «Ambas, persona y posesiones, se convierten en sujetos al gobierno y al dominio de esa mancomunidad» y a partir de ese momento, cualquier transacción o transmisión de la propiedad, por la vía que sea, se realiza bajo la condición de que se sitúa bajo el dominio del gobierno civil, «bajo cuya jurisdicción se halla, del mismo modo que cualquier otro súbdito»³⁹⁹

Tully lleva la argumentación de Locke a sus últimas y paradójicas consecuencias –«a fortiori»– y explicita que la sumisión de la propia persona y de todas sus pertenencias anteriores bajo el dominio y la dirección de la comunidad política en orden a asegurar la posesión de ambas conlleva necesariamente que, para *preservar* esa propiedad debe *renunciar* a ella en favor de la comunidad política.⁴⁰⁰ Paradójicamente, el trabajo había permitido la apropiación de parte de lo común y la lógica de la preservación de lo privado obliga al individuo a revertir sus posesiones privativas a la común propiedad de la comunidad⁴⁰¹.

Una vez integrados en la comunidad, la persona y sus bienes quedan bajo la regulación de la ley civil o ley humana positiva, sin que eso signifique *a priori* una entrega a la arbitrariedad o al despotismo, «pues esa legislación está vinculada, en todos sus estatutos, por la ley natural»⁴⁰², afirma Waterman evocando a Richard Hooker, a quien Locke tiene por gran autoridad. De hecho, en el capítulo 5 de los *Dos tratados*, Locke se propone ofrecer un modelo normativo que guíe a las sociedades en la aplicación prudencial del principio de razón o de derecho natural que debe guiar esa ley y dominio, que no es otro que dar a cada uno el producto de su honesta industria⁴⁰³. Peregrino propósito de influir *a posteriori* sobre una realidad hipotética que ya había debido de suceder en los albores de la historia.

Para Locke, el uso de la razón que Dios ha concedido a los hombres constituye el nexo que permite insertar dentro de la ley natural la apropiación de parte de lo que originariamente era común. Para él, Dios otorgó el dominio de toda la tierra al conjunto de todos los hombres, pero también les otorgó juntamente la razón. La razón se erigía en regla próxima para hacer posible el uso de la donación de la tierra, para traducirla en concreto. La medida con la que la razón debe concretar esa disponibilidad general es el discernimiento de cuál sea el tipo de uso que reportará un más eficiente desarrollo de la vida y su mayor conveniencia: «La tierra y todo cuanto contiene es concedida a los hombres para el sustento y la comodidad de su ser»⁴⁰⁴.

Locke distingue entre necesidades y comodidades (*conveniencies*) de la vida en una entrada de su diario del 8 de febrero de 1677: «Estamos en una propiedad, cuyas necesidades requieren un suministro constante de carne, bebida, ropa y defensa contra el clima; y nuestras comodidades reclaman mucho más». Al formular un derecho que

³⁹⁹ John Locke, *Op. cit.* página 153.

⁴⁰⁰ James Tully, *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*. New York: Cambridge University Press, 1980. Página 164: «All the possessions a man has in the state of nature, or shall acquire in his commonwealth, become the possessions of the community» (Cursivas mías).

⁴⁰¹ A.M.C. Waterman, *Political Economy and Christian Theology Since the Enlightenment. Essays in Intellectual History*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2004. Página 165.

⁴⁰² A.M.C. Waterman, *Op. cit.* páginas 165-166.

⁴⁰³ James Tully, *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*. New York: Cambridge University Press, 1980. Página 167.

⁴⁰⁴ John Locke, *op. cit.* página 111.

integra ambos extremos al mismo tiempo (lo necesario y lo conveniente) Locke cree haber sorteado el obstáculo que gravitaba todavía sobre Grocio y sobre Pufendorf. Ellos no habían sido capaces de otorgar firmeza natural al derecho de propiedad porque, según sus postulados, cuando los bienes apropiados dejaban de estar en uso inmediato recaían de nuevo en lo común⁴⁰⁵.

Se ve que, para el filósofo inglés, la donación de todas las cosas en común a los hombres no tiene otro significado que la inespecificación por parte de Dios de la necesaria distribución subsiguiente que los hombres, mediante el uso de la razón, deben realizar entre ellos. Y la razón, advirtiendo que el sentido de esa donación no es otro que subvenir a las necesidades y *conveniencias* de cada hombre, encuentra que el principio de la propiedad de cada uno sobre su propia persona y sobre su trabajo se erigen en punto firme para la distribución. Allá donde el trabajo de un hombre se mezcla con las cosas comunes la propiedad del trabajo contagia a la porción de lo común que la sufre y la transforma en bien privativo.

Es decisivo entonces entender qué significa para Locke la propiedad. La propiedad radical y originaria que el filósofo identifica es la que tiene el hombre sobre su persona. Pero eso implica necesariamente que la persona no coincide con el hombre para él. En el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke explica que por persona entiende un término forense, legal, que sirve para imputar las acciones y su mérito:

Tomo la palabra *persona* como el nombre para designar el *sí mismo*. Dondequiera que un hombre encuentre aquello que él llama su *sí mismo*, otro puede decir que se trata de la misma persona. Es un término forense que imputa las acciones y su mérito; pertenece, pues, tan solo a los agentes inteligentes que sean capaces de una ley y de ser felices y desgraciados⁴⁰⁶.

El mismo Locke admite lo confuso y aun seguramente contradictorio de su concepción de la persona. A ese centro permanente de imputación que llama persona no le repugnaría absolutamente unirse, en distintos momentos, a diferentes cuerpos, constituyendo, junto a esos diferentes cuerpos, «un solo hombre durante ese tiempo»⁴⁰⁷. Esa pasmosa idea se condice mal con un empirismo riguroso y manifiesta una visión del mundo y del hombre dualista (el alma humana es una sustancia inmaterial independiente de toda materia e indiferente a toda materia) propia del racionalismo filosófico de la época.

Persona, por lo tanto, es un término forense que designa a los agentes inteligentes capaces de una ley, lo que para Locke significa racionales. Por lo tanto, el ser humano no nace persona, y no llega a constituirse en una más que cuando alcanza el pleno

⁴⁰⁵ James Tully, *op. cit.* página 104.

⁴⁰⁶ John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004. Páginas 330-331.

⁴⁰⁷ «Pero, vista la obscuridad que hay en el asunto, y tomando el alma del hombre (según comúnmente lo hacemos ahora) por una substancia inmaterial, independiente de toda materia e igualmente indiferente a toda ella, no puede haber ningún absurdo, en cuanto a la naturaleza de las cosas, en la suposición de que la misma alma pueda estar unida en diferentes tiempos a diferentes cuerpos, y con ellos formar un solo hombre durante ese tiempo, del mismo modo que suponemos que una parte que fue ayer del cuerpo de una oveja pueda ser mañana una parte del cuerpo de un hombre, y ser, en esa unión, una parte vital de Melibeo mismo, al igual que antes fue una parte vital de su carnero» (John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004. Página 332).

ejercicio de la razón⁴⁰⁸. La persona es *dueña* de sus actos en la medida en que es consciente de haberlos realizado, de ser su autora⁴⁰⁹.

La teoría de Locke sobre la persona como dueña (*owner*) de sus actos es el fundamento de su postulado capital en torno a la propiedad del hombre sobre su persona y sobre su trabajo. La persona es dueña de sus acciones y en Locke el *trabajo* del hombre equivale a sus acciones conscientes: «La labor de su cuerpo y el trabajo de sus manos, podemos decir, son propiamente suyos»⁴¹⁰, propiedad suya. Su persona y sus acciones o trabajo sí, aunque su cuerpo no, pues pertenece a Dios. Este desarrollo nos permite comprender que la idea que Locke se forma de la propiedad no se ciñe a una institución jurídica: «Al denominar propiedad a la acción humana y colocarla en la raíz de su teoría, Locke indica que quiere que su concepto de propiedad individual tenga el contenido más amplio posible»⁴¹¹.

Para Locke, si decimos que algo es propiedad de alguien solo queremos afirmar que es suyo. «Cualquier cosa que, en cualquier sentido, es de uno es su propiedad», comenta Tully, que explica, citando a Olivecrona, que ese es el uso convencional de la palabra en el siglo XVII, al menos en el mundo anglosajón: «La palabra 'propiedad' se corresponde con el latín 'suum'»⁴¹². La radical ambigüedad de la propiedad así entendida permite que sea utilizada para justificar «grados de control sobre la cosa» muy dispares, al igual que sucede con el latín *suum*⁴¹³. Esa imprecisión de la atribución de un derecho particular sobre una cosa es habitual en todos los autores previos que han tratado sobre el dominio. Vaguedad que habla de la dificultad de identificar esta realidad con una particular y concreta institución jurídica. Los autores suelen recurrir a perífrasis o a términos compuestos para referirse a un modo particular de ejercer la propiedad o dominio. Así, Grocio y Pufendorf suelen hablar de “propiedad completa” o “plena” para mencionar el derecho a enajenar una cosa mientras que Locke apela a la diferencia entre tener meramente un dominio sobre una cosa (*uti y frui*) y tener la plena propiedad del dueño⁴¹⁴. De modo que, en la mente de Locke el solo derecho al uso sobre la cosa, carente de la posesión es también una clase de propiedad sobre la cosa⁴¹⁵.

Coincide Locke con Suárez, Grocio y Pufendorf en afirmar que la vida de un hombre es suya en cuanto al uso y no en cuanto a la posibilidad de enajenarla, por lo que tiene sobre su vida una propiedad inalienable de *uso*. Locke se separa de Suárez, Grocio y Pufendorf cuando considera la propiedad del hombre sobre su libertad, pues piensa, contra aquéllos, que también es un derecho inalienable. Para Francisco Suarez, «Aunque la naturaleza le concedió [al hombre] su libertad y dominio sobre sí mismo, sin embargo, no prohibió absolutamente que pudiera renunciar a ellos. Así, principalmente, por lo

⁴⁰⁸ Tully, *Op. cit.* Página 106.

⁴⁰⁹ Tully, *Op. cit.* página 108.

⁴¹⁰ John Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven: Yale University Press, 2003. § 25, Página 111.

⁴¹¹ Tully, *Op. cit.* Página 111.

⁴¹² Tully, *Op. cit.* Página 112.

⁴¹³ Cfr. *Supra*. Capítulo sobre el Antiguo Testamento.

⁴¹⁴ Tully, *Op. cit.* Página 112.

⁴¹⁵ «However, the Latin terms *proprietas* and *dominium* have a more restricted range of uses than the English term 'property', used to signify anything that is one's own, adopted by Locke, and so prevalent in the seventeenth century» (Tully, *Op. cit.* Página 113).

mismo que el hombre es el dueño de su propia libertad, puede venderla o enajenarla»⁴¹⁶.

Admitida esa vaguedad de sentidos de la propiedad, el rasgo que formalmente delata para Locke la presencia de un derecho de propiedad es que se reconozca que algo no pueda ser arrebatado a un hombre sin su consentimiento⁴¹⁷: «pues verdaderamente no tengo ninguna propiedad sobre aquello sobre lo que otro legítimamente puede quitarme cuando le plazca, contra mi voluntad»⁴¹⁸.

En última instancia, Locke extiende tanto su concepto de propiedad que la hace sinónima de derecho, de manera que, si injusticia es la violación de un derecho, igualmente se puede decir que «donde no existe la propiedad no hay injusticia»:

es una proposición tan cierta como cualquier demostración que se encuentre en Euclides; porque, como la idea de propiedad es la de un derecho a algo, y como la idea a la que damos el nombre de injusticia es la invasión o la violación de ese derecho, resulta evidente que una vez establecidas esas ideas, y una vez anexados a ellas esos nombres, podré saber que esa proposición es verdadera con la misma certidumbre con que sé que un triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos⁴¹⁹.

En cualquier caso, no deja de tener razón Macpherson cuando observa que Locke, en distintas ocasiones, saca partido de la equivocidad de su definición⁴²⁰ y en algunos contextos usa de su justificación general para aplicarla extemporáneamente a una defensa de la propiedad en términos que, propiamente, se refieren solo al instituto jurídico del dominio sobre las cosas⁴²¹.

Para Locke el derecho a la preservación de la propia vida es un dictado básico del derecho natural que se deriva de su Teología. Dado que, según el principio más arraigado de su teoría, el derecho del autor sobre su obra le confiere un derecho (propiedad) sobre ella, la creación entera, por ser obra de Dios, es propiedad suya. Por lo tanto, el ser humano, como ser racional, comprende que, frente al derecho de Dios a preservar su obra, en el propio hombre surge la obligación de respetar ese derecho. Por lo tanto, el derecho a la preservación de la propia vida no es otra cosa que la inclinación

⁴¹⁶ «Quamvis natura dederit libertatem et dominium eius, non tamen absolute prohibuisse ne auferri possit. Nam imprimis eo ipso quod homo est dominus suae libertatis, potest eam vendere seu alienare» (F. Suárez, *De legibus ac Deo legislatore* II, 14, 18, vol. IV, 36). Grocio (1.1.5) y Pufendorf (1.1.20) también consideran que se trata de un derecho enajenable.

⁴¹⁷ John Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven: Yale University Press, 2003. § 25, Página 186.

⁴¹⁸ John Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven: Yale University Press, 2003. § 25, Página 162.

⁴¹⁹ John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005. Página 548.

⁴²⁰ «El concepto de *dominium* (aproximadamente traducible como 'propiedad', aunque frecuentemente usado como término intercambiable con *jus*) [...] Por lo que hace a Locke, el concepto de 'propiedad' [significa] 'cualquier tipo de derecho cuya naturaleza implica que no pueda ser quitado sin el consentimiento de un hombre'» (A.M.C. Waterman, *Political Economy and Christian Theology Since the Enlightenment. Essays in Intellectual History*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2004. Página 166).

⁴²¹ C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. From Hobbes to Locke*. Oxford-New York: Oxford University Press, 1990. Página 198.

racional a guardar el derecho de autor de Dios sobre el hombre⁴²². No parece que Locke advierta que ese principio, llevado a las últimas consecuencias, comporte un límite –un techo– infranqueable a la posibilidad que tiene el hombre de poner la creación a su propio servicio. Esa dominación podrá ser legítima siempre que respete el derecho de autor del creador sobre cada una de las criaturas, siempre que sea conforme con la *intentio* original del autor sobre su creación. Toda una filosofía social del límite se abre con esta argumentación. Una vía que el mundo occidental prefirió no recorrer.

El otro postulado básico de la teoría del derecho natural a la propiedad de los hombres es el de que todo hombre tiene la propiedad de su propia persona. Eso no implica la propiedad de disposición, pues la vida humana es obra de Dios y en cuanto a la disposición es propiedad divina. A pesar de ello, según Locke, como el hombre tiene decisión sobre sus actos, lo que él llama conocimiento intencional sobre ellos, eso le erige también en autor, por lo que adquiere la condición de propietario de esa ficción forense que él llama persona. Una propiedad subordinada sobre un mismo objeto que ya es propiedad radical de Dios.

La invención del dinero quiebra toda medida

Como se ha visto, la exposición que Locke hace de los principios que legitiman naturalmente la propiedad conllevaba la conclusión de una doble limitación para el derecho de propiedad sobre las cosas: la del propio trabajo y la de la capacidad de uso y consumo. Solo se adquiere derecho sobre aquellas cosas que se mezclan con el propio trabajo y de que solo se conserva la propiedad sobre aquellas cosas que pueden llegar a aprovecharse. Como ha quedado expuesto, Locke, sin embargo, ya amplía este límite para dar cabida dentro de él no solo a lo que efectivamente se llega a consumir para las propias necesidades vitales sino también a aquello que concurre a la conveniencia y disfrute y por esa vía legitima también la propiedad sobre bienes que no son inmediatamente usados o consumidos. A pesar de esa ampliación de los límites de la legitimación de la propiedad originaria, esas conclusiones provisionales deslegitiman la acumulación sin tasa. Pero el filósofo inglés no detiene ahí su razonamiento:

[El principio de que] cada hombre debería tener tanto como pueda usar seguiría todavía en vigor en el mundo, sin ninguna limitación para nadie (ya que hay suficiente terreno en el mundo como para abastecer al doble de los habitantes), de no haber sido porque la invención del dinero y el tácito acuerdo de los hombres para otorgarle valor, introdujeron (por consentimiento) las posesiones más grandes y el derecho sobre ellas⁴²³.

Locke declara ya, de forma explícita, que su teoría de una propiedad limitada era tan solo una etapa dentro de un razonamiento más amplio. Una fase que era necesaria para alcanzar la definitiva formulación del derecho de propiedad, pero que *ya no está* [más que hipotéticamente y de forma residual, como se verá] *en vigor en el mundo*. Hubiera podido seguir en vigor, pero como ya no está vigente, esa norma queda reducida ahora, de facto, a puro postulado teórico. La razón de que esa regla primitiva no siga siendo efectiva no estriba en que ya no exista suficiente terreno como para satisfacer las

⁴²² Cfr. Un extenso desarrollo de esta idea en James Tully, *Loc. cit.* Páginas 38-63.

⁴²³ John Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven: Yale University Press, 2003. § 36, página 115.

necesidades de todos los hombres –circunstancia que, de haberse producido, hubiera supuesto un agravamiento de las condiciones y de los límites de la propiedad, pero no la superación de aquellos límites–, sino solo en que los hombres han inventado el dinero. El dinero virtualmente acaba con las *res nullius* accesibles para el uso y apropiación de cualquiera y convierte en insignificante e irrelevante el límite originario de la adquisición por el propio esfuerzo físico y la conservación de solo lo que se pueda llegar a usar por uno mismo.

Locke emprende una curiosa argumentación para, habiendo partido de la vigorosa afirmación de la *comunalidad* universal de los bienes, de la apropiación por el propio trabajo y de la propiedad limitada, llegar a la legitimación de la propiedad desligada de la accesión mediante el propio trabajo y carente de cualquier límite cuantitativo.

Para Locke, el dinero convertido en capital acaba con la prohibición de la acumulación de bienes que lleguen a echarse a perder por no ser usados o consumidos. Ni el oro ni la plata se pudren. Sin embargo, el *milagro* de acabar con el límite impuesto a la propiedad de ceñirse a la cantidad que no se eche a perder por no ser usada o consumida, no es la mera introducción del oro. Ese límite solo queda abrogado por un hipotético *consentimiento tácito universal* que, sin que quede claro con qué legitimidad, en el mismo acto de aprobar la existencia del dinero abroga la prohibición de acumular más allá de lo usable:

Dado que el oro y la plata, siendo de escasa utilidad para la vida del hombre en orden a la alimentación, el vestido, y el transporte, obtienen su valor únicamente por el consentimiento de los hombres (de lo cual la mano de obra constituye, en gran parte, la medida) [*por lo que*] es evidente que los hombres han convenido [*que es lícito que se reparta la propiedad de*] la tierra de forma desproporcionada y desigual. Esto ha sucedido porque, mediante un consentimiento tácito y voluntario, han encontrado el modo en que un hombre pueda legítimamente poseer más tierra de aquella cantidad de la que él mismo puede aprovechar su producción: al recibir, a cambio de ese excedente, oro y plata, cuyo acopio no causa daño a nadie, y resultando que esos metales ni se descomponen ni se envilecen en manos de su poseedor. Los hombres han hecho posible este desigual reparto de la posesión privada de las cosas dentro de los límites de la sociedad y sin pacto alguno. Por el solo mero hecho de otorgar valor al oro y a la plata y por aceptar tácitamente el uso del dinero⁴²⁴.

Para Locke, hasta la invención del dinero, vinculaban universalmente los límites naturales a la apropiación y a la conservación de propiedad. El tácito acuerdo –sin pacto expreso– de los hombres en otorgar valor y aceptar el uso del dinero como símbolo de los excedentes no aprovechados por los poseedores significó el desligamiento de toda medida y proporción entre las capacidades del propietario y sus propiedades. Aceptando el dinero los hombres se avienen al hecho de que la propiedad se reparta de forma *desproporcionada y desigual*. No parece inquietar a Locke que el fundamento que legitima la abrogación (teóricamente parcial) de los primeros postulados de su derecho natural descansa en el aire, pues según su explicación lo que el dinero significa es originariamente el valor de los excedentes que –según el derecho natural que él postula

⁴²⁴ John Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven: Yale University Press, 2003. § 50, página 121.

y que supuestamente estaba vigente en aquellas épocas previas al tácito y voluntario consentimiento en torno al dinero— el propietario no estaba legitimado para conservar y hubiera debido revertir al común como *res nullius*. Tampoco se molesta en explicar la cuestión de hecho de cómo pudo llegarse a la situación de acumulación de posesiones excesivas respecto de las necesidades, conveniencia y capacidad de consumo. Previamente (§ 37), nos había explicado que originariamente el ser humano carecía del deseo de acumular más de lo necesario, apetito que solo se inoculó en el hombre, precisamente, con la introducción del dinero.

Añade Locke que este tácito consentimiento en la desigualdad brota de un consentimiento diferente y previo al que causa que los hombres renuncien al *estado de naturaleza* y entren en el de *gobierno civil*, en *sociedad*. El filósofo pasa por alto que el objeto de ese consentimiento más que una mera desigualdad cuantitativa es la total renuncia a cualquier tipo de proporción. Así, uno de los rasgos de toda sociedad es que los gobiernos, mediante las leyes, regulan el derecho de la propiedad y las constituciones fijan la posesión de la tierra. En la mente de Locke, esos gobiernos y esas constituciones no hacen más que ordenar *a posteriori* un dato cuya existencia y sustancia es anterior a ellos, natural⁴²⁵.

Macpherson⁴²⁶ explica que, en realidad, a Locke no le interesa la acumulación pasiva de capitales. Lo que tiene en mente es, en tanto que mercantilista, favorecer la acumulación de oro «no como un fin en sí mismo sino porque aceleraba e incrementaba el comercio». Él deseaba impulsar el comercio y, para ese fin, la mera acumulación de dinero sin que se convierta en capital en lugar de favorecer el comercio, lo frena⁴²⁷. Mientras la mera legitimación del exceso conduciría a una desigualdad en forma de un cierto acaparamiento, la legitimación en vistas a acelerar e incrementar el intercambio en el mercado —como un fin— va mucho más allá: aboca necesariamente a la abolición de todo sentido de proporción, de todo límite. El mero acumulador que no convierte su dinero en capital puede buscar seguridad o mayores deleites *concretamente experimentables*: imagina y desea cosas. El acumulador por excelencia es el que busca incrementar sin límites su capital: aunque esa acumulación pueda ofrecerle la posibilidad de mayores disfrutes concretos, esos no constituyen el motor de la inclinación a acumular, sino el abstracto e indefinido ganar *siempre* más dinero. Desea un poder adquisitivo creciente que no es capaz de imaginar. Ese es el auténtico incentivo del mercado. Así lo expresa Locke en el § 49 del segundo de los tratados:

¿Por qué habría de valorar un hombre diez mil o cien mil acres (cuatro mil o cuarenta mil hectáreas) de excelente terreno, ya cultivado y bien provisto de ganado en el interior de América donde no tiene la expectativa de comerciar con otras partes del mundo para obtener *dinero* por la venta de esos productos?⁴²⁸

⁴²⁵ John Locke, *Two Treatises*, op. cit. *Ibidem*.

⁴²⁶ Para explicar de qué modo se opera en Locke el paso, todavía dentro del estado de naturaleza, de una apropiación estrictamente limitada a una carente de todo límite, tomo como referencia el análisis de Macpherson.

⁴²⁷ C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. From Hobbes to Locke*. Oxford-New York: Oxford University Press, 1990. Páginas 204-205.

⁴²⁸ John Locke, *Two Treatises*, op. cit. Página 121.

Locke concluye que a ese hombre no le valdría la pena acometer el cerramiento de los terrenos más allá de la parte que le permitiera satisfacer «las conveniencias de la vida» y renunciaría a todo lo demás, dejando que las partes que no podía aprovechar se reintegraran en «la salvaje comunalidad de la naturaleza». El incentivo del deseo de la acumulación sin ninguna otra regla que no sea de la propia idea de acrecentamiento del dinero (es decir el dinero en tanto que capital potencialmente infinito y no mero valor de cambio de cosas concretas) es el verdadero estímulo del mercado. Esa es la verdadera razón que opera en Locke para postular la abolición de los límites originarios de la propiedad y no la mera legitimación de algunos excesos respecto de la subsistencia o de unas moderadas comodidades⁴²⁹. El fin último del razonamiento de Locke sobre la propiedad consiste, pues, en legitimar y estimular la inclinación a acumular cuanto más capital mejor, incremento que, necesariamente, está desvinculado de todo límite intrínseco:

El fin principal del comercio es la riqueza y el poder, que se engendran mutuamente. Las riquezas consisten en la abundancia de bienes muebles, que pueden dar ganancia en el extranjero y no son para el consumo doméstico, especialmente son una gran cantidad de oro y de plata. El poder consiste en [dominar sobre] un gran número de hombres y tener la capacidad de mantenerlos. El comercio conduce a [incrementar] tanto la riqueza como el poder, incrementando el capital y la gente, y ellos se incrementan mutuamente⁴³⁰.

En pura teoría, la introducción del dinero no abroga radicalmente los límites naturales originarios de la propiedad. Una vez impuesta la economía monetarizada, para Locke siguen estando vigentes los límites que prohíben que los bienes poseídos en propiedad se dejen perder antes de ser consumidos. Lo que ocurre es que el dinero ofrece un medio para evitar esa corrupción de los excedentes mediante su intercambio por moneda, que no se pudre ni corrompe. Pero, y esa es la clave, ese medio no tiene una eficacia automática.

Si el propietario no oferta esos excedentes en el mercado no puede operar la transmutación que los haga pasar de ser una propiedad caduca corruptible a ser una perenne e incorruptible. Con ello vuelve a quedar en evidencia que el fin que se propone Locke es introducir cada vez más combustible en el motor del comercio. Quienes no entren decididamente en el dispositivo y en la mentalidad del mercado y produzcan con la idea puesta en convertir los excedentes en capital, son castigados con la vigencia de los mucho más estrictos límites originarios de la apropiación legítima. En otras palabras: los únicos que pueden eludir el mandato de *no dejarás que tus excedentes se pudran sin consumirlos porque revertirán al común* son quienes transforman esos excedentes, sistemática y diligentemente, en capital.

No solo se trata de un mecanismo para sortear unos límites severos que gravitan sobre el resto de los mortales, sino que, principalmente, se trata de adoptar una específica y

⁴²⁹ E. J. Hundert, «The Making of *Homo Faber*: John Locke between Ideology and History». *Journal of the History of Ideas*, Vol. 33, No. 1 (Jan.-Mar. 1972), pp. 3-22.

⁴³⁰ John Locke, manuscrito de unas notas sobre el comercio, en Bodleian Library, c. 30, f. 18 (Citado en C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. From Hobbes to Locke*. Oxford-New York: Oxford University Press, 1990. Página 207).

novedosa mentalidad y un ethos que hacen *ver e interpretar* el mundo en unos términos radicalmente diferentes a los de la primitiva economía de subsistencia.

En la doctrina de Locke, este paso de los límites primigenios universales a la excepción generalizable, que desliga de todo límite a la acumulación de capital sucede ya dentro del estado de naturaleza (antes de entrar en sociedad, dice). El paso del intercambio de trueque de proximidad al intercambio de los mercados lejanos, para Locke se inscribe en el estado de naturaleza y es, por tanto, un desarrollo natural. Este punto resulta crucial para análisis posteriores, porque en el pensamiento lockeano, tanto la propiedad limitada primitiva, como también la ilimitada, generada por la invención del dinero, son derechos naturales que no derivan su vigencia ni de la sociedad ni del estado, sino de la propia naturaleza humana, previamente a cualquier forma de ordenación política⁴³¹. Esta particular concepción de la naturalidad de la propiedad tuvo una posteridad asombrosamente prolífica e insospechada.

Como se ha expuesto más arriba, es precisamente la dificultad de hacer respetar esos derechos naturales a la propiedad y a la vida una de las principales razones que, en Locke, empujan a los humanos a consentir en reunirse en sociedad y abandonar el estado de naturaleza. Pero que la sociedad sea el modo de preservar esos derechos naturales que carecían de un correlativo modo de hacerse respetar, no puede hacer olvidar que, para Locke, esos derechos lo único que obtienen de la sociedad y del gobierno civil es mayor seguridad. No se derivan de ellos.

Una vez explicado cómo, mediante el dinero, Locke elude para la propiedad el límite que prohíbe la pudrición o el mero desperdicio de los excedentes, falta comprender cómo se sortea el límite que impide apropiarse de lo que compromete el suministro de los demás y el que limita la apropiación exclusivamente a lo que el adquirente haya trabajado físicamente.

En las dos primeras ediciones de los *Dos tratados*, Locke no se tomó la molestia de desarrollar un argumento específico para la suspensión de la obligación de dejar para el sustento de los demás tanto como les fuera necesario, dejando entender que, para él, esa obligación también decaía a resultas de la introducción del dinero. En la tercera edición, sin embargo, insertó una amplia explicitación de su pensamiento al respecto⁴³²:

A lo cual, permítaseme añadir, que el que se apropia tierra para sí mismo mediante su trabajo, no disminuye, sino que aumenta el abastecimiento común de la humanidad, pues las provisiones para el sustento de la vida humana producidas por un acre de terreno vallado y cultivado son (para entendernos) diez veces mayores que las que ofrece un acre de tierra de igual calidad que queda inculta para el común. Y, por lo tanto, del que cerca la tierra y obtiene una mayor abundancia de beneficios para la vida de diez acres que las que hubiera obtenido de cien abandonadas a la naturaleza puede decirse con verdad que ha aportado noventa acres a la humanidad, ya que su trabajo ahora le proporciona provisiones de diez acres que equivaldrían al producto de cien acres dejados en lo común. Aquí he hecho una estimación muy por lo bajo del producto de una

⁴³¹ John Locke, *Two Treatises*, *Op. cit.* Página 121.

⁴³² C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. From Hobbes to Locke*. Oxford-New York: Oxford University Press, 1990. Página 212.

tierra mejorada, al decir que su productividad es de diez a uno, cuando en realidad está mucho más cerca de cien a uno⁴³³.

Locke pone un ejemplo gráfico de cómo la explotación, en lugar de mermar el común, lo multiplica: en cuanto a alimentación, habitación y vestimenta, es más ventajoso ser un jornalero en Inglaterra que un rey en un vasto y naturalmente opulento reino sin cultivar⁴³⁴. De nuevo, nuestro filósofo ni siquiera considera necesario explicar de qué manera revierte esa multiplicada abundancia en beneficio del común. Para él es obvio que, al ponerse en circulación comercial todos los excedentes, esa operación estimula el mercado que, espontáneamente, genera oportunidades –a través del empleo asalariado– de obtención de dinero, lo que multiplica, a su vez, los deseos y las necesidades. Al mismo tiempo, ese mercado provee de una oferta creciente de bienes y servicios que se presentan como la satisfacción de esas nuevas necesidades. El lockeano jornalero inglés bate indiscutiblemente al rey de la selva ante todo en el terreno de las necesidades y de los deseos. Locke se anticipa en un cuarto de siglo a Bernard Mandeville al identificar el beneficio del bien común con la búsqueda egoísta del beneficio particular⁴³⁵.

La posteridad de la doctrina lockeana

La doctrina de Locke sobre la propiedad es compleja y, en última instancia, contradictoria. El filósofo inglés tiene en mente la refutación de un concepto despótico de la propiedad, pero exageradamente vinculado a la estabilidad, como es el que propugnaba Robert Filmer. En realidad, su argumentación está dirigida a un concepto no menos despótico y egoísta, luego el factor determinante en su pensamiento económico es facilitar el dinamismo, la agilidad, la facilidad de los intercambios en el mercado. Si perdemos de vista esta intención mercantilista que mueve a Locke, nos vemos atrapados por una maraña de premisas y de conclusiones inconexas e irreconciliables entre sí.

Locke comienza su argumento reconociendo la comunalidad radical de todos los bienes creados. No se ve cómo esa comunalidad sustancial sea compatible con el principio de propiedad de la propia persona y del propio trabajo, lo que pone de manifiesto un principio radicalmente antagónico al comunal. En cualquier caso, admitir esos dos postulados significa delimitar un escenario radicalmente inestable, pues operan en direcciones contrapuestas. El trabajo, por su naturaleza íntima, está destinado a contagiar a los bienes comunales su privacidad. El trabajo humano tiene como horizonte sustraer de lo común aquello sobre lo que recae. Locke establece un límite inicial doble, puramente hipotético: el hombre, mediante su trabajo, solo se apropia de tanta porción de lo común como pueda efectivamente aprovechar en la satisfacción de sus necesidades y siempre que deje para los demás suficientes cosas en lo común para que ellos, con su respectivo trabajo, vayan igualmente mermándolo. Se prohíbe así el acopio, la acumulación desvinculada de las necesidades y el acaparamiento que excluye a los demás en la satisfacción de las suyas. Pero acto seguido, y sin salir todavía del estado de naturaleza, Locke afirma dos nuevos postulados que vienen a hacer nulos los límites

⁴³³ John Locke, *Two Treatises*, *Op. cit.* § 38, página 116.

⁴³⁴ John Locke, *Two Treatises*, *Op. cit.* § 41, páginas 117-118.

⁴³⁵ Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, 2 vols. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F.B. Kaye (Indianapolis: Liberty Fund, 1988).

anteriores. Supone Locke que antes de la introducción en el estado de sociedad civil los hombres inventaron el dinero y el dinero hizo posible, entre otras cosas, que la propiedad de un individuo sobre su trabajo pudiera enajenarse.

El dinero convierte en pura retórica el límite a la acumulación, puesto que aquél se concretaba en que el sobrante de la producción que fuera a echarse a perder por no ser consumido por el propietario revertía automáticamente al común y quedaba a disposición de cualquiera. Ahora los excedentes del consumo se pueden vender y convertir así en dinero, que puede acumularse sin miedo a su pudrición y sin que planee sobre esos sobrantes la amenaza del decaimiento de la propiedad privada y la reversión a la comunidad. La posibilidad de enajenar el trabajo o el fruto del trabajo a cambio de dinero también desfigura por completo la fundamentación originaria de la apropiación como proyección del carácter privativo de la labor humana sobre las cosas comunes en las que se concreta. El dinero introduce la posibilidad del trabajo realizado por persona interpuesta, es decir, disocia el trabajo material del trabajo formal. El propietario que puede pagar a otros para que trabajen por él adquiere el fruto del esfuerzo material de los operarios.

Pero la complejidad del pensamiento lockeano no estriba simplemente en el juego de espejos mediante los cuales una vez que las premisas que ha sentado han cumplido con su papel dignificador van siendo desactivadas por los siguientes desarrollos de su argumentación. Locke no solo busca facilitar la libre circulación de trabajadores y de capitales. También tiene muy presente –no menos que Hobbes– que todo su esquema es muy frágil y necesita ser apuntalado políticamente. Su gran preocupación por la seguridad, por consolidar todo su sistema de derechos de propiedad, lleva a Locke a someter la propiedad que ha diseñado dentro del estado de naturaleza a la sociedad civil. Sabe que hacer eso significa la renuncia al derecho natural a la propiedad privada dentro de la sociedad política⁴³⁶.

Quizás, más que una suma de contradicciones, que también lo es, lo que encierra el pensamiento de Locke sobre la propiedad es una profunda paradoja. Quiere evitar el absolutismo patriarcal y recuperar el derecho de todos los hombres al común de las cosas creadas, pero al mismo tiempo desea legitimar el progreso de la economía de mercado, en incremento de riqueza y la acumulación de capital, que considera motor de la mejora de la sociedad. Consciente de la fragilidad de todo ese edificio de los derechos naturales sin un mecanismo que los haga efectivos, Locke concluye en la necesidad, convenida tácitamente, de entrar en un estado de gobierno civil, pero ese tránsito, que de suyo no es capaz de generar ni de fundar derecho, es capaz de transformarlo. Lo transforma hasta tal punto que, de hecho, se erige en un nuevo comienzo para la propiedad: para preservar los derechos naturales, el ciudadano debe deponer a favor de la sociedad civil sus derechos de propiedad y esperar que la sociedad le otorgue unos nuevos derechos fundados sobre el pacto social. De ahí la dúplice y extraña posteridad de su pensamiento: acogido en un primer momento con entusiasmo por socialistas y por anarquistas libertarios, también lo ha sido, después, por liberales partidarios del libre mercado. Todo depende de a qué momento del desarrollo de su argumentación le otorguemos primacía. En cualquier caso, una de las más inesperadas posteridades del pensamiento lockeano sobre la adquisición de la propiedad y sobre su

⁴³⁶ A.M.C. Waterman, *Op. cit.* Página 168; James Tully, *Op. cit.* Páginas 98-101.

contenido lo encontramos en la doctrina social de la Iglesia, como se muestra en el capítulo siguiente.

Capítulo 7

León XIII: La invención de una tradición revolucionaria sobre la propiedad

Los párrocos daneses habrían declarado desde los púlpitos que participar en tales expediciones [al polo Norte] conviene a la salud eterna del alma. Habrían admitido, sin embargo, que llegar al polo es difícil y tal vez imposible y que no todos pueden acometer la aventura. Finalmente, anunciarían que cualquier viaje de Dinamarca a Londres, digamos, en el vapor de la carrera, o un paseo dominical en coche de plaza, son, bien mirados, verdaderas expediciones al polo Norte.

Jorge Luis Borges⁴³⁷

O voi ch'avete li'ntelletti sani,
mirate la dottrina che s'asconde
sotto 'l velame de li versi strani.

Aguzza qui, lettore, ben li occhi al vero,
ché 'l velo ora è ben tanto sottile,
certo che 'l trapassar dentro è leggero.

Dante⁴³⁸

Las contradicciones del catolicismo social

Charles Humbert René, conde de La Tour du Pin Chambly y marqués de La Charce, participó en la guerra franco-prusiana como edecán del general Ladmirault. Tras la rendición de la ciudad de Metz, fue apresado por los alemanes y confinado en Aquisgrán junto con otros oficiales franceses prisioneros. Durante aquella detención coincidió con otro militar francés, aristócrata como él, a quien había conocido poco antes en el campo

⁴³⁷ «Kafka y sus precursores», en Jorge Luis Borges, *Inquisiciones/Otras inquisiciones*. Barcelona: DeBolsillo, 2017. Páginas 280-281. El sucesor otorga un nuevo significado al precursor. En cierto sentido, él inventa a sus predecesores que, como dice Borges, son leídos a través de las innovaciones del sucesor, de manera que las lecturas que de ellos hacemos después no hubieran sido reconocidas por los mismos autores-precursos. El autor-secuaz, así, «inventa» o «crea» con su obra, su propia historia (la intención de sus precursores), al «afinar y desviar sensiblemente nuestra lectura» de ese pasado que el autor invoca como propio (o nosotros así se lo atribuimos...). Es decir, el pasado, en cuanto *ya pasado*, no puede ser alterado, pero en cuanto *historia*, sí, y eso sucede con cada reivindicación de una *continuidad* con un *pasado*.

⁴³⁸ En dos ocasiones, dentro de *la Divina comedia*, Dante pide al lector que interrumpa la inercia de la lectura y preste una especial atención a lo que sigue, para así poder discernir entre el velo de la apariencia y la verdad escondida bajo el tul de la expresión. De no hacerlo, correría gran peligro de no advertir que el sentido auténtico del texto no coincide con las figuras exteriores que lo envuelven... de entenderlo todo al revés: «¡Oh, vosotros, los que tenéis sano el entendimiento, fijaos en la doctrina que se esconde bajo el velo de los extraños versos!» (*Inferno* IX, vv. 61-63); «Aguza aquí, lector, bien los ojos para descubrir la verdad, pues el velo es ahora tan sutil que con seguridad atravesarlo te habrá de ser sencillo» (*Purgatorio* VIII, vv. 19-21).

de batalla, el conde Albert de Mun. Durante su breve cautiverio, de unos cuatro meses, ambos nobles franceses entablaron una profunda amistad. Los dos compartían una misma visión de la sociedad, deploraban el orden de cosas traído por la revolución y por el sistema industrial capitalista, y les preocupaban los excesos que cometían los patronos con los obreros tanto como la reacción socialista que pretendía combatir aquellos desmanes poniendo en cuestión los fundamentos mismos del orden social en el que ambos creían. Tras el fin de la guerra y de su confinamiento, y una vez liquidada la aventura de la Comuna, de Mun y La Tour du Pin, junto a Maurice Maignen y otros, fundaron en diciembre de 1871 «L’Oeuvre des Cercles Catholiques d’Ouvriers», más conocida como los «Círculos obreros». Mediante esta agrupación pretendían lograr que los patronos y la clase dirigente en general suavizara y mejorara las condiciones de vida de los obreros:

La obra de los círculos católicos de obreros tiene como objetivo la dedicación de la clase dirigente a la clase obrera; sus principios están constituidos por las definiciones de la Iglesia sobre las relaciones con la sociedad civil y adoptan como forma la del círculo católico. Se coloca bajo la tutela de nuestros señores los obispos de Francia. Sus miembros están unidos entre sí por un vínculo religioso⁴³⁹.

Se trataba de aliviar la situación de las masas trabajadoras sin que la mejora de su condición quedara confiada al protagonismo de esas mismas masas o al asociacionismo de los propios operarios. La *demófila*⁴⁴⁰ institución de la obra de los círculos aspiraba a lograr su filantrópico fin mediante la exhortación y la persuasión de los poderosos, con lo que declaraban situarse en una tercera posición frente al liberalismo económico y al socialismo político.

El método que proponían los círculos obreros era doble: la afirmación, frente al igualitarismo revolucionario, de una jerarquía social y la aproximación mutua entre las clases mediante la entrega y el afecto⁴⁴¹. El hecho de que esta iniciativa experimentara

⁴³⁹ «L’Oeuvre des Cercles Catholiques d’ouvriers a pour but le dévouement de la classe dirigeante à la classe ouvrière, pour principes, les définitions de l’Eglise sur les rapports avec la société civile, et pour forme, le cercle catholique. Elle se place sous la tutelle de nos Seigneurs les Evêques de France. Ses membres sont unis par un lien religieux» (Bases et Plan général de l’Oeuvre, cit. en Martin Dumont, Maurice Maignen et la contre-révolution. Pensée et action d’un catholique social (mémoire de maîtrise). Université de Tours, 2004. Página 21).

⁴⁴⁰ «En la encíclica *Graves de communi*, de 18 de enero de 1901, León XIII aprobó en forma explícita el término ‘democracia cristiana’, aunque declarase de manera terminante que el concepto que el mismo entrañaba se refería al campo social y no al político: ‘No es... lícito transferir al campo político el nombre de democracia cristiana, porque si bien la democracia, por su misma significación etimológica y por el uso constante de los filósofos, indica el régimen popular, sin embargo, en la materia presente debe entenderse de tal manera que, dejando a un lado toda idea política, signifique únicamente la acción benéfica en favor del pueblo’ [...] Son varios los autores modernos que han propuesto corregir ese forzado sentido de la palabra democracia mediante el empleo del vocablo ‘demofilia’-del griego, *demos*, pueblo, y *philos*, amigo». (Eugenio Vegas Latapié, *Consideraciones sobre la democracia. Discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. Madrid, 1965. páginas 38 y 37).

⁴⁴¹ «On a reconnu [...] la méthode de M. Maignen : d’une part, l’affirmation d’une hiérarchie sociale, exclusive de l’égalité révolutionnaire ; d’autre part, le double rapprochement des classes, par le dévouement et l’affection. C’était bien là ce qu’il attendait du concours des nouveaux amis avec qui il s’était rencontré dans une même volonté de répudier l’erreur libérale et de combattre la Révolution»

un crecimiento fulgurante, aunque siempre muy limitado, nos brinda un buen acercamiento a la compleja realidad social popular del momento. Como afirma Arno J. Mayer, la estructura político-económica del conjunto de los países europeos siguió estando en gran medida vinculada al *Antiguo régimen* y el binomio democracia liberal-capitalismo –que existía ya e iba consolidándose con pujanza– no acabó de imponerse de manera hegemónica, marcando así el tono de toda la vida económica occidental, hasta bien avanzado el período entre las dos guerras mundiales⁴⁴². La iniciativa tuvo, pues, un relativo éxito y agrupó durante decenios –algunos círculos siguieron operativos hasta los años 30 del siglo XX– a decenas de miles de trabajadores cristianos. Su influencia estuvo lastrada desde el comienzo por un rígido enfoque paternalista y, algo quizás todavía más determinante, por la incapacidad de percibir los cambios históricos que se estaban produciendo lenta pero crecientemente en la economía europea. Ese error de juicio sobre la dirección que estaba adoptando el mundo del trabajo gravitó sobre la mayor parte del llamado catolicismo social, por lo menos hasta la década de los 30 del siglo XX.

Los apóstoles cristianos de la *cuestión social* propusieron una receta que revestía las características propias de una inmóvil economía corporativa y gremial en un momento en el que la realidad social experimentaba una profunda transformación en la dirección de la confrontación de intereses entre los agentes económicos. Esa «gran transformación»⁴⁴³ era palpable incluso en los todavía vastos y decisivos sectores productivos ligados a la agricultura, que exteriormente seguían conservando una apariencia de continuidad con la vieja economía de las corporaciones. La economía seguía siendo hegemónizada por los grandes propietarios de tierras a la antigua usanza, pero el concepto de las relaciones laborales se estaba inclinando decididamente hacia los conflictos de clase, propios de una economía basada en el intercambio capitalista y de una producción fundamentada en el contrato individual de trabajo. Dentro de un marco legal que favorecía ese modo de intercambio, basado exclusivamente en el juego de la oferta y de la demanda, incluso los propietarios agrícolas que se seguían identificando con los ideales de la vieja monarquía y que soñaban con un mundo inmóvil y siempre idéntico a sí mismo se veían arrastrados por la fatalidad del «fetichismo de la mercancía» y por la fuerza de atracción de las «mercancías ficticias»⁴⁴⁴.

En un contexto semejante, confiar en que el logro de una mejora –consistente y duradera– en las condiciones de los trabajadores iba a derivarse de la bondadosa y benevolente acogida de los patronos a unas piadosas amonestaciones a la misericordia hacia los operarios resultaba, en el mejor de los casos, poco realista. Detrás de esa política paternalista se ocultaba todo un complicado entramado de problemas y las metáforas del mundo católico del antiguo régimen no servían para afrontarlos. Las simplificadoras metáforas contrarrevolucionarias tan solo los hacían invisibles. Para esa forma de pensar, aceptar un dato de hecho como era el conflicto entre clases hubiera

(Victor de Marolles, *Maurice Maignen et les œuvres ouvrières*. Lille: Desclée de Brouwer, 1895. p. 134, cit. en Martin Dumont, op. cit., pág 18).

⁴⁴² Arno J. Mayer, *The Persistence of the Old Regime. Europe to the Great War*. New York: Pantheon Books, 1981.

⁴⁴³ Karl Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press, 2001.

⁴⁴⁴ Karl Marx, *El Capital*. Tomo I, vol. I. Ciudad de México: Siglo XXI, 2008 [capítulo I, 4: *El carácter fetichista de la mercancía y su secreto*, páginas 87-102]; Karl Polanyi, op. cit [capítulo 6: *The Self-Regulating Market and The Fictitious Commodities: Labor, Land and Money*, páginas 71-80].

equivalido a aceptar las premisas sobre las que se fundaban las concepciones liberales y revolucionarias. Antes que un problema sociológico y práctico, se trataba de un problema epistemológico.

En la segunda mitad del siglo XIX esa sensibilidad social del pensamiento contrarrevolucionario logró una relativa difusión dentro del mundo católico. Otro de los campeones del catolicismo social, predecesor y precursor del magisterio de León XIII, fue el obispo de Maguncia Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877). Ketteler fue un hombre entregado hasta el extremo al socorro de sus semejantes. El obispo alemán estaba de acuerdo con los socialistas en denunciar la miseria de los obreros, pero se apartaba de ellos, hasta convertirse en su adversario, cuando se trata de plantear el análisis de las causas y una estrategia para salir de esa situación. El doctrinario social cristiano y los socialistas discrepaban en el diagnóstico de los males del orden económico liberal, aunque tengan notables coincidencias en el pronóstico de esa enfermedad. Donde de nuevo están en irreconciliable desacuerdo es en el tratamiento terapéutico para acabar con esa epidemia social. Y el punto crucial en el que socialistas y socialcristianos se enfrentan, tanto en la diagnosis como en los remedios es el significado de la propiedad privada:

La propiedad es intangible porque se funda sobre el orden natural. Las leyes positivas, ciertamente, la regulan de un modo infinitamente variado, pero su fundamento coincide con la exigencia de 'disfrutar de los bienes de la tierra' sin introducir conflictos insanables; el respeto de la propiedad privada es pues *una ley tan natural como la respiración* (W. E. von Ketteler, *La questione operaia e il cristianesimo*. 1864). Pero esta ley con tanta mayor fuerza y evidencia cuanto más se radica en un orden que, querido por Dios, queda sustraído a la libre disponibilidad del hombre. Cuando, por el contrario, separamos el orden de su legitimación metafísica, cuando elegimos la lógica de la inmanencia, del panteísmo o del materialismo, cuando absolutizamos la libertad, ya no disponemos de diques capaces de resistir los embates de la voluntad despótica y arbitraria»⁴⁴⁵.

No es que esa perspectiva católica del antiguo régimen estuviera exenta de cierta perspicacia y de algunos juicios agudos. Advertían, por ejemplo, con extrema lucidez, que el litigio cainita entre liberalismo y socialismo ocultaba un patrimonio conceptual que era en gran medida común, compartido por ambos antagonistas. Sin embargo, se trataba de destellos de una *episteme* social que estaba en su ocaso y que era incapaz de integrar dentro de su esquema metafórico mental las cambiantes situaciones con las que se enfrentaba. Aquella particular ontología social no era capaz de interpretar aquel conjunto de factores irreductibles a sus elementales esquemas.

Para la mentalidad demófila, los obreros no podían organizarse para defender sus intereses de clase frente a los patronos, so pena de que con ello se sumasen a la obra

⁴⁴⁵ Pietro Costa, *Civitas. Storia de la cittadinanza in Europa. III: La civiltà liberale*. Roma-Bari: Laterza, 2001. Página 255. El pensamiento de Ketteler se anticipa en muchos otros sentidos a la doctrina leonina sobre la cuestión social: «La solución de la cuestión social habrá que buscarla en la multiplicación de las intervenciones asistenciales, en la difusión de las asociaciones, en un sistema cooperativo que, sin depender del Estado, levante el vuelo merced a las energías de individuos animados por el espíritu de la caridad» (Costa, *Op. cit.*, página 256).

de demolición de los principios inmarcesibles del «orden social cristiano». En cualquier caso, amplios sectores católicos conservadores habían abrazado ya con entusiasmo los principios de la economía ortodoxa liberal, por lo que incluso las tímidas exhortaciones demófilas de los círculos católicos de obreros fueron tildadas de revolucionarias y de socialistas por los conservadores y por muchos integristas. Los sectores más acomodados del catolicismo habían asumido ya el liberalismo del mercado como forma social más coherente con su religión. Se proyectaba así la sospecha de que incluso la tímida doctrina de los círculos obreros era no solo contraproducente económicamente sino también contraria a la religión católica. Esas insinuaciones habían encontrado eco dentro de los muros del Vaticano.

Para abogar por su obra, el 20 de febrero de 1885, René de la Tour du Pin acudía a Roma para ser recibido en audiencia por León XIII. El aristócrata se encontró con una acogida fría de parte del pontífice, pero eso no le desanimó y pronunció un ardiente alegato de su obra: «¡Muy santo Padre, en ocasiones estos buenos trabajadores son acusados de ser socialistas!» Aquella obra había sido ideada y ejecutada exclusivamente por aristócratas filántropos como él, sin intervención ni aportación de la experiencia de ningún trabajador. En su mentalidad, sin embargo, aquella obra identificaba –dotaba de identidad– a los mismos obreros que se adherían a ella. Él interpretaba las acusaciones de socialismo hechas a su obra como acusaciones dirigidas contra los mismos obreros que buscaban amparo en ella.

León XIII interrumpió enérgicamente la queja de La Tour du Pin: «¡No, no! Sus ideas no tienen nada de socialismo. Son cristianismo. ¡Ah, vuestros oponentes no son capaces de imaginar cuáles son los principios fundamentales del orden social cristiano! ¡Ea, pues! No temáis nada. El Papa se encargará de instruirles. Esperad a mi próxima encíclica»⁴⁴⁶. Si la referencia cronológica es exacta, resulta que la siguiente encíclica de León XIII fue *Inmortale Dei*, sobre «el carácter y la forma que tendrá la sociedad política cuando la filosofía cristiana gobierne el Estado». Esa encíclica no aborda la cuestión obrera y habría que esperar a que aparecieran otras veintiuna encíclicas antes de que, el 15 de mayo de 1891, León XIII mandase publicar una «sobre la situación de los obreros»: *Rerum novarum*.

El planteamiento de *Rerum novarum* parte de la existencia de una «contienda» (*dimicatio, certamen*: combate, batalla, lucha), entre patronos y obreros. La encíclica pretende ofrecer «los principios con los que poder dirimir ese litigio conforme lo piden la verdad y la justicia». Ambición no pequeña, a la luz de la cual hay que examinar el alcance del documento.

Giovanni Antonazzi cuenta cómo, la víspera del día en que debía publicarse la encíclica, se introdujo un brevísimo añadido que él considera de la mayor trascendencia y que atribuye a la intervención del cardenal Gibbons. Se trata de la frase «*sive totas ex opificibus conflatas*» (bien sea compuestas de obreros solamente) referida a las asociaciones de trabajadores, como forma de asociacionismo obrero legítima y alternativa a las asociaciones de tipo gremial que agrupaban tanto a patronos como a sus empleados. A Antonazzi le parece que la introducción de esa frase suponía «el reconocimiento de los sindicatos, la fórmula que iba a marcar de forma decisiva la

⁴⁴⁶ Fernand Hayward, *Léon XIII*. París: Grasset, 1937 (citado en *L'Enciclica Rerum novarum. Testo autentico e redazioni preparatorie dai documenti originali*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1957. página 8).

economía moderna»⁴⁴⁷ Resulta difícil estar de acuerdo. El párrafo en el que se incluye esta adición de última hora está dedicado, por un lado, a encomiar las grandes tareas de asistencia a los pobres y de aproximación mutua –afectiva– entre las clases pudientes y las subalternas que pueden acometer las asociaciones de obreros y de patronos. Por otro lado, exalta la labor de los antiguos gremios y recomienda que estos se adapten a las nuevas circunstancias sociales y culturales para que prosigan la misma misión que antaño. Es ahí donde se admite que esas agrupaciones estén formadas ya sea solo por obreros o bien que sean mixtas de obreros y de patronos. En los párrafos siguientes se desarrollan las líneas maestras de ese tipo de asociacionismo, por ejemplo:

...se ha de establecer como ley general y perpetua que las asociaciones de obreros se han de constituir y gobernar de tal modo que proporcionen los medios más idóneos y convenientes para el fin que se proponen, consistente en que cada miembro de la sociedad consiga, en la medida de lo posible, un aumento de los bienes del cuerpo, del alma y de la familia. Pero es evidente que se ha de tender, como fin principal, a la perfección de la piedad y de las costumbres, y asimismo que a este fin habrá de encaminarse toda la disciplina social. De lo contrario, degeneraría y no aventajarían mucho a ese tipo de asociaciones en que no suele contar para nada ninguna razón religiosa. Por lo demás, ¿de qué le serviría al obrero haber conseguido, a través de la asociación, abundancia de cosas, si peligraba la salvación de su alma por falta del alimento adecuado? ¿Qué aprovecha al hombre conquistar el mundo entero si pierde su alma?⁴⁴⁸

Este tipo de asociacionismo auspiciado por *Rerum novarum* encaja más en la cofradía corporativa que en el sindicato. Ciertamente no en el sindicalismo de clase, que es el que ha marcado de forma decisiva la economía moderna.

La cuestión es que, efectivamente, de algún modo *Rerum novarum* supuso el comienzo de un cambio de actitud y de una nueva conciencia entre los católicos en materia social, aunque por razones que nada tienen que ver ni con el contenido real del documento ni con la intención de los partícipes en su elaboración.

Como se podrá ver más adelante en este capítulo, el mensaje que León XIII dirige a los obreros parte de análisis sociales y doctrinales defectuosos y entronca con las preocupaciones dominantes de la ideología burguesa de su tiempo. Pero León XIII nombra una realidad y al hacerlo aporta el reactivo necesario para desencadenar una reacción que se gestaba de forma inarticulada en el pueblo cristiano desde hacía mucho tiempo. Ese mero nombrar la realidad de los derechos de los trabajadores es capaz de abrir una vía que excede por todos los lados y en todas las direcciones las intenciones de la encíclica. Cuando la más alta dignidad de la Iglesia se permite mencionar el problema, remueve recelos y hace que sea posible pensarlo. La cuestión obrera excitó la imaginación de muchos cristianos, tanto, que *Rerum novarum* se convirtió en una inspiración emblemática, con independencia de su contenido y aun en muchos casos

⁴⁴⁷ Giovanni Antonazzi, *Fogli sparsi: raccolti per il sabato sera*, Volumen 3. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2004. Página 52.

⁴⁴⁸ León XIII, *Rerum novarum*, § 39.

contra su contenido literal⁴⁴⁹. *Rerum novarum* servirá de inspiración para los distributistas –desde Cecil Chesterton a Eric Gill, pasando por el dominico Vincent McNabb–, pero también para la izquierda cristiana de *Le Sillon* y Marc Sangnier⁴⁵⁰, o para los padres dominicos Gafo y Gerard, con sus sindicatos libres.

Se produce una cierta *autopóiesis* de la idea, con independencia del texto: la idea, como expectación, como deseo de afrontar y acometer el problema social, estaba en la sociedad, las cabezas jugaban con ella, desde mucho antes de *Rerum novarum*. No es otra cosa que la reacción ante el problema social que agudiza la economía liberal: conforme se va afirmando el régimen de mercado y se van produciendo los daños propios de este (no sólo el empobrecimiento de las masas, sino su desarraigo, su alienación o pérdida de identidad y adopción de una nueva en función del fetichismo de la mercancía, de la pérdida de la cultura del don), el malestar colectivo crece. Los individuos intentan tanto comprender el origen y significado de esos cambios como comprender en qué medida esas transformaciones les están cambiando a ellos mismos. En ese sentido, la mera mención del problema obrero erige *Rerum novarum* en un faro o un signo en torno al cual el malestar se va haciendo inteligible. Para esa operación el contenido es irrelevante.

Se había creado una imagen: el Papa se preocupa por la suerte de los obreros. Que esa preocupación se expresase en un análisis, retórico y demófilo, que hacía imposible avanzar en la mejora de los problemas que estaban en su origen era algo imposible de concebir. Faltaba todavía medio siglo para que las primeras voces públicas dentro del mundo católico señalasen tímidamente las contradicciones del texto. En aquel momento se formó un icono, no un concepto y esa imagen del Papa de los obreros funcionó como un faro que hizo confluír en un punto tensiones y anhelos dispersos e informes. Completamente al margen de lo que efectivamente dijo en *Rerum novarum*, León XIII significó un impulso para un nuevo catolicismo social.

De modo que la encíclica se desdobra: por un lado, la *Rerum novarum* literal y por el otro la ideal. Materialmente nada tienen que ver ambas. De hecho, se establece un marco para un teatro del absurdo. Cuando se invoque *Rerum novarum*, *a priori* nadie sabrá qué se invoca, si la letra o el símbolo, y ese absurdo será aprovechado precisamente para, al abrigo del prestigio de la letra, hacer pasar las nuevas perspectivas que han generado el símbolo *Rerum novarum*. Paradójicamente, lo que, a partir del pontificado de Pío XI se llamará *modernismo social* se habrá desarrollado en el interior de la Iglesia bajo la cobertura del integrismo social de *Rerum novarum*. Aprovechándose de la pátina de

⁴⁴⁹ «Cuando aparece la encíclica *Rerum novarum* (15 de mayo de 1891) que confirma, contra ciertos conservadores estrechos, la doctrina de los Círculos católicos, la joven escuela, embriagada con esta victoria que cree y hace suya, imagina que se abre una nueva puerta hacia el futuro para ella y para la religión. En su entusiasmo, se lanza hacia adelante y desborda a los viejos contingentes católicos, un poco cansados, tal vez demasiado especulativos. Al recibir este repentino torrente, la corriente hasta entonces contenida crece de pronto y desborda los diques; en su impetuosidad, conducirá muy lejos de su punto de partida a los que se dejen llevar por ella» (N. Ariès, *Le Sillon et le mouvement démocratique*. París: Nouvelle Librairie Nationale, 1910. Páginas XVI-XVII, *Avant-propos*).

⁴⁵⁰ Ariès (*Op. cit.*) culpa al *Sillon* por invocar esa progenie intelectual: «El *Sillon* se presentaba entonces como un movimiento netamente religioso, no sin objetivos sociales obviamente, pero en conformidad con la estricta enseñanza de la encíclica *Rerum novarum*, y haciendo que todo dependiera o se desprendiera del cristianismo» (Página 140); «A partir de la encíclica conocida como ‘de la democracia cristiana’, el *Sillon* proclamaba a los cuatro vientos su fidelidad y su admiración por las enseñanzas de León XIII, con exclusión de cualquier otra» (página 141).

ortodoxia de la encíclica, numerosos apóstoles del combate social dentro de la Iglesia harán avanzar nuevas vías que agudizarán las contradicciones del edificio institucional y doctrinal de la «doctrina social cristiana»⁴⁵¹.

Se ha escrito que la Iglesia en el mundo contemporáneo se posicionó contra la cultura burguesa⁴⁵². Nada más inexacto. Seguramente podemos concluir precisamente lo contrario en el plano social: el gran drama de la Iglesia contemporánea ha sido quedar fascinada por las premisas que fundamentan la cultura burguesa y, por lo tanto, extrañarse respecto de su propia historia, extrañamiento que puso en marcha un proceso de reconstrucción histórica, de reinterpretación radical de la propia historia. En ese proceso (el método era familiar) se reformulan a través de nuevas prácticas y nuevas modalidades de discurso –*mitopoiéticas*–, las metáforas que van a servir para hacer significativo el discurso teológico-ascético de la Iglesia en el mundo contemporáneo. No se crean *ex novo*, pero estas metáforas se contorsionan hasta resultar plenamente funcionales al nuevo contexto histórico, cultural y político.

Esa idea de una *Église contre bourgeoisie* no carece, sin embargo, de algún fundamento. Ocurre con frecuencia que una persona que capta con mayor agudeza las premisas de un determinado sistema se vea obligado a reconvenir a quienes se adhieren a este porque esos secuaces no tienen de ese sistema más que una comprensión somera, no perciben que los discursos o las prácticas con los que pretenden defenderlo en realidad incurren en contradicción con sus premisas fundantes: no advierten que, a la larga, preparan la disolución del entero sistema. Cuando esto sucede, ocurre que quienes han advertido esa íntima contradicción fatal pueden pasar, paradójicamente, por impugnadores del sistema mismo, puesto que quienes en realidad lo amenazan pasan públicamente por ser sus adalides y atacarlos a ellos es percibido como atacar su doctrina. Se establece así un conflicto en el que se pone de manifiesto lo complejo de las adhesiones a los sistemas ideológicos. Estos sistemas conllevan fatalmente la generación de clerecías hegemónicas que no necesariamente tienen por qué comprender la lógica íntima de la doctrina a la que no solo se han adherido sino de la que han hecho su *modus vivendi*⁴⁵³. El *modus vivendi* conlleva, sobre todo, una producción de sentido para la propia vida. Esa sobrecarga afectiva que recae sobre la difusión de una doctrina parece, a primera vista, trabajar en pro del éxito (entendido bélica o comercialmente) de la misma doctrina, pero, en realidad, supone su sentencia de muerte en el orden del valor de adecuación con la realidad.

⁴⁵¹ Aunque esa *autopoiésis* de la idea vampiriza metódicamente la literalidad de *Rerum novarum* convirtiendo esa literalidad en irrelevante (no es un documento particularmente estudiado, además, y de él solo se suele conocer el tema), ese método era ya clásico dentro del magisterio eclesiástico, capaz de reinterpretarse *ab ovo* continuamente mediante el recurso a fórmulas de estilo que prestan homenaje nominal a las enseñanzas anteriores («como siempre ha manifestado esta cátedra» y muchas otras análogas).

⁴⁵² Émile Poulat, *Église contre Bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*. París: Berg International, 2006.

⁴⁵³ En parte, aquí toco el problema de la mediación: la principal herramienta con la que las ideas se solidifican en instituciones es el paradójico argumento de la mediación. La institución no se defiende directamente a sí misma, sino la doctrina o la obra que la justifica. El argumento de la mediación opera del modo «si quieres la doctrina o la buena obra que nosotros encarnamos nos quieres a nosotros y si no nos quieres a nosotros no quieres la doctrina o la obra que encarnamos». En todos los aparatos de partido o de institución, sus funcionarios fusionan sus intereses personales con los de la institución hasta confundir su medro personal con el objetivo de la difusión y defensa de la ideología o doctrina.

La Iglesia, desde la revolución francesa en adelante, se ha presentado como contradictoria (*antagonista*, diría Andrea Emo) de la historia, del sentido que adquiriría la historia, al menos, hasta el concilio Vaticano II, en el que ha parecido abatir los bastiones⁴⁵⁴ de esa fortaleza antiburguesa y por ello antimoderna. En la acerada diagnosis de Andrea Emo, tras el concilio Vaticano II, la Iglesia habría adoptado el papel de cortesana de la Historia⁴⁵⁵.

Se trata aquí de mirar con más detenimiento, con más atención sobre el sentido de la doctrina de la propiedad que enuncia León XIII, para poder formarnos una visión más adecuada de su significado y alcance.

La doctrina de *Rerum novarum*

«No es temerario afirmar que la encíclica de León XIII ha demostrado ser la carta magna que necesariamente deberá tomar como base toda la actividad cristiana en materia social»⁴⁵⁶. Así se expresaba el Papa Pío XI a los cuarenta años de la promulgación de la encíclica de su predecesor León XIII, *Rerum novarum*. En el mismo párrafo, el Papa Ratti calificaba el texto leonino de «inmortal documento» y afirmaba que, para darle forma, el Papa Pecci había «bebido del Evangelio» la doctrina que contiene⁴⁵⁷. Juan Pablo II conmemoró los cien años de la publicación de *Rerum novarum* con su encíclica *Centesimus annus*, en la que insiste en la importancia crucial del documento leonino: «Los principios expresados por León XIII pertenecen al patrimonio doctrinal de la Iglesia y por ello implican la autoridad del Magisterio»⁴⁵⁸, y remacha que *las enseñanzas* que contiene tienen «valor permanente» y forman parte de la Tradición de la Iglesia⁴⁵⁹. *Rerum novarum* es la fuente, el punto de partida (origen: *caput*) del que arranca todo el posterior magisterio pontificio en materia de asuntos sociales y sobre el que descansa⁴⁶⁰.

Rerum novarum está dedicada nominalmente a «la situación de los obreros» («de conditione opificum»), pero rápidamente se advierte que el punto clave a partir del cual la encíclica afronta el análisis social de esa situación, que reconoce comprometida, es el de las vicisitudes que en los últimos tiempos ha experimentado el concepto de propiedad. De hecho, la propiedad es el eje en torno al cual pivota todo el documento: la propiedad define las clases y las relaciones sociales entre ellas; el abuso de la

⁴⁵⁴ Hans Urs von Balthasar, *Abbatere i bastioni*. Roma: Borla, 1966.

⁴⁵⁵ «La Chiesa è stata per molti secoli la protagonista della storia, poi ha assunto la parte non meno gloriosa di antagonista della storia; oggi è soltanto la cortigiana della storia» (Andrea Emo, «La Chiesa è la cortigiana della storia». *La Repubblica*, 22 de julio de 1989).

⁴⁵⁶ «Nec temere dici potest Leonianas Litteras, longinqui temporis usu, Magnam Chartam sese probasse, in qua tota christiana in re sociali activitas tanquam fundamento nitatur oporteat» (Pío XI, carta encíclica *Quadragesimo anno*, epígrafe 39 (para consulta http://www.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html)).

⁴⁵⁷ *Ibidem*: «Y quienes parecen despreciar dicha carta pontificia y su conmemoración, o blasfeman de lo que ignoran, o nada entienden de lo que de cualquier modo han conocido, o, si lo entienden, habrán de reconocerse reos de injuria y de ingratitud».

⁴⁵⁸ Juan Pablo II, carta encíclica *Rerum novarum*, epígrafe 3 (el texto se puede consultar en http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html#-3).

⁴⁵⁹ *Ibidem*: La tradición de la Iglesia, «siempre viva y siempre vital, edifica sobre el fundamento puesto por nuestros padres en la fe y, singularmente, sobre el que ha sido ‘transmitido por los Apóstoles a la Iglesia’, en nombre de Jesucristo, el fundamento que nadie puede sustituir».

⁴⁶⁰ Juan Pablo II, encíclica *Sollicitudo rei socialis*, epígrafe 1.

propiedad por parte de los empresarios dificulta la situación de los obreros; un indeterminado socialismo engaña a los obreros con la promesa de colectivizar la propiedad, amenaza que empeora todavía más la condición obrera y los remedios que el pontífice propone para apaciguar la cuestión social pasan por el reconocimiento y la escrupulosa observancia por parte de los obreros de la inviolabilidad de la propiedad privada.

Con León XIII da comienzo lo que se conoce como la «Doctrina social de la Iglesia». No es que el magisterio pontificio precedente no hubiera hecho alusiones a las cuestiones sociales, pero carecían de sistematicidad y de la pretensión de ofrecer una doctrina orgánica sobre la materia. El magisterio posterior toma como punto de arranque de ese nuevo campo para la doctrina eclesial la encíclica leonina de 1891, *Rerum novarum*. Sin embargo, la enseñanza sobre el punto central de *Rerum novarum*, sobre la propiedad, se encuentra ya formulada con claridad en sus caracteres esenciales en una encíclica liminar de León XIII.

Gioacchino Pecci había sido elegido sumo pontífice el 20 de enero de 1878 y fue coronado como Papa el 3 de marzo siguiente con el nombre de León. Un mes y medio más tarde, el nuevo Papa promulgó su primera encíclica (*Inscrutabili Dei consilio*, sobre los males relativos a la Iglesia y a la fe). Diez meses después de acceder al solio, el 28 de diciembre de 1878, León publicó su segunda encíclica, «sobre los errores modernos», entre los que destaca el socialismo⁴⁶¹. En ese texto del comienzo del *reinado* leonino encontramos el primer tratamiento específico sobre la propiedad dentro de un documento magisterial pontificio. Es el mismo tratamiento que desarrollará en la encíclica *Rerum novarum*, trece años más tarde.

La atención a la propiedad en *Rerum novarum* no constituye una mera alusión de pasada. Es el desarrollo de un asunto principal. El enfoque leonino sobre la propiedad constituye uno de esos principios de *Rerum novarum* a los que se asigna «valor permanente», uno de esos principios que permiten «solucionar la contienda» entre patronos y obreros «conforme lo exigen la verdad y la justicia»⁴⁶². La autoridad doctrinal de Tomás de Aquino es invocada en ocho ocasiones en ese documento y siete de ellas en relación con la propiedad o el dominio. Solo las citas de la Biblia son más abundantes que las del aquinate. Tomás y la sagrada escritura son las dos principales referencias a las que se acoge el documento.

Aquí solo rastrearé la doctrina de la propiedad recogida en el pensamiento de León XIII, en especial en *Rerum novarum*, y solo traeré a colación algún otro de sus temas cuando estén relacionados con su argumentación sobre la propiedad. Dado que los documentos magisteriales romanos solo se consideran auténticos en sus versiones oficiales, las menciones a la propiedad las contrastaré con la versión auténtica latina. Cuando la redacción auténtica no baste para aclarar un punto determinado, recurriré a los varios esquemas redactados en italiano que se utilizaron a la hora de dar forma definitiva a la encíclica, documentos que fueron hechos públicos por el Vaticano bajo el pontificado de Pío XII⁴⁶³.

⁴⁶¹ De hecho, en la página web del Vaticano, la versión inglesa de la encíclica lleva el subtítulo de «sobre el socialismo» («On Socialism»).

⁴⁶² *Rn*, *incipit*. La versión auténtica no está dividida en párrafos o epígrafes. Sí lo está la versión en español que recoge la página web del vaticano, división que sigo para dar referencias dentro del texto.

⁴⁶³ Mons. Giovanni Antonazzi e S. E. Mons. Domenico Tardini (a cura di), *L'Enciclica Rerum Novarum. Testo autentico e redazioni preparatorie dai documenti originali*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1952.

Las «cosas nuevas» a las que se refiere el comienzo del texto que le ha dado título (*res novae*) han sido traducidas en las diferentes lenguas como «novedades», «revoluciones», «cambio revolucionario», «innovaciones»⁴⁶⁴. El matiz subversivo de esas novedades queda claro en la exposición del Papa Pecci⁴⁶⁵. Más claro todavía queda si tenemos presente que el tercer borrador italiano —y último antes de la redacción definitiva— de la futura encíclica habla derechamente de «graves agitaciones y turbaciones», sin más rodeos⁴⁶⁶.

La contienda entre capitalistas y obreros, entre ricos y proletarios

El Papa Pecci se plantea como objetivo de su exposición contribuir a la solución del enfrentamiento establecido entre los que, en la relación laboral, «aportan el capital» (la cosa)⁴⁶⁷ y «los que ponen el trabajo». Dice que es «asunto arduo de tratar y no exento de peligros». Es difícil, dice, «determinar los derechos y deberes dentro de los cuales hayan de mantenerse los ricos y los proletarios, los que aportan el capital (la cosa) y los que ponen el trabajo»⁴⁶⁸. En varias ocasiones usa el Papa Pecci el término «la cosa» (*res*) para significar «el capital», «la propiedad» («qui re carent, supplet opera»), «los frutos de las tierras»⁴⁶⁹, sentidos todos que pueden reducirse a *divitiae*⁴⁷⁰, riquezas, que, a su vez, son convertibles, traducibles o simplemente representadas por el numerario: «pecunia». Más adelante estudiaré el alcance de la identificación de las posesiones (*bona*) con el dinero (*pecunia*) en *Rerum novarum*.

Advierte León XIII que aventurarse en este litigio entre poseedores y desposeídos es arriesgado, porque de ello «se sirven con frecuencia hombres turbulentos y astutos para torcer el juicio de la verdad y para incitar sediciosamente a las turbas»⁴⁷¹. El Papa no parece preocupado por la manipulación de agitadores taimados que, valiéndose de estos esclarecimientos, torciendo el juicio de la verdad, inciten sediciosamente a los patronos. En lo que constituye una confesión significativa, reconoce que unas elucidaciones semejantes no brindan armas para este otro tipo de maniobra.

⁴⁶⁴ Así se puede ver en las versiones inglesa, española, francesa, italiana o portuguesa recogidas en la página web oficial del vaticano.

⁴⁶⁵ Cien años más tarde, Juan Pablo II matiza, templándola, la valoración negativa que León hace de esas «res novae», haciendo que en el fondo se pierda gran parte de la severidad del diagnóstico del Papa Pecci: «Las ‘cosas nuevas’, que el Papa tenía ante sí, no eran ni mucho menos positivas todas ellas. Al contrario, el primer párrafo de la encíclica describe las «cosas nuevas», que le han dado el nombre, con duras palabras: ‘Despertada el ansia de novedades (el prurito revolucionario) que desde hace ya tiempo agita a los pueblos, era de esperar que el deseo de cambiarlo todo llegara un día a derramarse desde el campo de la política al terreno, con él colindante, de la economía. En efecto, los adelantos de la industria y de las profesiones, que caminan por nuevos derroteros; el cambio operado en las relaciones mutuas entre patronos y obreros; la acumulación de las riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría; la mayor confianza de los obreros en sí mismos y la más estrecha cohesión entre ellos, juntamente con la relajación de la moral, han determinado el planteamiento del conflicto’» (Juan Pablo II, *Centesimus annus*, 5).

⁴⁶⁶ Antonazzi e Tardini, *op. cit.* Página 78. En adelante, me referiré al tercer borrador como *Tb*.

⁴⁶⁷ Lo que dice la versión latina «auténtica» es «res», la cosa, pero las traducciones a lenguas nacionales convierten la «res» en «capital». En el *Tb* aparece en lugar de aquella otra distinción, equivalente, pero con un matiz digno de ser tomado en consideración: la oposición se establece entre «los poseedores y aquellos que viven al día» (Antonazzi e Tardini, *op. cit.* Página 80).

⁴⁶⁸ *Rn*, 1.

⁴⁶⁹ Los «frutti delle terre» (Antonazzi e Tardini, *op. cit.* Página 92).

⁴⁷⁰ «Divitiis ceterisque rebus, quae appellantur bona» (*Rn*, 16).

⁴⁷¹ *Rn*, 1.

Motivación del trabajo

Explica León XIII que, para el obrero, la forma de adquisición de la riqueza es la de prestar su trabajo a otro que ya la tiene. El fin que persigue el obrero es, para León XIII, la adquisición de una propiedad privativa:

Sin duda alguna, como es fácil de ver, la razón misma del trabajo que aportan los que se ocupan en algún oficio lucrativo y el fin primordial que busca el obrero es procurarse algo para sí y poseer con propio derecho una cosa como suya⁴⁷².

León XIII ha establecido la aparente igualdad entre «lo necesario para la comida y el vestido» y el salario al que tiene derecho el obrero por su trabajo y, por lo mismo, la exclusión de la idea misma de lucro en la motivación del trabajo (al menos, de un lucro propio, que exceda las necesidades vitales). Pero, a continuación, habla del derecho a emplear el salario «a su gusto», lo que indudablemente habla de lucro por encima de las necesidades personales. De hecho, en la siguiente frase afirma desenvueltamente lo contrario de lo que acaba de decir: debe aspirar a obtener como salario un excedente por encima de lo necesario, para que, reduciendo sus gastos –se entiende los gastos no necesarios–, pueda destinar lo ahorrado a adquirir una finca para «asegurarse más su manutención».

Si, por consiguiente, presta sus fuerzas o su habilidad a otro, lo hará por esta razón: para conseguir lo necesario para la comida y el vestido; y por ello, merced al trabajo aportado, adquiere un verdadero y perfecto derecho no sólo a exigir el salario, sino también para emplearlo a su gusto. Luego si, reduciendo sus gastos, ahorra algo e invierte el fruto de sus ahorros en una finca, con lo que puede asegurarse más su manutención, esta finca realmente no es otra cosa que el mismo salario revestido de otra apariencia (*Rn*, 3).

Aunque en un principio ha planteado la relación laboral como un intercambio de subsistencia, al punto se rectifica y define el trabajo como «oficio lucrativo». Implícitamente, pues, León XIII plantea una teoría del trabajo como pura mercancía que se intercambia con el fin del lucro o enriquecimiento y no con el fin de lograr lo necesario para la comida y el vestido, con independencia de que, en la práctica, algo semejante pueda verificarse o no. La luz bajo la cual León XIII examina el objeto (*lumen sub quo*), la polémica social entre poseedores y trabajadores es, precisamente, la de la aspiración universal humana a la adquisición de la propiedad⁴⁷³.

El dinero del sueldo es estrictamente convertible con lo que el sueldo permite adquirir: «Esta finca realmente no es otra cosa que el mismo salario revestido de otra apariencia»⁴⁷⁴. Para León XIII, el paradigma de la propiedad, de toda propiedad, es la

⁴⁷² «Sane, quod facile est pervidere, ipsius operae, quam suscipiunt qui in arte aliqua quaestuosa versantur, haec per se causa est, atque hic finis quo proxime spectat artifex, rem sibi quaerere privatoque jure possidere uti suam ac propriam» (*Rn*, 3 *incipit*).

⁴⁷³ «Sin duda alguna, como es fácil de ver, la razón misma del trabajo que aportan los que se ocupan en algún oficio lucrativo y el fin primordial que busca el obrero es procurarse algo para sí y poseer con propio derecho una cosa como suya [...] Ahora bien: es en esto precisamente en lo que consiste, como fácilmente se colige, la propiedad de las cosas, tanto muebles como inmuebles» (*Rn*, 3).

⁴⁷⁴ *Rn*, 3.

irrestricada disponibilidad del dinero: *mercedes sunt...* «collocandae uti velit». Las cosas solo consiguen esa disponibilidad en la medida en que ellas mismas son dinero «revestido de otra apariencia»: «es en esto precisamente en lo que consiste la propiedad de las cosas, tanto muebles como inmuebles»⁴⁷⁵. El Papa Pecci acusa a los socialistas de empeorar la situación de los obreros con su pretensión de

transferir la propiedad de los bienes de los particulares a la comunidad, puesto que, privándolos de la libertad de colocar sus beneficios, con ello mismo los despojan de la esperanza y de la facultad de aumentar los bienes familiares y de procurarse utilidades⁴⁷⁶.

Conclusión que es consecuencia inevitable de identificar la libertad de mercado –en el sentido de libertad irrestricada de disponer como se quiera de las cosas– con la utilidad de la vida.

En *Quod apostolici muneris*, el derecho de propiedad se nombra como *ius proprietatis* en tres ocasiones, una vez se habla de *possessio* («ditiorum possessiones»), dentro de una frase en la que ya se había utilizado *ius proprietatis* y en otra, en el mismo párrafo, recurre a *in possidendis* (en la posesión). En *Rerum novarum*, sin embargo, León XIII no utiliza ni una sola vez los términos *proprietatis* ni *ius proprietatis*. En esta segunda encíclica, el Papa Pecci usa hasta en veinte ocasiones el sustantivo *possessio* o el verbo *possideo* para referirse a la propiedad o al acto posesorio privado⁴⁷⁷. Todo ello que delata la factura de, al menos, dos manos distintas en las versiones a la lengua latina de sendos documentos. *Rerum novarum* identifica, pues, la propiedad con la posesión en privado⁴⁷⁸, siendo ambos términos intercambiables, como sucede en todas las traducciones autorizadas.

Características de la propiedad para León XIII

Para León XIII, la posesión privada o propiedad es un derecho concedido por la naturaleza, que consiste en el derecho del dueño, inviolable y santo, estable y permanente, a una potestad radical de disponer de la cosa poseída (emplearla a su

⁴⁷⁵ Rn, 3.

⁴⁷⁶ Rn, 3.

⁴⁷⁷ Que la propiedad es el gran asunto de *Rerum novarum* se advierte también por el incomparable protagonismo de sus alusiones a la institución de la posesión en privado: «*Privatas bonorum possessiones; possessoribus legitimis; stabili perpetuoque jure possidenda; privatis possessionibus; privatarum possessionum; privatas possessiones; possessionesque privatas; possessione rerum; possessionibus in commune (los socialistas); privatas possessiones inviolate servandas; iusta possessio pecuniarum; tutari privatas possessiones oportere; privatoque jure possidere uti suam ac propriam; possidere res privatim ut suas; Deus enim generi hominum donavisse terram in commune dicitur, non quod eius promiscuum apud omnes dominatum voluerit, sed quia partem nullam cuique assignavit possidendam; possideri uti suam; at possideri ab eo ut domino vel solum; Bona privatim possidere; Licetum est quod homo propria possideat; lus enim possidendi privatim bona cum non sit lege hominum sed natura datum*». Estos números son solo superados por las referencias nominales a obreros (sustantivo y adjetivo, 35 ocasiones), e igualados por proletarios (20 ocasiones). *Locupletes* aparece doce veces.

⁴⁷⁸ «El de *possessio* [es] uno de los conceptos más atormentados de derecho civil, aunque su ambigüedad proviene ya del modo en que los romanos fueron extendiendo la posesión a relaciones muy distantes del significado originario de ese término» (Álvaro d'Ors, «La función de la propiedad en la historia del ordenamiento civil». *Temas de Derecho*. Año VI, Nº 2. Julio-diciembre, 1991. Página 22).

gusto, «uti velit»⁴⁷⁹). León XIII califica ese derecho a la propiedad como un «derecho santo» («ius privatorum bonorum sanctum esse oportere»⁴⁸⁰).

a) Propiedad es inviolable y santa

Para León XIII, el derecho de propiedad es, por su naturaleza, inviolable y santo. Aunque ambos calificativos guardan una estrecha relación semántica entre sí, el uso ceremonial del binomio constituye un pleonismo ascendente de particular solemnidad. Aunque los elementos distintivos de especial protección, intangibilidad y origen sagrado están presentes en ambos términos, lo están de modo más eminente y positivo en «santo» que en «inviolable». Lo más llamativo de esta fórmula solemne es que no forma parte del repertorio ceremonial o retórico de la Iglesia. Toda su enfática prosapia es revolucionaria, liberal y moderna, como se mostrará más adelante.

Para *Rerum novarum* (11) que «la propiedad privada ha de conservarse inviolable»⁴⁸¹ constituye un principio fundamental del derecho natural. En otro lugar (7) declara que después de adquirir la propiedad sobre «aquella parte de la naturaleza corpórea que él mismo cultivó» es «absolutamente justo [...] que de ningún modo se permita que nadie viole ese derecho»⁴⁸².

El Papa Pecci declara la santidad de la propiedad en los términos más rotundos (33): «el derecho de propiedad (de los bienes privados) debe considerarse santo» («ius privatorum bonorum sanctum esse oportere»⁴⁸³). Las leyes deben favorecer la adquisición de la propiedad precisamente por ser un «ius sanctum»⁴⁸⁴.

Violo, en latín, es tratar con violencia, devastar o profanar⁴⁸⁵. La inviolabilidad es, pues, la invulnerabilidad atribuida a una cosa⁴⁸⁶, la conservación de su integridad, garantizada,

⁴⁷⁹ *Rn*, 3.

⁴⁸⁰ *Rn*, 33. A continuación me detendré en la relación entre inviolabilidad y santidad en el lenguaje de León XIII sobre la propiedad.

⁴⁸¹ «Por lo tanto, cuando se plantea el problema de mejorar la condición de las clases inferiores, se ha de tener como fundamental el principio de que la propiedad privada ha de conservarse inviolable» («Maneat ergo, cum plebi sublevatio quaeritur, hoc in primis haberi fundamenti instar oportere, privatas possessiones inviolate servandas»).

⁴⁸² «Por este mismo hecho se adjudica a sí aquella parte de la naturaleza corpórea que él mismo cultivó, en la que su persona dejó impresa una a modo de huella, de modo que sea absolutamente justo que use de esa parte como suya y que de ningún modo sea lícito que venga nadie a violar ese derecho de él mismo» (hoc ipso applicat ad sese eam naturae corporeae partem, quam ipse percoluit, in qua velut formam quamdam personae suae impressam reliquit; ut omnino rectum esse oporteat, eam partem ab eo possideri uti suam, nec ullo modo ius ipsius violare cuiquam licere»). En el mismo sentido, León XIII asocia y extiende el deber de inviolabilidad de la cosa al propietario (15): «De esos deberes, los que corresponden a los proletarios y obreros son: cumplir íntegra y fielmente lo que por propia libertad y con arreglo a justicia se haya estipulado sobre el trabajo; *no dañar en modo alguno al capital; no ofender a la persona de los patronos*» («Quibus ex officiis illa proletarium atque opificem attingunt; quod libere et cum aequitate pactum operae sit, id *integre et fideliter reddere: non rei ullo modo nocere, non personam violare dominorum*»).

⁴⁸³ El traductor de la versión española de www.vatican.va no se atreve a verter literalmente «santo» y traduce «inviolable».

⁴⁸⁴ *Rn*, 33.

⁴⁸⁵ Félix Gaffiot, *Dictionnaire Illustré Latin-Français*. París: Hachette, 1934. Página 1.680.

⁴⁸⁶ *Inviolabilis*, en Félix Gaffiot, *Dictionnaire Illustré Latin-Français*. París: Hachette, 1934. Página 853.

en última instancia, por una relación con el *fanum*, el templo consagrado a la divinidad⁴⁸⁷. Inviolable es lo no profanable, al menos lo que no debe ser profanado. La santidad implica también inviolabilidad, pero, aunque denote una realidad semejante a inviolable, connota un mayor énfasis en la raíz de esa preservación de la integridad⁴⁸⁸. *Sanctus* enfatiza el carácter de separación o individuación que tiene lo divino –o lo conexo con lo divino– respecto de lo profano, confuso e indiferenciado⁴⁸⁹. Lo conexo con lo divino recibe su santidad de su íntima asociación con Dios. «Lo santo», de este modo, es «lo sancionado», aquello que es apartado a causa misma de su especial conexión con lo divino.

En la temprana y programática encíclica leonina *Quod apostolici muneris*, encontramos la clave de la sanción o santificación de la propiedad. El vínculo sagrado que impone la religiosa inviolabilidad de la propiedad es la naturaleza misma: «El derecho de propiedad [está] sancionado por la ley natural» («*lus proprietatis naturali lege sancitum [est]*»⁴⁹⁰). Santificar (*sanctifico*) es un término cristiano acuñado por Tertuliano para significar en sus escritos teológicos lo que los romanos llamaban sancionar (*sancio*). Para León XIII es, pues, la naturaleza la que santifica la propiedad, la que sanciona su inviolabilidad.

b) La propiedad debe ser estable y permanente

El fundamento que León XIII ofrece para justificar la necesidad de que la propiedad humana sea estable y permanente es doble, pero solo una de esas razones es la dirimente. Por un lado, las necesidades del hombre se repiten una y otra vez:

Las necesidades de cada hombre se repiten de una manera constante [...] la naturaleza tiene que haber dotado al hombre de algo estable y perpetuamente duradero, de que pueda esperar la continuidad del socorro. Ahora bien: esta continuidad no puede garantizarla más que la tierra con su fertilidad [*Rn* 5]⁴⁹¹.

⁴⁸⁷ *Fanum*, en Félix Gaffiot, *Dictionnaire Illustré Latin-Français*. París: Hachette, 1934. Página 653.

⁴⁸⁸ *Sancio, sanxi, sanctum*: Hacer inviolable por un acto religioso; consagrar, hacer irrevocable (Félix Gaffiot, *Dictionnaire Illustré Latin-Français*. París: Hachette, 1934. Página 1.388).

⁴⁸⁹ *Rn* utiliza en otras ocasiones el término santo, bien sea en forma adjetiva o adverbial. En cada caso, los traductores se han inclinado por privilegiar una connotación, sin que el original permita nunca desligar el término de su origen sagrado: «Es ley santísima de naturaleza que el padre de familia provea al sustento y a todas las atenciones de los que engendrô» ([9] «*Sanctissima naturae lex est, ut victu omnique cultu paterfamilias tueatur quos ipse procreavit*»); «Cuanto más débil sea su economía [la de los proletarios], tanto más debe considerarse sagrada» ([15, *in fine*] «*eorumque res, quo exilior, hoc sanctior habenda*»); «Que se mantenga inviolada la justicia y que no atenten impunemente unos contra otros» ([26] «*Sanctam retineri iustitiam, nec alteros ab alteris impune violari*»); «Los derechos, sean de quien fueren, habrán de respetarse inviolablemente [religiosamente]» ([27] «*lura quidem, in quocumque sint, sancte servanda sunt*»); «No se trata de derechos de que el hombre tenga pleno dominio, sino de deberes para con Dios, y que deben ser guardados escrupulosamente [irreligiosamente!]» ([30] «*Neque enim de iuribus agitur, de quibus sit integrum homini, verum de officiis adversus Deum, quae necesse est sancte servari*»).

⁴⁹⁰ Parágrafo 2. La página web oficial del Vaticano no incluye una versión española de esta encíclica. Sigo la numeración de la traducción de Carlos Humberto Núñez recogida en *Doctrina pontificia III. Documentos sociales*. Madrid: BAC, 1959. Esta edición cuenta con el *Imprimatur* del Patriarca de las Indias occidentales y obispo de Madrid-Alcalá, Leopoldo Eijo Garay.

⁴⁹¹ «*Habent cuiusque hominis necessitates velut perpetuos redditus [...] Igitur rem quamdam debet homini natura dedisse stabilem perpetuoque mansuram, unde perennitas subsidii expectari posset. Atqui istiusmodi perennitatem nulla res praestare; nisi cum ubertatibus suis terra, potest*».

Pero esa recurrencia incesante de las necesidades materiales no es característica exclusiva del hombre, sino común a todos los animales que, sin embargo, no tienen las cosas en derecho, sino solo de hecho. Para León XIII, lo formal para exigir que el dominio sobre las cosas esté dotado de estabilidad y de permanencia es que solo el hombre está dotado de razón:

Y por esta causa de que es el único animal dotado de razón, es de necesidad conceder al hombre no sólo el uso de los bienes, cosa común a todos los animales, sino también el poseerlos con derecho estable y permanente, y tanto los bienes que se consumen con el uso cuanto los que, pese al uso que se hace de ellos, perduran [Rn 4]⁴⁹².

c) La propiedad es un derecho natural

En su polémica contra el socialismo, León XIII exhibe rápidamente la que considera la raíz de su perfidia, que no es otra que su negación frontal de la justicia: los socialistas niegan la propiedad individual. Para el Papa Pecci, «poseer algo en privado como propio es un derecho dado al hombre por la naturaleza»⁴⁹³ («possidere res privatim ut suas, ius est homini a natura datum»). Ese derecho lo da la naturaleza o, lo que es lo mismo, *emana, surge, arranca* de ella: «El derecho de propiedad y de dominio, procede (*proficiet*) de la naturaleza misma»⁴⁹⁴. En *Quod apostolici muneris*, León XIII había afirmado que es la ley natural la que hace inviolable, con un carácter religioso (*sancio*) el derecho de propiedad⁴⁹⁵. El contexto dentro del que el Papa realiza esta dirimente afirmación resulta muy extraño y a la vez muy significativo. Siguiendo su argumento constante, el pontífice acusa a «socialistas, comunistas y nihilistas» de impugnar el sagrado derecho de propiedad movidos por el deseo (*cupiditas*) de los bienes terrenales (los bienes de este mundo), la misma *cupiditas* que, según enseña san Pablo (I Tim 6, 10) es la raíz de todos los males y por la que algunos, al dejarse llevar por ella, se apartaron de la fe. El pontífice sugiere aquí lo contrario de lo que afirma cuando justifica la institución natural de la propiedad. Si los socialistas, comunistas y nihilistas, al impugnar el sagrado derecho de propiedad, lo que en realidad ambicionan es alcanzar ellos mismos el disfrute de las cosas de este mundo al margen de la propiedad, entonces es que la inclinación natural a la posesión de las cosas puede satisfacerse sin necesidad de la propiedad individual. Si la propiedad privada no es la única forma de dar satisfacción estable y permanente a las necesidades naturales de disfrute de las cosas, el argumento que justifica la naturalidad de la institución pierde toda firmeza⁴⁹⁶.

⁴⁹² «...bona homini tribuere necesse est non utenda solum, quod est omnium animantium commune, sed stabili perpetuoque jure possidenda, neque ea dumtaxat quae usu consumuntur, sed etiam quae, nobis utentibus, permanent».

⁴⁹³ Rn, 4.

⁴⁹⁴ *Quod apostolici muneris*: «Ius proprietatis ac dominii, ab ipsa natura profectum».

⁴⁹⁵ *Quod apostolici muneris*, § 2: «Ius proprietatis naturali lege sancitum impugnant».

⁴⁹⁶ Este argumento del Papa contiene una inconsistencia todavía más grave, pero es de naturaleza exegética o, más sencillamente, tiene que ver con la fidelidad al sentido del texto neotestamentario. La traducción de san Jerónimo –que León XIII invoca– no identifica el genérico deseo de los bienes terrenales con la raíz de todos los males y en algunos con la pérdida de la fe. Jerónimo dice escuetamente: «Radix enim omnium malorum est cupiditas». *Cupiditas* puede traducirse como deseo, apetito, anhelo, pero aquí se refiere a un deseo muy específico: el de acumular dinero, la *φιλαργυρία* (*filargiría*, avaricia, amor al

La naturalidad de la propiedad privada es la doctrina más rotunda e insistentemente reiterada en *Rerum novarum*. Ese derecho no deriva de la ley humana, sino derechamente de la naturaleza: «El derecho de poseer bienes en privado no ha sido dado por la ley de los hombres, sino por la naturaleza»⁴⁹⁷, motivo por el cual la autoridad humana no puede legítimamente abolirlo, sino tan solo adaptarlo (*temperare*) a las circunstancias a la luz del bien común e incluso defenderlo mediante el uso de la fuerza⁴⁹⁸.

Para León XIII, esa naturalidad de la propiedad significa tanto que es la naturaleza humana la que concede el dominio privado como, lógicamente, que la institución es conforme a las demandas de esa misma naturaleza («secundum naturam»; «maxime congruant cum hominum natura») ⁴⁹⁹. Como se verá más adelante, es un razonamiento diametralmente opuesto al de Tomás de Aquino, para el que la propiedad (en los términos en los que él la define) es conforme a la naturaleza humana, pero de ninguna manera es otorgada por la naturaleza humana. Sintéticamente, para León XIII, el derecho a la propiedad privada no lo concede la ley humana, sino la misma naturaleza humana, mientras que para Tomás de Aquino la naturaleza humana no genera ni otorga la propiedad, sino que es una institución de la ley de los hombres, por convención humana.

Llama la atención que el concepto de naturaleza que tiene León XIII es muy diferente del que posee el aquinate. Para León XIII, la naturaleza es tan solo un orden superior legitimador: Una *forma* que prescribe unas cosas y proscribire otras, pero en ella está totalmente ausente la idea de *fin* que, en cambio, es la central para Tomás. Para el dominico, que algo sea conforme a la naturaleza significa que está bien dispuesto para alcanzar el fin al que se ordena la naturaleza (I-IIae, q.49, a.3. *resp*), no meramente que se ajuste a una facultad otorgada por la misma.

d) El uso de la propiedad

Para el Papa Pecci, el uso consiste en el mero aprovechamiento material de las cosas. Así lo dice por dos veces en *Rerum novarum*. Explica el Papa que las bestias tienen un

dinero). El término aparece en otras dos ocasiones en el Nuevo testamento: en Lc 16, 14: «Los fariseos, que eran amantes del dinero» (φιλάργυροι, *filargiroi*) y en 2Tim 3, 2: En los últimos tiempos, los hombres «serán amigos del dinero» (φιλάργυροι, *filargiroi*). Para san Pablo la raíz de todos los males es el amor al dinero y no una genérica concupiscencia de los bienes de la tierra. La cita, reintegrada a su sentido original, resulta todavía más incongruente con la argumentación leonina.

⁴⁹⁷ *Rn*, 33: «Ius enim possidendi privatim bona cum non sit lege hominum sed natura datum».

⁴⁹⁸ «...vi etiam adhibenda tuentur» (*Rn*, 8).

⁴⁹⁹ «Bona privatim possidere, quod paulo ante vidimus, ius est homini naturale» («Poseer bienes en privado, según hemos dicho poco antes, es derecho natural del hombre», *Rn*, 18); «Qua ex re rursus efficitur, privatas possessiones plane esse secundum naturam» («Con lo que de nuevo viene a demostrarse que las posesiones privadas son conforme a la naturaleza», *Rn*, 7); «in ipsius lege naturae fundamentum reperit partitionis bonorum, possessionesque privatas ut quae cum hominum natura pacatoque et tranquillo convictu maxime congruant, omnium saeculorum usu consecravit. Leges autem civiles, quae, cum iustae sunt, virtutem suam ab ipsa naturali lege ducunt, id ius, de quo loquimur, confirmant ac vi etiam adhibenda tuentur» («encontró en la ley de la misma naturaleza el fundamento de la división de los bienes y consagró, con la práctica de los siglos, la propiedad privada como la más conforme con la naturaleza del hombre y con la pacífica y tranquila convivencia. Y las leyes civiles, que, cuando son justas, deducen su vigor de esa misma ley natural, confirman y amparan incluso con la fuerza este derecho de que hablamos», *Rn*, 8).

doble instinto, ciego, que las empuja a la conservación del individuo y de la especie: «Ambas cosas se consiguen fácilmente con el uso de las cosas a su alcance» (n. 4)⁵⁰⁰. Por ser el hombre el único animal dotado de razón, no le basta con el uso de las cosas, sino que requiere de un dominio estable de ellas:

por esta causa de que es el único animal dotado de razón, es de necesidad conceder al hombre no sólo el uso de los bienes, cosa común a todos los animales, sino también el poseerlos con derecho estable y permanente (Ibídem).

En la doctrina del Papa el mero aprovechamiento de las cosas es, pues, común a hombres y a todos los animales. Teniendo presente el concepto leonino de uso, se puede entender mejor el alcance de su doctrina sobre el mismo:

Sobre el uso de las riquezas (*opibus*) hay una doctrina excelente y de gran importancia, que, si bien fue iniciada por la filosofía, la Iglesia la ha enseñado también perfeccionada por completo y ha hecho que no se quede en puro conocimiento, sino que informe de hecho las costumbres. El fundamento de dicha doctrina consiste en distinguir entre la recta posesión de las propiedades (*pecuniarum*) y el recto uso de estas. Poseer bienes en privado, según hemos dicho poco antes, es derecho natural del hombre, y usar de este derecho, sobre todo en la sociedad de la vida, no sólo es lícito, sino incluso necesario en absoluto. «Es lícito que el hombre posea cosas propias. Y es necesario también para la vida humana». Y si se pregunta cuál ha de ser el uso necesario de los bienes, la Iglesia responderá sin vacilación alguna: «En cuanto a esto, el hombre no debe considerar las cosas externas como propias, sino como comunes; es decir, de modo que las comparta fácilmente con otros en sus necesidades. De donde el Apóstol dice: ‘Manda a los ricos de este siglo... que den, que compartan con facilidad’».

A nadie se manda socorrer a los demás con lo necesario para sus usos personales o de los suyos; ni siquiera a dar a otro lo que él mismo necesita para conservar lo que convenga a la persona, a su decoro: «Nadie debe vivir de una manera inconveniente». Pero cuando se ha atendido suficientemente a la necesidad y al decoro, es un deber socorrer a los indigentes con lo que sobra. «Lo que sobra, dadlo de limosna». No son éstos, sin embargo, deberes de justicia, salvo en los casos de necesidad extrema, sino de caridad cristiana, la cual, ciertamente, no hay derecho de exigirla por la ley. Pero antes que la ley y el juicio de los hombres están la ley y el juicio de Cristo Dios, que de modos diversos y suavemente aconseja la práctica de dar: «Es mejor dar que recibir», y que juzgará la caridad hecha o negada a los pobres como hecha o negada a El en persona: «Cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis». Todo lo cual se resume en que todo el que ha recibido abundancia de bienes, sean éstos del cuerpo y externos, sean del espíritu, los ha recibido para perfeccionamiento propio, y, al mismo tiempo, para que, como ministro de la Providencia divina, los emplee en beneficio de los demás. «Por lo tanto, el que tenga talento, que cuide mucho de no estarse callado; el que tenga abundancia

⁵⁰⁰ «Utrumque vero commode assequuntur earum rerum usu quae adsunt».

de bienes, que no se deje entorpecer para la largueza de la misericordia; el que tenga un oficio con que se desenvuelve, que se afane en compartir su uso y su utilidad con el prójimo» (*Rn*, 17).

León XIII quiere entroncar aquí con la doctrina tomasiana de la comunalidad del uso de las cosas. Sin embargo, la continuidad entre ambos pensamientos es inviable, puesto que León XIII, derechamente, convierte el uso en parte integrante del derecho de propiedad, en lugar de consignarlo como el objeto del recto ejercicio de la potestad de disponer, como hace Tomás. León XIII incurre, además, en una contradicción, pues (tal como sucede con el planteamiento general de la encíclica), comienza diciendo que la doctrina que va a exponer sobre el uso de las cosas es la enseñada por la filosofía –la de Tomás–, retomada por la Iglesia, pero de forma incongruente, apenas unas pocas líneas después, concluye que todo lo que ha explicado no son deberes (*officia*) de justicia, sino de caridad⁵⁰¹. El Papa vincula la no exigibilidad de ese *debitum caritatis* con su no juridicidad.

Análisis de la doctrina leonina sobre la propiedad

Para evitar malentendidos, hay que dejar claro que la institución jurídica que León XIII llama posesión en *Rerum novarum* o también derecho de propiedad en *Quod apostolici muneris* es esencialmente distinta de lo que Tomás llama posesión, dominio o propiedad de la posesión (*proprietas possessionis*). Para Tomás la posesión o propiedad es un derecho que incluye las facultades o potestades de la procuración y de la dispensación, pero el uso de la cosa no forma parte propiamente hablando de ese derecho, más que de forma accidental, en tanto que el propietario, al ejercer prudentemente la dispensación de la cosa o de sus frutos, es el primero en beneficiarse de ellos. Como expresión de esa no incumbencia directa del uso –que es común– sobre la cosa poseída, Tomás declara que la riqueza sobrante es debida, con deuda de derecho natural, a los pobres. Para León, sin embargo, la propiedad es principalmente un derecho de disposición radical sobre la cosa. En esa disposición se incluye jurídicamente el uso de la cosa, aunque sobre ese uso gravite una obligación de naturaleza no jurídica sino caritativa –explícitamente no exigible ante ningún tribunal humano, ni siquiera eclesiástico– de participar a los pobres de los excedentes de esa riqueza.

En realidad, esa disparidad esencial de ambas concepciones es consecuencia inevitable de la desavenencia –todavía más radical si cabe– entre la concepción de lo natural y de la naturaleza de León XIII (absoluta, incompatible con la variabilidad de la contingencia humana, y sobre todo no finalista, sino puramente prescriptiva) y la de Tomás de Aquino (que no excluye la variación, que da cuenta de lo contingente y, por encima de todo, se identifica con la noción de finalidad).

a) Propiedad es inviolable y santa

La genealogía del binomio prestigiante *inviolable* y *santo* (o *sagrado*) se remonta muy atrás en el tiempo. Como dice Fortin, «el tándem *sagrado* e *inviolable*» procede de un

⁵⁰¹ «Officia ista excepto in rebus extremis non sunt iustitiae, sed caritatis christianae».

contexto muy diferente, lo que nos puede ayudar a entender su ocurrencia en relación con la propiedad. Originariamente está vinculado

Con la noción de la monarquía sagrada, tal como se desarrolló en Occidente a partir del período helenístico y que llegó a su punto culminante en la teoría del derecho divino de los reyes en el siglo XVII. Siendo el rey el ungido de Dios [...] tiene algún sentido referirse a su persona como sagrada e inviolable. Cualquier atentado contra su vida, cualquier desafío a sus prerrogativas o resistencia a su gobierno, incluso en nombre de la religión, se convierte en sacrilegio⁵⁰².

La Ilustración inglesa, con el empirista Locke a la cabeza, combatió ese atributo regio, pero retuvo el título de prestigio, transfiriéndolo del monarca a la propiedad privada⁵⁰³: «Podemos decir que en el curso de los siglos XVII y XVIII el derecho divino de los reyes fue reemplazado por el derecho sagrado de los capitalistas»⁵⁰⁴.

En 1765, el jurista conservador moderado William Blackstone publicó el primer volumen de su clásico comentario a las leyes de Inglaterra, en el que ya da por sentado que el derecho de propiedad privada de los individuos es sagrado e inviolable (*sacred and inviolable*)⁵⁰⁵.

En 1776, Adam Smith –un referente clásico del liberalismo– puede escribir en su *Riqueza de las naciones*, con inequívocos ecos de su estirpe intelectual lockeana, que

la propiedad que cada hombre tiene en su propio trabajo, ya que es el fundamento original de todas las demás propiedades, por eso mismo es la más sagrada e inviolable (*sacred and inviolable*). El patrimonio de un hombre pobre reside en la fuerza y la destreza de sus manos. Impedir que emplee esta fuerza y esa destreza; e impedir que las emplee de la manera que él considere adecuada sin dañar a su vecino es una violación clara de esta propiedad *sacratísima* (most sacred property)⁵⁰⁶.

⁵⁰² Ernest L. Fortin, *Human Rights, Virtue, and the Common Good: Untimely Meditations on Religion and Politics*. Collected Essays, volume 3. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1996. Páginas 198-199. Fortin cita como referencias clásicas en este asunto J. N. Figgis, *The Divine Right of Kings*. Cambridge: C.U.P., 1914) y Fritz Kern, *Kingship and Law in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell, 1939.

⁵⁰³ El prestigio de la fórmula ha hecho que llegue hasta otros ámbitos tan paradójicos como el de *Rerum novarum*. Así, el artículo 12 de la Constitución de la China comunista también dice que «las propiedades públicas socialistas son sagradas e inviolables» (Zhu Wang, *On the Constitutionality of Compiling a Civil Code of China: A Process Map for Legislation Born out of Pragmatism*. London: Springer Nature, 2020. Página 51).

⁵⁰⁴ Fortin, *op. cit. Ibid.*

⁵⁰⁵ «Tampoco es este el único caso en el que la ley de la tierra ha relegado incluso la necesidad pública a los derechos *sagrados e inviolables* de la propiedad privada. Porque ningún súbdito de Inglaterra puede verse obligado a pagar contribuciones o impuestos, incluso para la defensa del reino o el apoyo del gobierno, a menos que se le hayan impuesto con su propio consentimiento o con el de sus representantes en el parlamento» (Sir William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England in Four Books*, vol. 1. Página 103. Libro I, Capítulo I: 'Sobre los derechos absolutos de los individuos'). Consultado en http://files.libertyfund.org/files/2140/Blackstone_1387-01_EBk_v6.0.pdf).

⁵⁰⁶ Adam Smith, *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (ElecBook Classics, sin fecha). Página 173.

William Cobbett, refiriendo algunas discusiones en el Parlamento inglés (1791), recoge que un diputado puede decir que los intereses devengados a los compradores de deuda pública «siempre y con justicia se habían considerado una forma de propiedad más sagrada e inviolable (*sacred and inviolable*) que cualquier otra». Eso no obstaba para que «cualquier otro tipo de propiedad, menos sagrada y menos inviolable» (que esos dividendos), tampoco pudiera legítimamente ser amenazada⁵⁰⁷. De modo que, según explica Fortin, aquel concepto de una propiedad sagrada o santa e inviolable

que la encíclica y gran parte de la teología católica del siglo XIX habían tomado como una enseñanza tan antigua como el cristianismo era, de hecho, una inquietante innovación que, en última instancia, tenía su origen en Locke y que había sido propagada por sus numerosos discípulos a partir del siglo XVIII⁵⁰⁸.

Sin embargo, parece probable que la genealogía de esa idea de propiedad sagrada e inviolable se remonte todavía mucho más atrás y que en el origen remoto de ese linaje doctrinal vuelvan a aparecer pensadores –esta vez juristas– católicos. En el siglo XIV, aunque sin atreverse a utilizar el binomio santo e inviolable, Bártolo de Sassoferrato y Juan de Legnano, se apartaron drásticamente de la tradición jurídica cristiana que hasta el momento solo toleraba el homicidio en legítima defensa, cuando el atacante ponía en peligro inminente la vida del que se defendía. La obra más famosa de Bártolo, que probablemente ha sido el jurista más influyente en el derecho posterior de Occidente, fue su comentario al *Corpus Iuris Civilis* codificado por Justiniano. La ley *Furem nocturnum, ad legem Corneliam de sicariis et veneficiis*, aparece puesta en colación con la ley atribuida a Moisés (Ex 22, 2-3: *Si perfodiens...*) que, en la traducción de la *Vetus latina*, declaraba que se podía matar al ladrón que, durante la noche, era sorprendido dentro del muro de una propiedad privada, pero que si eso sucedía durante el día, el que lo matara era reo de asesinato y debía pagar con su vida. Al comentar esas leyes, Bártolo declara, contra toda la tradición, que era lícito matar al ladrón nocturno tanto como al que actuaba a plena luz del día siempre que fuera el único modo de preservar la propia vida o la propiedad. La amenaza de la propiedad privada, sin que necesariamente se produjera una amenaza simultánea a la integridad del dueño o de los suyos, bastaba para justificar el homicidio del ladrón⁵⁰⁹. La propiedad ya es concebida como parte de la propia integridad física de la persona y reclama la misma protección jurídica y legal, pero solo en apariencia: el valor de la vida del ladrón es inferior al valor de la propiedad que pretende robar. La propiedad así, llega a reclamar una inviolabilidad y una santidad mayor que algunas vidas. Juan de Legnano llega a las mismas

⁵⁰⁷ Cobbett's *Parliamentary History of England: From the Norman Conquest, in 1066. to the Year, 1803*. London: R. Bagshaw, 1816. Páginas 1.403 y 1.404.

⁵⁰⁸ Fortin, *op. cit.* Página 198.

⁵⁰⁹ Shaun J. Sullivan, *Killing in Defense of Private Property. The Development of a Roman Catholic Moral Teaching. Thirteenth to Eighteenth Centuries*. Missoula: Scholars Press, 1976. Página 96. Entre los siglos XII y XIV, en Italia se produjo el desarrollo de una economía protocapitalista que coexistía con una visión social, jurídica y cultural antigua, pero que fue preparando las condiciones para la formación de un orden social que otorgaba una importancia central a la propiedad y que exaltaba las virtudes del emprendimiento y del comercio, así como el ideal de la independencia económica individual (páginas 97-99). «El contexto estaba maduro para un cambio en la enseñanza predicada basada en la teoría que veía la propiedad común como el ideal originario, la institución acorde con la naturaleza [...] Bártolo se encargó de hacer ese cambio» (página 100).

conclusiones sobre el homicidio en defensa de la propiedad privada: «Enseña que se puede matar o mutilar lícitamente en defensa de la propiedad, con la debida moderación»⁵¹⁰. El enorme prestigio de ambos juristas sirvió para que esta doctrina, aunque todavía había de tardar dos siglos en adquirir carta de naturaleza, obtuviera desde el principio una respetabilidad que contrastaba con su carácter rupturista y contradictorio de la vieja mentalidad cristiana.

A mediados del siglo XVI, la vinculación de la propiedad privada a Dios como su garante es mayoritaria entre los representantes de la llamada escuela de Salamanca. En sus comentarios a la II-IIae de la *Summa* de Tomás de Aquino, el dominico Francisco de Vitoria escribe:

No puede haber ningún dominio, de cualquier modo como se entienda el dominio, que no provenga de Dios (*nisi a Deo*). Y lo que está dicho, 'Todo poder proviene del Señor...' puede decirse de cualquier tipo de dominio⁵¹¹.

Marie-France Renoux-Zagamé ha investigado el alcance en la teología y en el derecho de esa analogía entre el poder de Dios y el poder del propietario, madurada en la segunda escolástica. Dejándose llevar por una idea del dominio humano vicario del dominio divino, los teólogos llegaron a concebir una propiedad humana originaria, primordial, instituida directamente por Dios y sustraída al orden contingente de los hechos. En lugar de ser un conjunto de facultades contingentes «que unas circunstancias harían nacer y otras harían desaparecer», se metamorfosea en un poder de naturaleza divina. En este punto, el autoproclamado tomismo de la escuela se aleja de forma incomprensible de la enseñanza del maestro:

La afirmación de que la propiedad es un poder de derecho y su fundamento, la tesis de la analogía entre el dominio de Dios y la propiedad (*domaine*, dominio) del hombre, van a conducir a una gran parte de los teólogos de los siglos XVI y XVII a transferir a la propiedad del hombre la mayor parte de las características que ellos habían conferido al dominio de Dios, para convertirlo en un poder general, intemporal y universal⁵¹².

La prosapia intelectual de la idea y de la expresión propiedad sagrada o santa e inviolable tiene una historia tortuosa, desde los juristas renacentistas en los que resonaban las nuevas inquietudes de la incipiente burguesía protocapitalista, que llevan la inviolabilidad de la propiedad hasta extremos antes desconocidos, pasando por la escuela de Salamanca y la analogía del dominio divino con la propiedad humana y la transferencia sacral de atributos de aquél a esta. Esas hebras doctrinales dispersas no logran, sin embargo, constituirse en un sistema teórico completo sobre la propiedad sagrada e inviolable hasta el liberalismo, *whiggist* y *torie*: Locke, Blackstone, Smith son algunos de sus propagadores más insignes. Dentro del liberalismo de finales del siglo

⁵¹⁰ Sullivan, *op. cit.* Página 101.

⁵¹¹ Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. Q. LXII, a.1, §9.

⁵¹² Marie-France Renoux-Zagamé, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*. Genève: Librairie Droz, 1987. Página 117.

XVIII, la noción de la sacralidad e inviolabilidad de la propiedad se convirtió en un lugar común⁵¹³.

Pero el antecedente más famoso y significativo, por su carga simbólica, del binomio *inviolable* y *sagrado* procede de uno de los actos políticos más celebrados de la Revolución francesa. El miércoles 26 de agosto de 1789, «los representantes del Pueblo Francés (*sic*), constituidos en Asamblea Nacional», aprueban el último de los diecisiete artículos de la lista de derechos del hombre y del ciudadano que han reconocido «en presencia y bajo los auspicios del Ser Supremo»: «Nadie puede ser privado de la propiedad, pues es un derecho *inviolable* y *sagrado*»⁵¹⁴. Como dice Chicot, «el orden liberal instituido por la Revolución descansa sobre la canonización del derecho de propiedad privada»⁵¹⁵. El desarrollo legal de esa doctrina se plasmó el 27 de enero de 1804, con la aprobación del artículo 544 del código civil francés: «la propiedad es el derecho a disfrutar y disponer de las cosas de la manera más absoluta»⁵¹⁶. Ese artículo sigue vigente hoy.

Tanto los traductores de la encíclica como los expositores y divulgadores de su doctrina han querido minimizar el alcance de la *sanctitas* que León predica de la propiedad, pretendiendo reducirla a una mera protección de la integridad del derecho. Como ha quedado expuesto más arriba, la inviolabilidad y la santidad tienen siempre, en última instancia, su fundamento en una conexión con lo sagrado o lo numinoso⁵¹⁷. Pero,

⁵¹³ «—¿Cuál es la más sagrada de las propiedades? —La más incontestable. La de las facultades laboriosas [...] Estas facultades, que son naturales, han sido dadas por la naturaleza [...]. —Después de las facultades laboriosas, ¿qué propiedad es la más sagrada? —La del capital, porque es de la propia creación del hombre que lo posee o de quienes se lo transmitieron. El capital es ahorro y quien haya ahorrado, quien haya reducido su consumo para formar capital, podía no haber hecho este ahorro; podría destruir el producto que había ahorrado. Por lo tanto, podría destruir legítimamente cualquier reclamación que otra persona haya planteado sobre el mismo producto. Sobre esa propiedad no puede prosperar ninguna reclamación legítima que no sea la suya» (Jean-Baptiste Say, *Catéchisme d'économie politique*. http://classiques.uqac.ca/classiques/say_jean_baptiste/catechisme_eco_pol/catechisme.html).

⁵¹⁴ En realidad, el texto aprobado en aquella ocasión no hablaba de *la propiedad* (tal como aparece en las versiones posteriores) sino de *las propiedades*. La idea, radicalmente innovadora, sin antecedente tradicional, de que el derecho de propiedad es *uno*, virtualmente ilimitado intrínsecamente («la propiedad) nace a partir de esta declaración, pero los diputados que la votaron todavía pertenecían al mundo antiguo del que provenían. No habían inventado el nuevo lenguaje que se correspondía con su nueva visión de las cosas, por eso, de forma balbuciente hablan de *propiedades*, como en los viejos fueros. «El recurso a lo sagrado persigue un objetivo específico: el de convencer a los sujetos de derecho de que la norma establecida goza de fundamentos sólidos. Es un enfoque inteligente y pragmático de las cosas. Se debe tener presente que, al día siguiente de la Revolución Francesa, los nuevos ciudadanos franceses son portadores de una identidad personal y colectiva [que sigue estando] fuertemente marcada por la fe cristiana y la religión católica. El recurso a lo sagrado se pone al servicio del establecimiento de un orden social liberal dentro del cual emerge una protección particularmente acrecentada del derecho de propiedad» (Pierre-Yves Chicot, «Droit positif et sacré: l'exemple du droit de propriété inspiré de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen», *Les Annales de droit*, 8 [2014] § 25. Consultado el 16 de enero de 2020. URL: <http://journals.openedition.org/add/709> ; DOI : 10.4000/add.709).

⁵¹⁵ Pierre-Yves Chicot, *op. cit.* § 30.

⁵¹⁶ «...siempre y cuando no se haga de ella un uso prohibido por las leyes o por los reglamentos». Se consagra así la idea de que la propiedad es, de suyo, una potestad absoluta y arbitraria, desligada de cualquier fin que no sea el que le dicte la caprichosa voluntad del propietario. Esa potestad, despótica en su ejercicio, no reconoce más límites que los extrínsecos que le imponga la norma civil.

⁵¹⁷ «Una vez que la propiedad ha sido autorizada por la divinidad, es algo que ya no se puede cuestionar. La propiedad se convierte entonces en axiomática, tan fundamental que todo lo demás tiene que pensarse en relación con ella. La ley de la propiedad es como la ley de Dios. Cuestionar la santidad de la propiedad (*To question the sanctity of property*) sería cuestionar la santidad de Dios» (Ver por entero las

además, la publicación de los borradores italianos sobre los que se redactó la versión latina definitiva despeja cualquier duda al respecto. En su primer borrador, presentado a comienzos de julio de 1890, Matteo Liberatore califica el derecho de propiedad como «sacro»⁵¹⁸, expresión todavía más radical que «santo».

Pero esclarecer el linaje intelectual del binomio *santa e inviolable* es una tarea subordinada a la comprensión de su congruencia con el entero concepto de propiedad de León XIII. Para Tomás de Aquino, la propiedad es un derecho (*ius*): aquello que es lo justo, lo suyo de cada cual, en este caso, del propietario. El contenido de ese derecho está constituido por la atribución de las facultades de procurar y de dispensar, en vistas al fin de lograr una mejor y más eficiente satisfacción de las necesidades corporales del conjunto de los hombres. El uso, propiamente dicho (*simpliciter loquendo*), no es objeto de ese derecho. La exigibilidad o el dispositivo de coacción que eventualmente se pueda asociar a ese derecho no forma parte esencial de este. En cambio, para León, la propiedad está constituida por un ámbito de disponibilidad jurídica exclusiva sobre la cosa (que incluye el uso, a pesar de la declaración ineficaz de la comunalidad caritativa del uso). La santidad de esa disponibilidad reclama, para el Papa Pecci, que los poderes políticos humanos castiguen punitivamente a los eventuales transgresores. El núcleo de la inviolabilidad y de la santidad de la propiedad es, precisamente, el aseguramiento del poder despótico del propietario sobre la cosa, solo limitado extrínsecamente por la norma humana. La institución de la propiedad en León es completamente dispar respecto de la propiedad de Tomás para quien, si el propietario se ajusta a la finalidad de las potestades que constituyen la propiedad, actúa lícitamente, mientras que si se aparta de esos fines, abusa de su derecho.

Tomás habló de licitud y de conveniencia (y hasta de una necesidad que no excluye la contingencia) de la institución de la propiedad, pero nunca se atrevió a hablar de santidad ni de inviolabilidad de ese derecho. No porque pensara que no debía ser respetado, sino porque esos términos, que de suyo hablan de una definitividad al margen de toda vicisitud, no se compadecen con una institución que extrae toda su legitimación de su prudente ordenación al bien común⁵¹⁹.

En cuanto a la santificación de la propiedad en *Rerum novarum*, conviene añadir una consideración particular en cuanto a la asimilación o convertibilidad que el pontífice establece entre riquezas o propiedades y dinero (entre *divitiae* y *pecunia*)⁵²⁰. También

páginas 102-103, importante ver la nota 2 (página 103), de M. Douglas Meeks, *God the Economist*. Minneapolis: Fortress Press, 1989)

⁵¹⁸ «Imperocchè la proprietà è sacra; ma essa inchiude come essenziale condizione che si dia il superfluo ai bisognosi» (Matteo Liberatore, primer borrador italiano de la encíclica social, en Mons. Giovanni Antonazzi e S. E. Mons. Domenico Tardini (a cura di), *L'Enciclica Rerum Novarum. Testo autentico e redazioni preparatorie dai documenti originali*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1952. Página 46, líneas 265-266). El pontífice no quedó satisfecho con el resultado de aquellas sucintas notas que le presentó el cofundador de *La Civiltà Cattolica*. Inmediatamente encargó un segundo borrador al dominico sardo Zigliara, que lo presentó dos meses más tarde. El papa conservó cosas del primer y del segundo esquema italiano. Por ejemplo, *Rerum novarum* retuvo la sacralidad de la propiedad (temperada como *santidad*), pero rechazó la idea de Liberatore (en eso seguidor fiel de Tomás de Aquino) de que el propietario tiene un deber natural de dar el sobrante a los pobres. En ese punto toma casi literalmente la idea del dominico Zigliara, quien, contra Tomás, afirma que ese deber es de caridad y no de justicia.

⁵¹⁹ José Justo Megías Quirós, *Propiedad y derecho natural en la historia. Una relación inestable*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1994. Página 142.

⁵²⁰ Una finca comprada con dinero no es más que ese dinero bajo otra apariencia: «Luego si, reduciendo sus gastos, ahorra algo e invierte el fruto de sus ahorros en una finca, con lo que puede asegurarse más

en esto León XIII demuestra estar en plena consonancia con las teorías económicas liberales y lejos del pensamiento del aquinate. La vieja doctrina aristotélica y tomista que asignaba al dinero un valor de cambio⁵²¹, pero para León XIII, el dinero es unidad de valor y, sobre todo, almacén de valor⁵²².

La santidad del dinero, paradójicamente, tiene un origen religioso, aunque pagano y ancestral. Como explican Solomon, Greenberg y Pyszczynski, «el dinero se originó hace miles de años, dentro de rituales religiosos, en forma de símbolos sagrados que tenían connotaciones de inmortalidad»⁵²³. Estos psicólogos sociales evocan cómo en la antigua Grecia, dentro del culto familiar a los antepasados, los parientes de un difunto sacrificaban uno o varios toros (señalan el parentesco entre capital y ganado, el *pecus* latino). Asaban la carne la distribuían entre los asistentes a la ceremonia. «Solo dejaban apartado –observan– el *excedente*, un trozo dejado en el asador para que el fuego lo consumiera como una ofrenda a los heroicos ancestros»⁵²⁴.

La cantidad de carne *excedente*, no repartida entre los comensales, y que quedaba en el asador era llamada *obelos*, *moneda*. Los *obeloi* empezaron a fabricarse en piezas de metal, que llevaban acuñadas, simbólicamente, efigies de los antepasados:

La gente intercambiaba ávidamente bienes para obtener estas monedas que estaban muy valoradas. Como les atribuían cualidades mágicas, comenzaron a darles culto. Portadas como amuletos, las monedas derivaban su poder de ‘disfrutar de una gloria que reflejaba’ la de los heroicos antepasados en ellas representados. De esta manera, las monedas utilizadas en las fiestas comunales conseguían que el poder sagrado de los ancestros siguiera operando. El sacrificio de los toros y la ofrenda del excedente a los antepasados muertos mostraba

su manutención, esta finca realmente no es otra cosa que el mismo salario revestido de otra apariencia (*profecto praedium istiusmodi nihil est aliud, quam merces ipsa aliam induta speciem*), y de ahí que la finca adquirida por el obrero de esta forma debe ser tan de su dominio como el salario ganado con su trabajo» (Rn, 3). También usa indiferentemente dinero y propiedad cuando dice: «quod iusta possessio pecuniarum a iusto pecuniarum usu distinguitur. Bona privatim possidere, quod paulo ante vidimus, ius est homini naturale: eoque uti iure, maxime in societate vitae, non fas modo est, sed plane necessarium. *Licetum est quod homo propria possideat. Et est etiam necessarium ad humanam vitam* [S. Thomas, II-II, Quaest. LXVI, a II]. At vero si illud quaeratur, qualem esse usum bonorum necesse sit, Ecclesia quidem sine ulla dubitatione respondet: *quantum ad hoc, non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum. Unde Apostolus dicit: divitibus huius saeculi praecipe... facile tribuere, communicare*» (Rn, 17).

⁵²¹ «Las riquezas artificiales, como el dinero, por sí mismas, no satisfacen a la naturaleza, sino que las inventó el hombre para facilitar el intercambio, para que sean de algún modo la medida de las cosas vendibles» (S. Th. I-IIae, q.2, a.1. *resp*).

⁵²² «Lo que conocemos como almacenar dinero es una forma de usar la riqueza. La incertidumbre del futuro hace que parezca aconsejable conservar una parte más grande o más pequeña de las propias posesiones en una forma que facilite el cambio de una forma de usar la riqueza a otra, o la transición de la propiedad de un bien a la de otro, con el fin de preservar la oportunidad de poder satisfacer sin dificultad las demandas urgentes que puedan surgir en el futuro de bienes que deberán obtenerse a mediante intercambio. Mientras que el mercado no haya alcanzado un grado de desarrollo en el que todos, o al menos algunos bienes económicos puedan ser vendidos (es decir, convertidos en dinero) en cualquier momento en condiciones que no resulten demasiado desfavorables, este fin solo puede lograrse conservando una cantidad de dinero de tamaño adecuado» (Ludwig von Mises, *The Theory of Money and Credit*. Auburn, AL: LvMI, 2009. Páginas 147-148).

⁵²³ Sheldon Solomon, Jeff Greenberg & Tom Pyszczynski, *The Worm at the Core. On the Role of Death in Life*. London: Penguin Random, 2015. Página 110.

⁵²⁴ Solomon, Greenberg & Pyszczynski, *Ibidem*.

reverencia hacia el pasado. Compartir la propia comida con los antepasados infundía a los vivos atributos sobrenaturales para garantizar la prosperidad en el futuro⁵²⁵.

De forma muy expresiva y sintética, Solomon, Greenberg y Pyszczynski concluyen que «originalmente la gente no quería dinero para comprar cosas, querían cosas para cambiarlas por dinero. El dinero era un depósito tangible de poder sobrenatural. Lo sigue siendo»⁵²⁶. Los tres psicólogos sociales observan que

para muchas personas, la conexión entre la fortuna y la inmortalidad está fundamentalmente anclada en la creencia religiosa. Al igual que los antiguos griegos, en América, los primeros protestantes, especialmente los calvinistas, buscaban la riqueza como un signo que evidenciaba las benévolas intenciones de Dios hacia ellos. Los que no había sido elegidos estaban (y para muchas mentes calvinistas todavía lo están) condenados a la pobreza. Hoy en día, los que participan en los movimientos religiosos pentecostales que se adhieren a la teología de la prosperidad, buscan riqueza y gastan generosamente porque creen que Dios quiere que sean ricos. [...] El mensaje implícito es, y ha sido durante mucho tiempo, que la riqueza significa que estamos siendo favorecidos por los dioses (si es que no significa que nosotros mismos somos dioses)⁵²⁷.

En *Rerum novarum*, León XIII hace una afirmación que, leída en el conjunto de su doctrina, no puede desligarse de la santidad y de la naturalidad -entendida al modo moderno- de la propiedad privada. Dice el Papa Pecci que «dondequiera que se observen íntegramente, las costumbres cristianas producen⁵²⁸ espontáneamente⁵²⁹ una

⁵²⁵ Solomon, Greenberg & Pyszczynski, *Ibidem*.

⁵²⁶ Solomon, Greenberg & Pyszczynski, *op. cit.*, página 111, que prosiguen: «En Fiyi (Fiji), el dinero se llama *tambua*, palabra que deriva *tambu*, 'sagrado'. En Nueva Guinea, los Wodani de Irian Jaya usan dinero hecho de concha; cada cascarón es diferente y es percibido como una persona inmortal. El oro siempre ha sido tanto un símbolo religioso de inmortalidad muy apreciado como un metal muy estimado para la acuñación en muchas culturas a lo largo de la historia. Si miramos el reverso de un billete de dólar estadounidense podemos leer: 'En Dios confiamos' (In God We Trust). A la izquierda del billete hay una pirámide, con un globo ocular iluminado (literalmente) encajado en su parte superior. Según Joseph Campbell, esa imagen simboliza la apertura del ojo de Dios en la cúspide de la pirámide otorgando la inmortalidad a quienes alcanzan la cima [...] En *La teoría de los sentimientos morales*, el menos conocido apéndice de su trabajo canónico *La riqueza de las naciones*, Adam Smith observó que las personas buscan la riqueza no tanto para 'calmar las necesidades de la naturaleza' como para procurarse 'cosas superfluas' que satisfagan la urgencia psicológica fundamental de ser bien considerado por los demás: 'No es la riqueza lo que desean los hombres, sino la consideración y la buena opinión que esperan de las riquezas'».

⁵²⁷ Solomon, Greenberg & Pyszczynski, *op. cit.*, páginas 113-114. También: En la modernidad, muchos occidentales, europeos y estadounidenses, ya no tienen una auténtica fe en Dios. Y lo que proponemos [en su lugar] es, 'bueno, ya no crees en Dios, pero tienes que creer en algo que te dé confianza, cierta confianza, de que puedes vivir para siempre'. En palabras de Becker, el dinero se ha convertido literalmente en la nueva ideología de la inmortalidad. Ya no adoramos a Dios *per se*, pero adoramos la perspectiva de que con tal de que tengamos suficientes cosas, estaremos aquí mucho más tiempo que los demás (Entrevista a Sheldon Solomon en *dw.com*. Consultada en <https://www.dw.com/en/an-interview-with-sheldon-solomon/a-19512415>).

⁵²⁸ *Pariunt*: producen, engendran, procuran. Es la tercera persona del plural (el sujeto está en plural: literalmente las *costumbres cristianas*) del presente activo de *pario*.

⁵²⁹ *Sua esponte*: de suyo, por su propia naturaleza o virtud.

porción⁵³⁰ de prosperidad temporal o material⁵³¹, en cuanto que aproximan a Dios, principio y fuente de todos los bienes» (Rn, 22⁵³²). León XIII da por sentado un nexo de causalidad eficiente entre la observancia de la moral cristiana y algún incremento en la prosperidad material. Una afirmación semejante choca frontalmente con la doctrina moral evangélica. La enseñanza de Jesús no descuida las necesidades temporales, pero suprime toda relación causal entre la moral mesiánica y la prosperidad material: «Buscad primero el reino de Dios y su justicia y todas las demás cosas os serán dadas por añadidura» (Mt 6, 33).

La razón que puede explicar la doctrina leoniana de una causalidad eficiente de la moralidad cristiana respecto de un cierto progreso económico podría ser su concepto de naturaleza, que genera y produce la propiedad privada. Para León XIII, la propiedad privada es sancionada por la naturaleza, y esa sanción no contiene referencia alguna a una proporción o medida. Si la propiedad para el Papa Pecci es una perfección natural que carece de medida intrínseca, parece lógico que el obrar conforme a la voluntad de Dios, principio y fuente de todos los bienes, produzca naturalmente un incremento en esos bienes temporales⁵³³.

b) La razón exige una propiedad estable y permanente

Al igual que sucedía con la santidad y la inviolabilidad, el binomio estable y permanente tiene un carácter particularmente solemnizador. Es una fórmula enfática y retórica, pues el derecho, de suyo, siempre tiene el carácter de una cierta durabilidad constitutiva más allá de la extinción de la cosa por el consumo. La durabilidad es ingrediente esencial del orden jurídico que del derecho nace.

Ius, derecho, es lo suyo de cada cual, y *lo suyo* es siempre *una cosa*. La continuidad del derecho se deriva de la constancia de las cosas sobre las que recae y con las que, en cierto modo, se identifica⁵³⁴. La estabilidad y la permanencia solo hacen referencia a la condición de derecho que tiene la propiedad.

Para León XIII la causa de esa perdurabilidad se funda en que solo el hombre está dotado de razón (Rn, 4). En este sentido cabe señalar que no parece muy afortunado el argumento, pues como he señalado, la duración es característica del derecho. Aunque es evidente que solo la razón funda el derecho, el particular derecho de propiedad es un desarrollo específico del ejercicio de la inteligencia y de la voluntad humanas, no una necesidad que se derive inmediatamente de la condición racional del hombre. Toda la

⁵³⁰ *Aliqua parte*: alguna porción.

⁵³¹ La expresión «*prosperitas rebus externis*» es traducida, en las versiones italiana, inglesa, francesa y portuguesa de la encíclica como *prosperità terrena*, *temporal prosperity*, *prospérité temporelle* y *prosperidade temporal*.

⁵³² «*Mores enim christiani, ubi servantur integri, partem aliquam prosperitatis sua sponte pariunt rebus externis, quia conciliant principium ac fontem omnium bonorum Deum*».

⁵³³ «El premio auténtico de la virtud es la misma bienaventuranza, por la que se esfuerzan los virtuosos. Si se esforzaran por el honor, no habría virtud, sino ambición» (S. Th. I-IIae, q.2, a.2, ad 1).

⁵³⁴ «il 'ius suum' [...] non va riferito ad una persona (quale titolare di aspettative vantaggiose o, se si vuole, della più complessiva situazione che la espone anche ad obblighi e doveri, ma ad una *res*, quella precisamente alla quale tutti gli operatori coinvolti sono chiamati a dare disciplina, attuando appunto la 'iustitia'» (Alessandro Corbino, *Ius suum cuique tribuere. Osservazioni minime sulla definizione ulpiana di iustitia* (D. 1.1.10 pr.-2 e Rhet. ad Her. 3.2.3), en *Homenaje al Profesor Armando Torrent*, Madrid-Dykinson 2016. Página 156).

relevancia de esa perdurabilidad del derecho está vinculada con el nexo que ese derecho tiene con la naturaleza, de lo que me ocupo en el epígrafe siguiente.

c) La propiedad es un derecho natural

León XIII declara que «poseer algo en privado como propio es un derecho dado al hombre por la naturaleza»⁵³⁵. Para el pontífice, el derecho de propiedad es, pues, un derecho natural o un derecho de naturaleza. Desde Ulpiano⁵³⁶, la locución «derecho natural» ha estado rodeada de un halo de imprecisión, cuando no de un tono de coloquialidad, y desde luego jamás ha gozado de la objetividad con la que soñaron los autores de la escuela moderna de derecho natural, quienes, por lo demás, tampoco lograron ponerse de acuerdo entre ellos sobre el estatuto de ese derecho.

Es necesario determinar qué quiere decir, para León XIII, que la propiedad privada es un derecho natural, de naturaleza o lo que es lo mismo: que surge o es otorgado al hombre por la naturaleza misma⁵³⁷. El Papa Pecci afirma que es la ley natural la que hace inviolable –le otorga un carácter religioso (*sancio*)– el derecho de propiedad⁵³⁸. La raíz, por tanto, de esa noción leonina está en su particular concepto de naturaleza y de ley natural. Una naturaleza y una ley natural capaces, por sí solas, de forma invariable y universal, y sin intervención de la industria humana, de promulgar el derecho de los individuos a poseer bienes en privado⁵³⁹.

Para León, la idea y la institución misma de la propiedad se deducen directamente de una naturaleza humana que es inamovible y objetiva. Al ser una deducción necesaria de una esencia inmutable, la posibilidad de abolir un derecho de propiedad privada queda fuera de la jurisdicción legítima de los poderes constituidos. Una supresión semejante vulneraría el orden natural inderogable. En la escala ideal de León XIII, deducida geoméricamente de su idea de la naturaleza humana, los gobernantes humanos solo pueden legítimamente adaptar esa institución a las cambiantes circunstancias (*temperare*) y están obligadas a defender ese derecho incluso recurriendo a la fuerza⁵⁴⁰. Aunque el Papa Pecci invoque la autoridad doctrinal de Tomás de Aquino⁵⁴¹ y se reclame dentro de su estela intelectual,

En Tomás de Aquino no existe lo que pudiéramos llamar imprecisamente la verdad del hombre o el concepto o la idea del hombre que pudiera expresarse con la expresión ‘naturaleza humana’ –al menos, en sentido moderno–, porque no afirma una única capacidad o facultad humana que permitiera que el hombre

⁵³⁵ «Possidere res privatim ut suas, ius est homini a natura datum». *Rn*, 4.

⁵³⁶ *Digesto* 1.1.1.3: «Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit».

⁵³⁷ *Quod apostolici muneris*: «Ius proprietatis ac dominii, ab ipsa natura profectum».

⁵³⁸ *Quod apostolici muneris*, § 2: «Ius proprietatis naturali lege sancitum impugnant».

⁵³⁹ *Rn*, 33: «Ius enim possidendi privatim bona cum non sit lege hominum sed natura datum».

⁵⁴⁰ «...vi etiam adhibenda tuentur» (*Rn*, 8).

⁵⁴¹ «La encíclica se refiere con aprobación [a la doctrina de Tomás sobre la propiedad], pero a continuación otorga al derecho de propiedad un fundamento mucho más firmemente arraigado en la naturaleza» ('Sacred and Inviolable: Rerum novarum and Natural Rights', Ernest L. Fortin, *Human Rights, Virtue, and the Common Good: Untimely Meditations on Religion and Politics*. Collected Essays, volume 3. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1996. Página 196).

se retirara de lo que él es, se encapsulara a sí mismo, y se comprendiera mirándose desde su exterior⁵⁴².

La naturaleza humana en sentido moderno es una idea abstracta, universal e inmutable, que no sufre ninguna influencia de la experiencia humana. Según esa concepción, para conocer al hombre no hay que fijarse en su actuar efectivo, sino que hay que contemplarlo «desde su exterior», es decir, hay que desviar la mirada de la historia, prescindir de sus apetitos e inclinaciones, y fijarla en la esencia de lo humano, en la idea de naturaleza. Después, habría que deducir de esa esencia, con necesidad cuasi geométrica, conclusiones que conformarían los preceptos del derecho natural o de la ética. En cambio, para Tomás, en sí misma, una idea de la naturaleza humana nos ofrece poca información sobre lo que un hombre debe hacer en el caso concreto⁵⁴³. Como dice Carpintero, suponer que el itinerario de la acción consiste primero en descubrir cuál es la esencia abstracta de la cosa para después deducir de esa idea las operaciones propias y debidas es una «tentación» metafísica. En esa tentación incurrieron muchos en la modernidad –casi todos: es un morbo típicamente moderno– pero entre nosotros y en el mundo católico de la contrarreforma, el gran adalid de ese esencialismo, ético o político, es Francisco Suárez.

La gran diferencia entre cualquier esencialismo y la inducción tomasiana está en la respuesta a la pregunta ¿qué es un hombre? Para Tomás, el hombre es un ser zambullido dentro de una trama compleja que le antecede, una trama cultural y social, pero también física. En palabras de Carpintero, un hombre es un ser adaptado *ergonómicamente* a un medio. Ese medio en parte está determinado por aspectos biológicos, externos e internos, así como por dinanismos fisiológicos, pero en otra parte igualmente decisiva es producto de la cultura generada por los mismos hombres que han precedido a ese individuo. Sin esa trama no se puede entender al hombre.

La corriente de pensamiento que conocemos como nominalismo desarrolló una concepción radicalmente diferente de lo específicamente humano. Paradójicamente, los nominales –que entre nosotros surgieron principalmente de los conventos franciscanos– buscaban liberar al hombre de las gabelas que le imponían los lazos del mundo, ese mundo que era entendido principalmente como uno de los tres grandes enemigos del alma. Ese desprecio del mundo –el *contemptus mundi* que iba a ser uno de los pilares de la *devotio moderna*– hacía impensable que el decepcionante tráfago humano en medio de una impredecible e ingobernable trama de accidentes pudiera tener influencia sobre la esencia del hombre. El hombre era el ser que puede ser libre frente al mundo. Si de ser libre del mundo se trata ese mundo no puede formar parte de la idea de hombre. De modo que los nominalistas enfatizaron la indeterminación de

⁵⁴² Francisco Carpintero, *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*. Madrid: Encuentro, 2008. Página 68.

⁵⁴³ «Estamos ante el problema de las *medidas ya medidas*: el ser humano solamente se deja medir por unas medidas que ya estén ellas previamente medidas de acuerdo con la situación, con lo que es el hombre, etc, de forma que el hombre se inclina por sí mismo a hacer algo, y entonces no hablamos de operación humana sin más, sino de *operación propia* del ser humano. Existe un prejuicio, que proviene desde la geometría, que entiende que la unidad de medida ha de trascender aquello que es medido; esto no es cierto en esta filosofía aristotélica, en la que las unidades para la medida vienen determinadas antes que la medida misma; las medidas solamente pueden extraerse a través de un proceso inductivo que parte desde lo que el hombre manifiesta en sus *movimientos*» (Francisco Carpintero, *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*. Madrid: Encuentro, 2008. Página 69).

la voluntad ante el medio vital como rasgo esencial de la persona humana. Con ese objetivo en vista, los escolásticos de los siglos XIV y XV consideraron la voluntad humana de forma aislada, sin atender a los objetos sobre los que se realizaba y que constituían su razón de ser. Con la piedad que caracterizó a la escuela nominalista franciscana, reemplazaron los fines propios del hombre, para cuyo discernimiento es necesario observar el dinamismo efectivo de las inclinaciones de los hombres, por la ley de Dios, entendida ya como cosas mandadas, cosas prohibidas y cosas permitidas.

Para los nominales la esencia de lo humano era la libertad indeterminada que podía apartarse de las seducciones del mundo para elegir los fines imperados por la ley de Dios. Los factores existenciales dentro de los cuales debía ejercerse esa libertad perdían toda relevancia epistémica a la hora de conocer al hombre. Para ellos el drama de la libertad solo se libraba entre el alma que elige y Dios que manda por medio de su ley. Para Tomás, sin embargo, la libertad no es la capacidad de obedecer una ley impuesta desde afuera, sino principalmente la capacidad de corresponder a las propias inclinaciones interiores y a las exigencias de las cosas: la libertad como relación de proporción que carece de una medida previa y que va construyendo su propia medida en el mismo comercio de la vida. También el aquinate sostiene que

cada ser obra según su forma, pues es evidente que un caballo obra y ha de actuar de forma distinta a un gorrión. También entiende y acepta que las acciones de cada cual responden a su forma, porque ‘pertenece a la naturaleza de la acción que el que actúa haga cosas similares a él’. Pero ahí acaban las semejanzas entre el frío modelo platónico y el estilo biológico: sucede que la ‘operación es la perfección del actuante en el acto de existir, de forma que no tiende a otra cosa distinta que a él’. Desde este punto de vista podríamos decir que la filosofía tomista considera la vida por la vida misma⁵⁴⁴.

Tomás tiene claro que «la razón humana no puede participar plenamente del dictamen de la razón divina, sino a su modo e imperfectamente» (I-IIae, q.91, a.3, ad 1). Como señala Carpintero, hay «demasiada desproporción entre Dios y el hombre como para que este pueda participar sin más de la razón divina»⁵⁴⁵. Para Tomás, la mutabilidad de

⁵⁴⁴ Francisco Carpintero, *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*. Madrid: Encuentro, 2008. Página 75. «Platón, del mismo modo que otros filósofos modernos que propusieron estrategias teleológicas para normar la vida humana, entendieron las vidas a modo de líneas que se desarrollan unidireccionalmente hacia su meta, pues ellos interpretaron que los hombres siempre deberían estar tendiendo hacia su idea, forma o naturaleza. De acuerdo con este modo de entender la ley natural, la naturaleza del hombre sería su esencia considerada como principio de sus operaciones. Tomás combatió estas ideas éticas ‘de línea recta’. Para él [...] las exigencias concretas de la *beatitudo* no las podemos conocer directamente desde la idea de felicidad [...] los actos humanos se vuelven sobre el hombre mismo que actúa y lo modifican: cuenta quizá más el reflujo de nuestros actos en nosotros que no esos mismos actos. La figura geométrica más adecuada para describir la ética tomista no es la línea recta, sino el círculo. Porque cuando el hombre asimila sus propias actuaciones, vuelve sobre lo que él ha hecho de sí mismo y decide actuar según unas normas –que ahora induce de lo que necesita local e históricamente– que a veces se pueden alejar de las reglas primeras» (Páginas 75-76).

⁵⁴⁵ Francisco Carpintero, *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*. Madrid: Encuentro, 2008. Página 107. En la página 109 apunta: «Algunos teólogos y filósofos posteriores realzaron la importancia de la participación humana en el entendimiento divino, por lo que, al menos desde este punto de vista, el intelecto humano poseería anclajes fuertes a través de la participación desde la que se inicia la ley natural. Pero esta fue una tesis moderna, no medieval». Todavía en la encíclica *Veritatis splendor* (6 de

la ley natural es una consecuencia de esa imperfección en el acceso al dictamen de la razón divina. En lugar de consagrar un escepticismo radical, el abismo entre la mente divina y la humana nos abre a la primacía de la razón práctica. La razón práctica se ocupa de las cosas, de la obra, de la operación que, en cada momento, dadas las circunstancias, ha de realizarse para encaminarse al fin. Es lo que él denomina *applicatio ad opus*⁵⁴⁶. La aplicación de una ley se hace racional en cada caso cuando efectivamente contribuye a *lo que hay que hacer*. Así:

Las leyes de los hombres pueden cambiar a causa de la razón humana, porque la *participatio* de la razón humana en la razón de Dios consiste en un conocimiento poco sólido [cambio por parte de los hombres]... También cambian local e históricamente las formas de vida de los seres humanos [...] lo que implica que, si de la aplicación incondicionada de una ley se siguen demasiados daños para los hombres, la aplicación de esa ley es irracional, aunque la ley, considerada en abstracto, deba ser considerada racional [...] Tomás rechazó en principio la operatividad incondicionada de un orden metafísico inmutable que hubiera de discurrir paralelo a las circunstancias concretas de los hombres⁵⁴⁷.

Para Tomás, la naturaleza humana cambia y, por lo mismo, cambia la ley natural, por adición o por sustracción. Los primeros principios, esos sí, inmutables, no pueden cambiar, pero cambian las instituciones con las que los hombres operan para ayudarse a alcanzar sus fines.

Cuando León XIII dice Ley natural no está pensando en lo mismo que Tomás de Aquino. El pontífice piensa en una idea inmutable y accesible a la razón. Una idea que no solo consiste en principios generales, sino en conclusiones concretas, en preceptos universales y en instituciones necesarias. Para León XIII, la institución de la propiedad privada surge de ese modo de la naturaleza, es un derecho natural concebido como una

agosto de 1993), Juan Pablo II invocaba a León XIII como fiel intérprete de la doctrina del aquinate sobre la ley natural: «la ley natural es la *misma ley eterna*, ínsita en los seres dotados de razón, que los inclina *al acto y al fin que les conviene*; es la misma razón eterna del Creador y gobernador del universo» (§ 44, citando *Libertas praestantissimum* § 6). Poco antes, Juan Pablo II había citado equívocamente a Tomás, en el mismo sentido que le daba León XIII (I-IIae, q.91, a.2, *resp*): «La criatura racional, entre todas las demás —afirma santo Tomás—, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente para sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna; ésta le inclina naturalmente a la acción y al fin debidos. Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural». La cita es tan auténtica literalmente como falsa en su descontextualización. Pareciera que el dominico sostenía la doctrina moderna de la disponibilidad y accesibilidad universal e inmediata de la ley natural por la razón humana. Bastaba con seguir leyendo el artículo siguiente para comprender que Tomás rechaza esa posibilidad y afirma la inconmensurabilidad de la mente divina y la humana, lo cual se traduce en el principalísimo papel de la industria y de la prudencia humanas: «El hombre participa naturalmente de la ley eterna en cuanto a algunos principios generales, mas no en cuanto a la ordenación peculiar de cada una de las cosas singulares, por más que esta ordenación se contenga también en la ley eterna. Por eso es necesario que la razón humana proceda ulteriormente a sancionar algunas leyes más particulares» (*ad 1*).

⁵⁴⁶ Por ejemplo II-IIae, q.47, a.1, *ad3*: «*Laus prudentiae non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicae rationis*»; a.3, *resp*: «*ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quae est finis practicae rationis*», entre muchos otros.

⁵⁴⁷ Francisco Carpintero, *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*. Madrid: Encuentro, 2008. Página 110.

institución que en sus rasgos esenciales se deduce de la misma naturaleza. El filósofo y el Papa no piensan en la misma realidad.

El origen de la noción de ley natural que Gioacchino Pecci considera la doctrina tradicional católica encontramos el nominalismo, pero su elaboración más acabada y difundida en la modernidad es la obra del jesuita granadino Francisco Suárez. Suárez es el pensador más relevante a la hora de forjar el concepto moderno de ley. Como explica Michel Bastit, Suárez recoge los factores y las razones que gravitaron sobre el pensamiento nominalista en torno a la ley y los sistematiza y transmite al pensamiento jurídico moderno⁵⁴⁸. El intelectualismo de Suárez da paradójica continuidad, sin embargo, al voluntarismo de Escoto y de Ockham⁵⁴⁹. Suárez no es el primero en ensayar una aleación a contrapelo de realismo tomista y de nominalismo, que antes de él formaba parte del patrimonio de la segunda escolástica, tanto en las escuelas dominicanas (como Vitoria o Soto⁵⁵⁰) como en las jesuíticas (como Gabriel Vázquez y Luis de Molina)⁵⁵¹.

Los jusnaturalistas católicos contemporáneos tomaron como doctrina tradicional la tesis suareciana, lo cual pone en evidencia su extrañamiento con el pensamiento antiguo y respecto de los esfuerzos intelectuales de los católicos anteriores al Renacimiento. Tenían muy claro que rechazaban el nuevo orden de cosas surgido de la Revolución francesa y progresivamente exportado a todo Occidente. Aquellos doctrinarios católicos impugnaban el Estado moderno, o más sencillamente, «El Estado», surgido de los nuevos principios sociales liberales. Eran, pues, esencialmente contrarrevolucionarios, pero la reconstrucción que hacían en sus cabezas de cómo debería ser un orden político cristiano estaba ya muy lejos de las doctrinas inductivas de Tomás de Aquino y, sin advertirlo, su teoría política, que aspiraba a una constitución jerárquica y vertical de la sociedad, aspiraba a imponer mediante las leyes un ordenamiento jurídico católico. Eran esencialistas y voluntaristas al modo suareciano, mientras en muchos casos invocaban la filiación intelectual tomista⁵⁵².

La segunda escolástica decadente, la que pervivió sin pena ni gloria siendo hegemónica entre la mayor parte de los cristianos a partir del siglo XVII, se opuso al voluntarismo del derecho natural de Pufendorf apoyados en la autoridad de la doctrina de Suárez: «Tanto más se opusieron a Pufendorf cuanto más se apoyaron en la metafísica que mantenía las naturalezas inmutables»⁵⁵³.

⁵⁴⁸ Michel Bastit, *Naissance de la loi moderne: la pensée de la loi de Saint Thomas a Suárez*. París: PUF, 1990. Página 307.

⁵⁴⁹ La ley es «el acto de la voluntad justa y recta con el que el superior quiere obligar al inferior a hacer una cosa u otra» («[...] legem in ipso legislatore esse actum voluntatis justae et rectae, quo superior vult inferiorem obligare ad hoc vel illud faciendum». Francisco Suárez, *De Legibus*, I, 5, 24).

⁵⁵⁰ «Uno y otro estuvieron en contacto con las ideas nominalistas: Vitoria asistió a las lecciones de profesores nominalistas tales como el español Pedro de Celaya y el escocés Juan Mayr (Joannes Mayor); Soto dice de sí mismo: *inter nominales nati sumus, interque reales enutriti*» (Jaime Brufau Prats, *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*. Salamanca: Universidad Pontificia de S., 1960. Página 10).

⁵⁵¹ Francisco Carpintero, *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*. Madrid: Encuentro, 2008. Página 190.

⁵⁵² Francisco Carpintero, *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*. Madrid: Encuentro, 2008. Páginas 359-360).

⁵⁵³ Francisco Carpintero, *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*. Madrid: Encuentro, 2008. Página 360.

A partir sobre todo del siglo XVIII, los pensadores y doctrinarios cristianos adoptaron una posición defensiva frente a los ataques ilustrados y materialistas, lo cual equivalía a asumir una posición subordinada, subalterna, frente al protagonismo laicista, pero también un marcado talante apologético, en el que la reflexión ponderada y los matices quedaban relegados frente a la eficacia sociológica de los discursos, más hacia adentro, como forma de control de las masas cristianas, que hacia fuera, en la directa confrontación con los adversarios doctrinales y políticos.

Como he señalado, los filósofos y teólogos que emprendieron la defensa de las doctrinas católicas contra las ideologías naturalistas y secularistas en el siglo XVIII estaban ellos mismos en gran medida extrañados de la propia tradición intelectual y moral cristiana. Tenían grandes dificultades para entender la causalidad final, pues ya

habían sido educados en los temas fundamentales de la modernidad y únicamente reconocían causas eficientes: Dios era la causa del orden moral, y hemos de obedecerle porque Él, que mantiene a lo creado en el ser, ha de ser necesariamente el fin último del hombre. Obviamente, la palabra 'fin' usada en ese contexto tenía un significado distinto del tomista⁵⁵⁴.

La escolástica decadente o apologética, «de forma externamente similar a la tomista», construyó un orden social teórico en el que todo estaba orientado y dependía directamente de Dios. Al actuar así lo que estaban haciendo era interpretar el derecho natural bajo el prisma del «esquema constitutivo propio del Estado, que consideraba un solo legislador y una sola legislación, de forma que los demás legisladores lo serían de forma simplemente delegada»⁵⁵⁵. En general, la reducción del derecho al mandato o al precepto se convirtió en un lugar común indiscutido⁵⁵⁶.

Como dice Francisco Carpintero, el estilo de reflexionar *contrasecularista* de los escolásticos apologéticos, también en el siglo XVIII, se formulaba en afirmaciones muy simples y que apenas admiten matices. Es el estilo rotundo, enérgico y clerical que había puesto de moda Suárez. El esencialismo es la apoteosis de la univocidad, que se manifiesta en el abuso del recurso a expresiones taxativas: *formaliter loquendo, proprie loquendo, in se et per se*. Un estilo que mediante esa firmeza pretendía cancelar preventivamente la vacilación. Era, sí, un estilo suareciano, pero al mismo tiempo «seguían el espíritu de su época: el Iluminismo les había acostumbrado, con sus sistemas éticos expuestos en tono dogmático, basados en un principio único y desarrollados lógicamente en línea recta»⁵⁵⁷. Los teólogos de combate se enrocaron en una mirada metafísica sobre el mundo como bastión frente al embate anticristiano, sin darse cuenta

⁵⁵⁴ Francisco Carpintero, *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*. Madrid: Encuentro, 2008. Página 363.

⁵⁵⁵ Francisco Carpintero, *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*. Madrid: Encuentro, 2008. Página 364.

⁵⁵⁶ Un eximio representante de la inteligencia católica de la época, el benedictino bávaro Anselmo Desing, afirmaba que «el derecho existe activamente solamente en Dios. Para todas las demás cosas que han sido producidas por Dios hay esencialmente un derecho pasivo (*ius passive*), esto es, dependencia y obligación esencial». El derecho humano es entonces, todo él, mandato. «De modo que —escribe Carpintero— el derecho de un hombre sobre otro hombre se fundamenta igualmente en Dios como la primera causa de la obligación» (*Ídem*, página 364).

⁵⁵⁷ Francisco Carpintero, *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*. Madrid: Encuentro, 2008. Página 365.

de que su reacción frente al dogmatismo de la Ilustración reflejaba, al revés y a la contra, la forma ilustrada de acercarse a la realidad⁵⁵⁸. La disputa doctrinal se percibía como un campo de batalla dentro de una guerra. Era el momento del blanco y negro, en el que las matizaciones o la moderación se interpretaba fácilmente como derrotismo o complicidad con el enemigo: se prescindía de «todo lo que no fuera imprescindible para el combate total. Así, en nombre de la firmeza doctrinal que aspiraba a explicarlo todo para siempre, perdieron de vista la poca y relativa verdad a la que puede aspirar el ser humano»⁵⁵⁹.

En aquellos siglos XVIII y XIX, el teólogo *seguro*, el autor de referencia en el mundo católico era Francisco Suárez. Eso explica el

el rumbo que tomó la reacción católica del siglo XIX, encabezada por Luigi Taparelli d'Azeglio, más o menos seguido por Prisco⁵⁶⁰, Liberatore, Meyer, Ortí y Lara, etc., quienes afirmaron la inmutabilidad de la ley y del derecho natural y buscaron una filosofía primera que otorgara refugio seguro a esa ley. Todos ellos enlazaron directamente con lo que entonces parecía la tradición cristiana indiscutida⁵⁶¹: que la Creación se asienta en un orden de esencias eternas que provienen desde la santidad de Dios»⁵⁶².

Cuando León XIII habla de naturaleza o de ley natural lo hace desde el «estilo jesuítico»⁵⁶³ que emblemáticamente encarnó Francisco Suárez: pone el énfasis ante todo en la inmutabilidad de las esencias de las cosas, y en la accesibilidad asequible de esas esencias para el conocimiento humano⁵⁶⁴. Los rígidos presupuestos epistémicos de Gioacchino Pecci están muy alejados de los dinámicos que caracterizan a Tomás de Aquino.

Ahora estamos en condiciones de entender mejor la radical heterogeneidad que existe en los modos de entender la relación entre propiedad y naturaleza humana en Tomás de Aquino y León XIII. La equivocidad entre ambos planteamientos es doble: respecto de la idea de naturaleza y respecto de la concepción de la institución misma de propiedad.

⁵⁵⁸ «No eran tiempos para recordar la naturaleza múltiple, algo fragmentaria del discurso práctico: toda la Ilustración se movió detrás del dogma de la Unidad, y si los materialistas francófonos como Helvetius, d'Holbach o Condorcet consideraban un único Todo regido en definitiva por una única ley, sus oponentes alegaron otras doctrinas materialmente distintas, pero formalmente idénticas» (Francisco Carpintero, *Historia breve del Derecho natural*. Madrid: Colex, 2000. Página 243).

⁵⁵⁹ Francisco Carpintero, *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*. Madrid: Encuentro, 2008. Páginas 365-366.

⁵⁶⁰ Giuseppe Antonio Ermenegildo Prisco (1833-1923). Filósofo neotomista, miembro de la Academia de Santo Tomás, creado cardenal por León XIII en 1896.

⁵⁶¹ «Hasta hoy, esta pasa por ser la posición doctrinal genuinamente católica» (Francisco Carpintero, *Historia breve del Derecho natural*. Madrid: Colex, 2000. Página 243).

⁵⁶² Francisco Carpintero, *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*. Madrid: Encuentro, 2008. Página 366.

⁵⁶³ Francisco Carpintero, *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*. Madrid: Encuentro, 2008. Página 366.

⁵⁶⁴ En el siglo XIX, «los neoescolásticos afirmaron una sola ley natural desde la que han de derivar deductivamente las leyes de origen humano, con lo que perdieron de vista el juego simultáneamente deductivo e inductivo que la jurisprudencia anterior había atribuido a la ciencia jurídica y a cualquier saber práctico» (Francisco Carpintero, *Historia breve del Derecho natural*. Madrid: Colex, 2000. Página 245).

Cuando León XIII afirma que el hombre recibe el derecho de propiedad directamente de la naturaleza⁵⁶⁵ y no de la ley de los hombres⁵⁶⁶, que brota de la naturaleza misma⁵⁶⁷, que es la misma naturaleza la que ha sancionado o santificado ese derecho⁵⁶⁸, el Papa tiene en mente una naturaleza inmutable, fijada eternamente por Dios y descifrable en grado suficiente por todos los hombres⁵⁶⁹. Esa naturaleza se expresa vinculadamente en una ley natural que no solo contiene primerísimos principios, sino que prescribe incluso instituciones necesarias, como la propiedad. Por esa misma razón, la propiedad no solo es necesaria por ley natural, sino que es esencialmente siempre idéntica a sí misma. Esa propiedad, por otro lado, resultado de una conscripción necesaria de la ley natural, está constituida por un espacio de autonomía intrínseca en la disposición de la cosa poseída⁵⁷⁰. Las reglas morales que afectan a la propiedad así entendida son extrínsecas.

Aunque la división entre derechos naturales primarios y secundarios no pertenece a la doctrina de Tomás de Aquino, queda claro que el derecho de propiedad leonino de ninguna manera podría ser un derecho natural secundario, sino paradigmáticamente un derecho primario, deducido inmediatamente de la ley natural.

Tomás dice que la posesión de la riqueza no es de suyo ilícita y reclama para su licitud que se observe «el orden de la razón, de suerte que lo que se tiene se posea justamente y que no ponga en ella el fin de su voluntad y [el propietario] la emplee para su provecho y el ajeno»⁵⁷¹. De ese modo está estableciendo un criterio de legitimación que no es otro que la intrínseca adecuación a la razón humana en la consecución de sus fines. La propiedad no está *a priori* legitimada por la naturaleza, sino que *se hace* legítima cuando se conforma con las necesidades corporales humanas, cuando la voluntad del propietario no busca las riquezas en sí mismas (solo como medio para satisfacer aquellas necesidades) y si el uso de esas posesiones se ordena razonablemente a la satisfacer no solo las necesidades del propietario sino también las de los demás (*ad suam et aliorum utilitatem*).

En Tomás la naturaleza no es una instancia abstracta que preceda a la experiencia humana. Para él la naturaleza contiene unos primeros principios universales –incapaces de generar directamente ninguna institución–, pero también incluye los desarrollos racionales inducidos por la experiencia y adaptados a ella a la vista tanto de los principios como de las operaciones que el hombre debe acometer. De ahí proviene también su concepción de la propiedad, radicalmente extraña a la disponibilidad absoluta de la cosa que auspicia el Papa Pecci. Para el Papa, el centro de la propiedad, su núcleo, es la

⁵⁶⁵ «Possidere res privatim ut suas, ius est homini a natura datum». *Rn*, 4.

⁵⁶⁶ *Rn*, 33: «Ius enim possidendi privatim bona cum non sit lege hominum sed natura datum».

⁵⁶⁷ *Quod apostolici muneris*: «Ius proprietatis ac dominii, ab ipsa natura profectum».

⁵⁶⁸ *Quod apostolici muneris*, § 2: «Ius proprietatis naturali lege sancitum impugnant».

⁵⁶⁹ En 1775, en su *Mémoire sur les municipalités*, dirigida a Luis XVI, el fisiócrata Turgot había proclamado que «los derechos de los hombres reunidos en sociedad no se fundan sobre su historia, sino sobre su naturaleza». En ese documento Turgot hace un uso pródigo del concepto de naturaleza. Por ejemplo, considera que «es justo que un hombre rico que posee bienes e intereses en diferentes parroquias (municipalidades) pueda votar y ejercer como ciudadano en cada una de ellas, en razón de su interés: dejarle disfrutar de esa prerrogativa no es nada más que dejarle hacer lo que la naturaleza de su propiedad le confiere» (A. R. J. Turgot, *Œuvres, Mémoire sur les municipalités*. En <https://www.institutcoppet.org/oeuvres-de-turgot-188-memoire-sur-les-municipalites/>).

⁵⁷⁰ *Rerum novarum*: «ideoque ex opera data ius verum perfectumque sibi quaerit non modo exigendae mercedis, sed et collocandae uti velit».

⁵⁷¹ *Summa contra gentiles*, Libro III, capítulo 127, 4.

exclusividad privativa del uso de las cosas (aunque luego, de forma incongruente, aluda a una comunalidad caritativa e inexigible en el uso de las cosas). Tomás derechamente excluye, en derecho, la privatización del uso (no debe el hombre poseer las cosas como propias sino como comunes). La propiedad tomista es un derecho *ministerial*, un servicio que conlleva la compensación de que, en la dispensación ordenada del uso comunal, el propietario y sus deudos ocupen un lugar privilegiado. El ministerio de la propiedad, en Tomás, está ceñido a dos potestades o facultades, la de procurar la feracidad de la cosa y la de dispensar el uso y disfrute de la misma. Solo *secundum quid*, en un cierto sentido, el uso cae dentro de la propiedad, no como su sustancia, sino como remuneración del servicio al común. Eso se advierte con facilidad puesto que el acceso privilegiado del propietario al uso de la cosa poseída no puede suponer una cancelación práctica del uso común.

Una lectura superficial o malévola podría aproximar las doctrinas de Tomás de Aquino y de León XIII sobre el dominio. Tomás dice que la propiedad es conforme a la naturaleza o de derecho natural (I-IIae, q. 94, a.5, *ad* 3), pero el dominico declara expresamente que la naturaleza no inclina a los hombres a la posesión en privado. León XIII no habla ni siquiera de inclinación –porque en su lenguaje esencialista ese dinamismo no es lo suficientemente explícito–: El Papa dice que la naturaleza da, engendra y sanciona la propiedad privada. El dominico enseña que el reparto de los bienes fue introducido por la razón humana «para que fuera útil a la vida humana». El Papa excluye que la ley de los hombres haya introducido la propiedad privada, puesto que lo ha hecho la naturaleza misma, sin intervención humana (*Rn*, 33). En este artículo de la *Summa*, Tomás alude a su concepción de la ley natural. La ley natural no antecede ni rige como un todo cerrado, inmóvil e ideal la vida de los hombres. Precisamente, el aquinate señala en este punto que la introducción de la propiedad por la industria de los hombres es un ejemplo de cómo cambia la ley natural por adición promovida por la ley de los hombres. Fuera de los primeros principios inmutables, para Tomás la ley natural la construyen los hombres. De modo que cuando Tomás dice que la propiedad es de ley natural, explica que se refiere a que no es incompatible con los primeros principios de la naturaleza humana (la naturaleza no impone lo contrario). Además, requiere que la razón humana socialmente expresada, a través de los órganos de la sociedad (*consuetudo*, *lex positiva*) concluyan que una cierta forma de la institución de dominio, dentro de ese contexto particular, es útil para la vida humana. De modo que el *conforme a la naturaleza* significan cosas muy dispares en Tomás y en León XIII, significados que son imposibles de reconciliar.

Esa radical disparidad de las concepciones leonina y tomasiana respecto de la naturaleza y de la propiedad conllevan consecuencias prácticas considerables. En Tomás, la propiedad privada, introducida por la prudencia política, es un derecho legítimo, pero como toda ley, las disposiciones que amparen la propiedad privada están subordinadas a la efectiva utilidad en orden a las cosas que hay que hacer (*applicatio ad opus*) para lograr el fin. Si se producen circunstancias en las que la observancia del derecho de propiedad produjera un daño mayor que las ventajas que aporta, lo prudente sería ponerlo en suspenso. Ese escenario es inconcebible para León XIII, que solo admite, en casos extremos, la *temperatio*, pequeños ajustes organizativos que no afecten a la sustancia intangible del derecho.

León XIII introduce una innovación radical en la doctrina pontificia al dar carta de naturaleza a un concepto absoluto y esencialista de la naturaleza y al hacer derivar la

propiedad de la ley natural, una propiedad que también tiene los mismos rasgos de necesidad, esencialismo y carencia de límites intrínsecos⁵⁷². Es un hito lleno de consecuencias. Pero tan asombrosa es en sí misma esa novedad como inexplicable resulta la obsequiosa y general aceptación que encontró esa enseñanza en el mundo intelectual católico. Como dice el asuncionista Ernest Fortin,

Resulta sorprendente que en aquel momento nadie parece haberse dado cuenta de que esta noción de propiedad privada como un derecho natural e imprescriptible solo había sido importada recientemente a la teología católica, con toda probabilidad por Luigi Taparelli d'Azeglio, el nombre más importante dentro del pensamiento social del catolicismo del siglo XIX, quien, por cierto, había sido el primer rector del Colegio Romano cuando reabrió sus puertas en 1824, año en que Gioacchino Pecci, el futuro León XIII, se matriculó allí como estudiante a la edad de catorce años⁵⁷³.

d) El uso de la propiedad

También en cuanto a la distinción entre la propiedad y el uso, León XIII evoca la autoridad del magisterio de Tomás, pero, si cabe, en este punto todavía se aleja más de la doctrina aquiniana. Para empezar –y de forma congruente con su concepto no finalista de naturaleza– León tiene un concepto muy diferente del uso de las cosas del que tiene el aquinate.

Para Tomás de Aquino «el uso de una cosa implica su aplicación a alguna operación» (I-IIae, q.16, a.1, *resp*) y, aunque usar corresponde a la razón «como a lo que dirige», para las demás potencias del hombre, «usar es propiamente un acto de la voluntad» (Ibídem). El uso, requiere de la inteligencia del fin y de la voluntad de poner una cosa al servicio de otra. Por lo tanto, el uso solo es posible para el hombre y no para la bestia:

Usar es aplicar un principio de la acción a la acción (*applicare aliquod principium actionis ad actionem*)... consentir es aplicar el movimiento apetitivo a desear algo... Ahora bien, aplicar una cosa a otra sólo es propio de quien tiene arbitrio sobre la cosa, y esto es exclusivo de quien sabe relacionar una cosa con otra, lo que pertenece a la razón. Por consiguiente, sólo el animal racional consiente y usa (I-IIae, q.16, a.2, *resp*).

Usar es para Tomás aplicar una cosa a otra, convertir algo en medio para un fin: «lo que es para el fin». Lo que se usa se pone al servicio del fin. De modo que las cosas que se adecuan al fin se llaman útiles (I-IIae, q.16, a.3, *resp*).

Para Tomás, lo distintivo del uso no es el mero aprovechamiento o disfrute, sino el aprovechamiento en vistas a un fin discernido por la razón. Cuando en I-IIae, q.66. a.2,

⁵⁷² «La naturalización se describe en los términos de una incorporación de un bien al propio cuerpo, es decir, de una asimilación del primero al segundo» («se décrit dans les termes d'une incorporation du bien au corps propre, voire d'une assimilation du premier à ce dernier». Caroline Guibet Lafaye, «La propriété, un objet politique ? » *Philosophiques*, Volume 41, numéro 1, printemps 2014, edición *on line*).

⁵⁷³ Ernest L. Fortin, *Human Rights, Virtue, and the Common Good: Untimely Meditations on Religion and Politics*. Collected Essays, volume 3. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1996. Página 197.

resp el teólogo habla de que el uso de las cosas compete al hombre declara que, sin embargo, ningún hombre debe tener el uso de las cosas como propio sino como común. Tomás trata así el uso como algo que no forma parte de la propiedad, que es exclusiva o privativa, sea de un individuo, sea de un conjunto de individuos⁵⁷⁴. La potestad de dispensar tiene como fin principal precisamente administrar el uso que, de suyo, es común. Esa potestad faculta al propietario a satisfacer en primer lugar sus necesidades con el uso de las cosas poseídas, pero su participación en ese uso no es a título de *dominus* de ese uso, sino a título de administrador de un uso común. El fin al que se ordena el uso es el bien común, también material y el acceso del propietario al uso común de sus propias cosas debe ser mediado por la virtud que discierne el empleo de los medios para alcanzar el fin, por la prudencia.

León XIII diferencia entre el uso y la propiedad, declarando que el uso es común con las bestias (el empleo de las cosas a su alcance para satisfacer un apetito irracional) y que solo la propiedad estable y permanente es conforme con las exigencias de la razón humana. Razonando así, se aparta de forma impresionante de la mente del aquinate. Para León el uso está definido al margen de la razón y de la voluntad, es decir, al margen del fin. Pero lo que para el Papa Pecci diferencia la propiedad –estable y permanente– del uso no es que aquella sí tenga una ordenación a un fin, sino la estabilidad, la permanencia y la inviolabilidad socialmente reconocida mediante el dispositivo del derecho frente a la inseguridad, la volatilidad y la pura facticidad ajurídica del mero uso esporádico. En la doctrina de León XIII, el uso y la propiedad son puras soberanías: una precaria y sin ninguna garantía, y la otra firme y dotada de una vigorosa protección social. Para el Papa Pecci, ni el uso ni la propiedad están definidos ni condicionados por el fin, sino por la capacidad de satisfacer, de forma más o menos duradera y pacífica, los apetitos del usuario o del propietario. Lo mismo ocurre con la idea leonina de naturaleza, en la que ha desaparecido toda ordenación a un fin, quedando constituida por su mero carácter determinativo o prescriptivo de los ámbitos de lo lícito y de lo ilícito. Tanto la naturaleza como las instituciones legitimadas por ella hacen referencia a espacios de no injerencia por parte de terceros. León XIII explica que la inteligencia del hombre reclama no contentarse con el mero uso, común con los brutos, sino dotar a ese uso de permanencia y de seguridad. Difiere de nuevo en esto de Tomás, para quien la inteligencia humana en este contexto sirve sobre todo para tener presente el fin de las cosas y crear instituciones que faciliten y aseguren el bien del conjunto.

León XIII opera la inserción de su esquema dentro de una moral de fines de un modo completamente extrínseco: el propietario, en tanto que agente moral, no se ordena al

⁵⁷⁴ O, si se prefiere, no forma parte *simpliciter loquendo* (en sí mismo), sino *secundum quid* (solo en cierto sentido), porque el uso guarda cierta relación con la propiedad. Así, Tomás puede decir: «Cuando Ambrosio dice: Nadie llame propio lo que es común, habla de la propiedad en cuanto al uso, y por eso añade: Lo que excede de lo necesario para su satisfacción, se ha obtenido violentamente» («cum dicit Ambrosius, nemo proprium dicat quod est commune, loquitur de proprietate quantum ad usum. Unde subdit, plus quam sufficeret sumptui, violenter obtentum est» (II-IIae, q.66, a.2, ad 3). El uso puede considerarse en sí mismo, y entonces siempre es común, o según el modo en que de hecho se logra ordenar el acceso a los bienes en cada caso. En el primer sentido y más radical, el uso no puede formar parte de la propiedad. En el segundo sentido, en el ejercicio de la potestad de dispensar, el propietario se ha de reservar una porción del uso de sus cosas (*quantum sufficeret sumptui*) para sus necesidades y las de los suyos en conformidad con el decoro de su vida y debe encargarse de que todo el uso que rebasa esa medida se ponga al alcance de otras personas. En ese segundo sentido, fáctico y subordinado, la porción del uso que se reserva el propietario sobre sus cosas *pertenece* a su propiedad.

fin en el modo en que ejerce las potestas *procurandi* y *dispensandi*, sino según se atenga o no a los preceptos positivos de la ley moral. Tomás, sin embargo, entiende que la naturaleza toda tiene razón de fin y que el uso también está ordenado –subordinado– a su fin: el uso se justifica por su adecuación al sostenimiento corporal del hombre, de todo hombre (II-IIae, q.66, a.1, *ad* 1). Por eso, en Tomás, la moralidad no está principalmente en el destino que el propietario decide para sus riquezas, sino en todo el proceso: en la procuración y, particularmente, en la prudencia con la que la dispensación garantiza la satisfacción de las necesidades propias y ajenas.

Para León la diferencia entre uso y propiedad estriba en que mediante la institución de la propiedad la sociedad dota al uso de garantías. En Tomás, la propiedad es una institución, convencional y conveniente, ordenada a producir una mayor feracidad de los bienes (*procuratio*) y al más eficaz logro del acceso común al uso de esos bienes (*dispensatio*), acceso que incluye la provisión inmediata de las necesidades del propietario y de sus deudos. Entre la propiedad y el uso, para Tomás, hay una diferencia sustancial y no de grado ni de protección. La propiedad es una institución conveniente porque está ideada para acrecentar los bienes y hacer más eficiente su fin, su ordenación a la satisfacción de las necesidades de los hombres. Luego en Tomás, dentro del binomio propiedad-uso, la propiedad está ordenada al uso y este a la satisfacción de las necesidades humanas del conjunto: la propiedad es instrumental para el uso. En León, el uso y la propiedad son ámbitos de disponibilidad y el uso es el grado más ínfimo e inseguro, mientras que la propiedad supone el grado más estable y pacífico: el uso es el grado inferior y la propiedad el más eminente. Dentro de la disparidad de visiones entre el dominico y el Papa, la jerarquía entre las dos cosas es, en ambos, inversa.

Así se entiende que, para León XIII, la institución de la propiedad tenga un carácter terminal (*ineccepibile diritto*, dirá su inmediato sucesor Pío X⁵⁷⁵) mientras que en Tomás lo tenga totalmente instrumental («en tanto en cuanto»).

El autor de *Rerum novarum* se siente obligado a protestar su identificación con la doctrina de Tomás, pero con las premisas de ambos pensamientos el acuerdo entre ellos es imposible. En ese contexto, León XIII parece reconocer que el uso tiene un estatuto esencialmente diferente de la posesión: «si se pregunta cuál ha de ser el uso necesario de los bienes, la Iglesia responderá sin vacilación alguna: ‘En cuanto a esto, el hombre no debe considerar las cosas externas como propias, sino como comunes...’» (Rn, 17). Pero a continuación de esta cita de la *Summa theologiae*, León dedica todo el párrafo siguiente a desactivar la doctrina que contiene.

En este punto la argumentación leonina alcanza inauditas cotas de desconcierto y confusión. Tras otra ritual cita de la *Summa*, afirma León XIII:

cuando se ha atendido suficientemente a la necesidad y al decoro, es un deber socorrer a los indigentes con lo que sobra. ‘Lo que sobra, dadlo de limosna’. No

⁵⁷⁵ Pío X, *Motu proprio Fin dalla Prima* (AAS, vol. XXXVI [1903-04], páginas 339-345). En su 5º principio del ordenamiento para la *Acción popular cristiana*, Pío X resume la enseñanza de *Rerum novarum* sobre la propiedad: «È diritto ineccepibile di natura la proprietà privata, frutto di lavoro o d'industria, ovvero di altrui cessione o donazione; e ciascuno può ragionevolmente disporne come a lui pare». La propiedad es para Pío X un *derecho natural inobjetable*. El término *ineccepibile* es, en este contexto, equívoco: puede significar inobjetable, inimpugnable, pero también que no le pueden plantear excepciones (el vocablo jurídico italiano *eccepire* significa plantear una excepción). En el primer sentido *ineccepibile* sería completamente redundante con *di natura*. En el segundo, en línea con la doctrina de *Rerum novarum*, no cabría subordinar el derecho de propiedad a imperativos del bien común.

son éstos, sin embargo, deberes de justicia, salvo en los casos de necesidad extrema, sino de caridad cristiana, la cual, ciertamente, no hay derecho de exigirla por la ley (*Rn*, 17).

Resultaría difícil formular una tesis más diametralmente opuesta a la que defiende Tomás de Aquino:

según el orden natural instituido por la divina providencia, las cosas inferiores están ordenadas a la satisfacción de las necesidades de los hombres. Por consiguiente, por la distribución y apropiación, que procede del derecho humano, no se ha de impedir que con esas mismas cosas se atienda a la necesidad del hombre. Por esta razón, *los bienes que algunos poseen en exceso son debidos por derecho natural al sostenimiento de los pobres*⁵⁷⁶, por lo cual Ambrosio, y en el Decreto se consigna también, dice: 'De los hambrientos es el pan que tú tienes; de los desnudos, las ropas que tú almacenas; y es rescate y liberación de los desgraciados el dinero que tú escondes en la tierra' (II-IIae, q.66, a.7, *resp.* *Cursivas más*)⁵⁷⁷.

Tomás declara explícitamente la razón por la cual los bienes exteriores sobrantes son debidos, con deber de justicia, por derecho natural, al sostenimiento de los pobres. La razón es que los bienes materiales están ordenados a la satisfacción de las necesidades de [todos] los hombres. La posesión o propiedad, introducida por el derecho humano, no puede legítimamente erigirse en un obstáculo para el cumplimiento del fin de los bienes poseídos, que no están ordenados a la satisfacción de las necesidades del propietario más que en tanto que también él forma parte del conjunto de todos los hombres a cuya satisfacción están enderezadas todas las cosas exteriores. Por eso, una vez detraído el uso o el consumo de las cosas necesarias para el decoroso mantenimiento del poseedor, todo lo que queda se convierte en objeto del derecho natural de los demás. «Los demás» se concretan en aquellos que no han obtenido suficiente porción del conjunto de los bienes para aquietar sus necesidades: los pobres. León, en cambio, desconoce una vez más la idea de fin. Por esa razón, cuando se topa con una prescripción recibida que nominalmente acepta («si se pregunta cuál ha de ser el uso necesario de los bienes, la Iglesia responderá sin vacilación alguna: 'En cuanto a esto, el hombre no debe considerar las cosas externas como propias, sino como comunes...'»), *Rn*, 17), no logra discernir su significado. La comunidad del uso no

⁵⁷⁶ «res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi».

⁵⁷⁷ Una vez descartada la juridicidad de la obligación de dar a los pobres el sobrante después de satisfacer las propias necesidades, a renglón seguido, León XIII afirma con desenvoltura que, a pesar de ello, «antes que la ley y el juicio de los hombres están la ley y el juicio de Cristo Dios que, de modos diversos y suavemente, aconseja la práctica de dar: 'Es mejor dar que recibir', y que juzgará la caridad hecha o negada a los pobres como hecha o negada a Él en persona: 'Cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis'». *Promoveatur ut amoveatur*. Según la propia declaración del Papa, esta encíclica tenía como objeto presentar el modo en que según la filosofía social cristiana deben entenderse los derechos y los deberes de unos y de otros para lograr la paz en la cuestión social: «...a fin de que resplandezcan los principios con que poder dirimir la contienda conforme lo piden la verdad y la justicia» (*Rn*, 1. *Cursiva mía*); «Tales son los deberes y derechos que la filosofía cristiana profesa. ¿No parece que acabaría por extinguirse bien pronto toda lucha allí donde ella [*la filosofía social cristiana*] entrara en vigor en la sociedad civil?» (*Rn*, 20). A pesar de ello, el Papa Pecci entiende que este asunto, crucial socialmente, no compete a la filosofía social, sino solo a la *devotio*.

constituye ninguna exhortación piadosa, sino la plasmación de una ordenación natural y universal de la divina providencia: de un fin inalterable impuesto al conjunto de los bienes materiales⁵⁷⁸. Al prescindir de la idea de fin, León XIII solo retiene aquí el precepto y, conforme al método recibido en la escolástica decadente –en realidad, llevándolo al extremo–, hace de él una disección casuística. Suprimida la razón de fin, nada obsta para que el pontífice declare que la comunidad de las cosas externas para todos los hombres, que la Iglesia proclama sin vacilación, y el deber de transferir el excedente de la propiedad no son deberes de justicia, sino de caridad⁵⁷⁹. Para el Papa, la inexistencia de un derecho a exigir por ley la ejecución de esos deberes es consecuencia de su no pertenencia al orden de la justicia, como si la coactividad fuese un signo esencial del derecho, conforme enseña la doctrina positivista.

León XIII quiere entroncar de algún modo con la doctrina tomasiana de la comunalidad del uso de las cosas, pero la continuidad entre ambos pensamientos es inviable. El Papa no tiene en su horizonte doctrinal la idea de fin, ni para la naturaleza, ni para la propiedad, ni para el uso, por eso es inevitable que convierta al uso en mera disponibilidad de la cosa, parte integrante del derecho de propiedad, que solo le añade estabilidad y seguridad. Dentro de ese horizonte no es posible sostener realmente que el uso de las cosas deba ser común y que el propietario no debe tenerlo como propio ni que el poseedor esté obligado a renunciar al excedente en favor de los pobres. Lo único que puede integrar esas afirmaciones dentro del orden del derecho es la noción de fin: la naturaleza, la propiedad y el uso han de estar atravesados por la noción de la finalidad del bien común. Dado que León XIII tiene una concepción de la ley natural puramente legitimadora y puramente permisiva del uso y de la propiedad, para él es imposible que

⁵⁷⁸ «Lo que está ordenado al fin tiene razón de bien en orden al fin. Según eso, apartarse del fin, y no de otro modo, tiene razón de mal» (II-IIae, q.44, a.2, ad 2).

⁵⁷⁹ Tampoco en este asunto se puede presumir un mero olvido o ignorancia por parte del pontífice que más vehemencia puso en imponer la canonicidad de la doctrina de Tomás de Aquino. La afirmación tomasiana de la inclusión de la obligatoriedad de comunicar lo superfluo en el derecho natural es transparente. Pero, de manera mucho más próxima al pontífice, y sin que en este caso quepa aducir ignorancia por su parte, esa misma doctrina la expuso uno de sus asesores teológicos personales, el jesuita Matteo Liberatore, en el primer borrador dirigido al Papa para la futura encíclica y que lleva por título *La Questione Operaia*: «Dios impuso al rico la obligación rigurosísima de dar a los pobres lo que le sobraba de su propio mantenimiento conforme a su propio estado y al de los suyos: *Quod superest, date eleemosynam* (Lc 11, 41). Este es un *deber natural* [...] De ahí que santo Tomás afirma que lo que sobreabunda al rico lo debe por *derecho natural* al sostenimiento de los pobres» (cursivas mías. Mons. Giovanni Antonazzi e S. E. Mons. Domenico Tardini (a cura di), *L'Enciclica Rerum Novarum. Testo autentico e redazioni preparatorie dai documenti originali*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1952. Página 46, líneas 263-265 y 268-269). Ese documento no lleva fecha, pero según la inscripción manuscrita de monseñor Volpini, habría sido entregado para su versión al latín el 5 de julio de 1890. Parece que ese primer borrador no satisfizo al pontífice, que inmediatamente encargó un segundo a su viejo amigo el cardenal dominico Tommaso Maria Zigliara, cuyo esquema lleva fecha de septiembre de ese mismo año. En su borrador, el tomista Zigliara –primer presidente de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino (copresidente desde su fundación, junto con el hermano mayor del Papa)–, es quien se aparta diametralmente de la enseñanza tomasiana sobre el asunto: «No se trata aquí, es verdad, de deberes de justicia [...] cuyo cumplimiento pueda exigir el pobre ante los tribunales del Estado, sino de deberes de caridad cristiana» (*Ibid*, página 74, líneas 871-880). Todavía hubo un tercer borrador italiano, realizado sobre el de Zigliara por los jesuitas Liberatore y Mazella, cardenal (*insigni doctrinae fama*) y sobre este, dos versiones latinas antes de la definitiva. En la redacción latina previa a la oficial, conocida como *Excitata semel*, se insiste en que «estos no son deberes de justicia sino de caridad cristiana» (*Op. cit.*, página 115, líneas 772-774).

el uso común y la renuncia al excedente pertenezcan al orden de la justicia⁵⁸⁰. León XIII concluye que todo lo que ha explicado no son deberes (*officia*) de justicia, sino de caridad y vincula la no exigibilidad de esos *deberes de caridad* con su no juridicidad. Lo que no advierte es que el orden del fin también atraviesa la virtud de la caridad.

Tomás de Aquino no habla de *officia caritatis*, aunque sí lo hace de *precepta* (preceptos⁵⁸¹) y en algún caso de *debita* (deudas⁵⁸²), en lo que pone de manifiesto la mencionada juridificación de la moral cristiana operada particularmente a partir del siglo XII. Eso no obstante, Tomás de Aquino hace énfasis en la gratuidad constitutiva de la virtud de la caridad⁵⁸³. De modo que León XIII se aparta radicalmente de Tomás de Aquino en su interpretación de que el uso común de las cosas y la deuda de lo superfluo hacia los pobres no constituyen deberes de justicia sino deberes de caridad. Cabe preguntarse si el Papa Pecci –y sus teólogos de cabecera– inventaron esa doctrina o cuenta con algún precedente intelectual.

De nuevo nos encontramos en ese rastreo con el empirista inglés y luminaria del liberalismo clásico, John Locke. Locke usa abundantemente del término deber de caridad (*duty of charity*) en un contexto muy semejante al de la encíclica *Rerum novarum*. En el primero de sus dos tratados sobre el gobierno civil, Locke usa un lenguaje equívoco que, por un lado, contrapone unos deberes de justicia con otros de caridad, aunque contradictoriamente niega y afirma a la vez que esos deberes de caridad generen un derecho correlativo en el necesitado. De hecho, a primera vista parecería que Locke afirma que el necesitado tiene *derecho* a la caridad y esta no se le puede negar *con justicia*:

Dios el Señor y Padre de todos, no ha concedido a ninguno de sus hijos una propiedad tal [absoluta] en su particular porción de las cosas de este mundo, sino que ha concedido a su hermano que pasa necesidad un derecho al exceso de sus bienes, de tal modo que no se le puede negar con justicia cuando sus apremiantes necesidades lo reclamen. Igual que la justicia otorga a cada hombre un título al producto de su honesta industria y las justas adquisiciones de sus antepasados le llegan hasta él, del mismo modo la caridad concede a todo hombre un título a tanta parte de la abundancia de otro como sea necesario para sacarlo de la extrema necesidad cuando no tenga otros medios para subsistir»⁵⁸⁴.

⁵⁸⁰ «Para la tradición aristotélica, el uso debe permanecer común de manera distributiva, porque la Tierra ha sido dada y recibida para que todos vivan, cada uno a su manera, y que nadie quede excluido de la humanidad que tiene la Tierra como morada. El acaparamiento privado que dejaría a algunos hombres en la pobreza y fuera de la comunidad humana es por eso mismo injusto. Por lo tanto, todos tienen un derecho de uso a través del intercambio, de la distribución, del préstamo o del regalo, que son las cuatro formas de distribución. La prodigalidad o la parsimonia en una u otra de estas cuatro formas de distribución constituyen excesos cuyo término medio define la justa medida del uso económico del bien. [...] Aquí, el pensamiento aristotélico y su herencia tomista son más precisos que el pensamiento de Platón, pero no difieren significativamente de él» (Arnaud Berthoud, «La Terre, notre bien commun», *Développement durable et territoires, Points de vue* (2003-2010), consultado el 12 de diciembre de 2019. URL: <http://journals.openedition.org/developpementdurable/5693>).

⁵⁸¹ II-IIae, q.44.

⁵⁸² *Super Sent.*, lib.4, d.12 q.3, a.2, qc. 2 *arg.*1; II-II, q.185, a.7, *resp.*

⁵⁸³ I-IIae, q.100, a.10, *resp.*

⁵⁸⁴ John Locke, *First Treatise on Civil Government*, § 42 (Traducción propia).

Sin embargo, la doctrina de Locke sobre este asunto es en realidad la que contiene *Rerum novarum*. Al igual que sucede con la argumentación de la encíclica, no hay que dejarse llevar por una primera impresión fundada en las apelaciones retóricas de ambos textos. El propio filósofo inglés se encarga de desactivar el alcance de esa deuda de justicia aneja a ese *duty of charity* (deber de caridad). La caridad, escribe Locke, es «el gran deber tanto del hombre como del cristiano», pero a pesar de ello no goza de un derecho universal de tolerancia. Así, constata el filósofo empirista, en algunos países los gobernantes la han prohibido por completo sin que por ello hayan ofendido ni siquiera a «las conciencias más delicadas»:

Porque, ¿quién duda que aliviar con una limosna a los pobres, también a los mendigos (si uno los ve en necesidad) es, si se considera absolutamente, una virtud y el deber de cada hombre en particular? Sin embargo, entre nosotros eso está prohibido por una ley y el rigor de un castigo y, sin embargo, en este caso nadie se queja de la violación de su conciencia o la pérdida de su libertad⁵⁸⁵».

Con toda claridad, Locke explica que los actos de caridad constituyen deberes (*duties*) que moralmente deberíamos observar pero que no necesariamente deben ser exigidos jurídicamente. Incluso pueden ser jurídicamente prohibidos sin que la moralidad más exigente se vea ofendida⁵⁸⁶. Lamb y Thompson –siguiendo a Waldron– sintetizan esta doctrina como un «derecho a hacer el mal»⁵⁸⁷. Para Locke, la caridad es algo supererogatorio, y los que participan en el intercambio dentro del mercado pueden prescindir de ella sin incurrir en injusticia: «la estricta justicia no requiere hacer ningún favor al pobre»⁵⁸⁸. La mente de Locke es clara a este respecto: «Cada uno puede valorar como quiera sus posesiones y no transgredirá la justicia si las vende al precio que desee... Lo que digo es que no transgrede la justicia; lo que pueda estar haciendo contra la caridad es otro asunto»⁵⁸⁹.

Para Locke, como para León XIII, el uso común o el excedente de la propiedad son objeto de un deber de caridad y sin embargo no generan ningún deber de justicia. Para deshacer la equivocidad entre obligaciones de justicia y obligaciones de caridad en el pensamiento de Locke, Lamb y Thompson denominan a las segundas obligaciones imperfectas (*imperfect obligations*)⁵⁹⁰.

⁵⁸⁵ John Locke, 'An Essay on Toleration,' en *Political Essays*, Cambridge: C.U.P, 1997. p. 145 (traducción propia).

⁵⁸⁶ Robert Lamb & Benjamin Thompson, *The Meaning of Charity in Locke's Political Thought*. Artículo en la red: <https://core.ac.uk/download/pdf/12825977.pdf>. Página 12.

⁵⁸⁷ Robert Lamb & Benjamin Thompson, *loc. cit.* Página 12. Es decir, Locke –como León XIII– no vacilaría en calificar teóricamente la negación a participar a los pobres del excedente como un mal moral, pero, al igual que el Papa, niega que en el orden del derecho exista una obligación correlativa.

⁵⁸⁸ Robert Lamb & Benjamin Thompson, *loc. cit.* Página 13.

⁵⁸⁹ John Locke, 'Venditio', en *Political Essays*. Cambridge: C.U.P, 1997. p. 341 (Traducción propia).

⁵⁹⁰ Robert Lamb & Benjamin Thompson, *loc. cit.* Página 14. «En la teoría liberal moderna, la caridad suele ser vista como un deber, pero no objeto de derecho: dar de la propia riqueza a los pobres es algo que uno debería hacer, pero no algo que uno deba a ningún individuo identificable. Se la suele presentar como un paradigma de un deber moral que no debe ser impuesto (*enforced*). La gente debería estar agradecida por la caridad, pero no pueden exigirla ni reclamarla ni justificarla como algo a lo que tienen derecho» (Jeremy Waldron, *God, Locke and Equality. Christian Foundations in Locke's Political Thought*. Cambridge: Cambridge U. P., 2002. Página 180) A ese deber no exigible Waldron lo llama, con la moderna doctrina liberal, un deber imperfecto (*imperfect duty*).

En conclusión, León XIII apela protocolariamente a la doctrina de Tomás de Aquino en cuanto a la distinción entre posesión privada y uso común, así como a uno de sus corolarios, el deber de dar a los pobres el excedente. Sin embargo, de forma incomprensible –ignorancia o cinismo, *tertium non datur*–, León XIII desconoce que Tomás habla aquí de preceptos del derecho natural. Al desconocer la estructura finalista del razonamiento tomasiano concluye que aquéllos no constituyen deberes de justicia sino de caridad. Aunque asombrosa por lo llamativo de su palmaria contradicción con la doctrina que invoca, la interpretación leonina de los deberes de caridad y no de justicia en esta materia refleja con pasmosa fidelidad la doctrina lockeana.

La adquisición originaria en León XIII y en Locke

Una vez examinada la idea de propiedad que propugna León XIII, queda por considerar su concepto de la legitimación originaria de la propiedad, el modo originario de apropiación o de adquisición. Sobre este particular el pontífice se extiende con detenimiento, y su razonamiento queda implícito en todos sus desarrollos posteriores. El Papa enuncia con claridad cuál es para él tanto la motivación adquisitiva como el fundamento natural de la apropiación originaria de la que se derivan después las formas de adquisición por transmisión voluntaria.

En cuanto a la motivación que impulsa originalmente a un ser humano a emprender un trabajo, León XIII afirma sin ambages que no cabe duda alguna y se advierte sin esfuerzo (*facile est pervidere*) que «la razón misma del trabajo que aportan los que se ocupan en algún oficio lucrativo y el fin primordial que busca el obrero es procurarse algo para sí y poseer con derecho exclusivo una cosa como suya en privado»⁵⁹¹. La falta de perspectiva histórica en el juicio del pontífice queda clara si tenemos en cuenta, como explica Thorstein Veblen, que el incentivo de la propiedad como tal, solo se universaliza en aquellas comunidades o sociedades en las que casi todos los bienes ya han sido reducidos a propiedad privada. En ese tipo de sociedades «la necesidad de ganarse la vida es un incentivo poderoso y omnipresente para los miembros más pobres»⁵⁹². Pero incluso entonces, afirma Veblen, «el predominio del móvil de la necesidad física no es tan claro como a veces se supone»⁵⁹³. La afirmación de León XIII juega un papel determinante en su argumentación posterior sobre la legitimación de la adquisición originaria, por lo que conviene contrastarla con lo que cuenta Veblen sobre el origen efectivo, *histórico*, de la propiedad, que, como resulta obvio, sucedió en formas societarias en las que la tierra no estaba previamente reducida a propiedad privada:

La propiedad nació y llegó a ser una institución humana por motivos que no tienen relación con el mínimo de subsistencia. El incentivo dominante fue, desde el principio, la distinción valorativa unida a la riqueza y, salvo temporalmente y por excepción, ningún otro motivo le ha usurpado la primacía en ninguno de los estadios posteriores de su desarrollo.

⁵⁹¹ «Rem sibi quaerere privatoque jure possidere uti suam ac propriam» (*Rn*, 3).

⁵⁹² Thorstein Veblen, *Teoría de la clase ociosa*. Madrid: Alianza editorial [edición digital, sin fecha], Página 21. La primera edición de la obra de Veblen data de 1899, ocho años después de *Rerum novarum*.

⁵⁹³ Thorstein Veblen, *Ibidem*.

La propiedad comenzó por ser el botín conservado como trofeo de una expedición afortunada. Mientras el grupo se separó poco de la primitiva organización comunal y mientras estuvo en contacto íntimo con otros grupos hostiles, la utilidad de las personas o cosas objeto de propiedad descansaba principalmente en una comparación valorativa entre el poseedor y el enemigo al que se había despojado. El hábito de distinguir entre los intereses del individuo y los del grupo a que pertenece corresponde, al parecer, a una etapa posterior. La comparación valorativa dentro del grupo entre el poseedor del botín honorífico y sus vecinos menos afortunados figura, sin duda, en época temprana como elemento de la utilidad de las cosas poseídas, aunque en un principio no fuera el elemento principal de su valor. La proeza del hombre era aún proeza del grupo y el poseedor del botín se sentía primordialmente como guardián del honor de su grupo. Encontramos también esta apreciación de la hazaña desde el punto de vista de la comunidad sobre todo por lo que se refiere a los laureles bélicos en estadios posteriores del desarrollo social⁵⁹⁴.

El Papa Pecci prosigue su razonamiento: si un trabajador presta su trabajo a otro, lo hace para conseguir a cambio de su esfuerzo mercenario satisfacer sus propias necesidades. «Merced al trabajo –dice León XIII– aportado, [el operario] adquiere un verdadero y perfecto derecho no sólo a exigir el salario, sino también para emplearlo a su gusto»⁵⁹⁵. De esta sentencia parece deducirse que la labor del operario no le genera de suyo la propiedad de su trabajo, sino que, mediante pacto, previamente ha enajenado el resultado de su esfuerzo lo que le hace acreedor de una remuneración convenida, no del fruto de su labor. En realidad, aquí se está refiriendo a un momento posterior de su razonamiento, a la posibilidad de enajenar el propio trabajo o el fruto del trabajo. Algunos párrafos más adelante, sin embargo, León XIII ofrece propiamente una explicación más detallada del proceso adquisitivo:

Pues la tierra produce con largueza las cosas que se precisan para la conservación de la vida y aun para su perfeccionamiento, pero no podría producirlas por sí sola sin el cultivo y el cuidado del hombre. Ahora bien: cuando el hombre aplica su habilidad intelectual y sus fuerzas corporales a procurarse los bienes de la naturaleza, por este mismo hecho se adjudica para sí aquella parte de la naturaleza corpórea que él mismo cultivó, en la que su persona dejó impresa una a modo de huella, de modo que sea absolutamente justo que use de esa parte como suya y que de ningún modo sea lícito que venga nadie a violar ese derecho de él mismo⁵⁹⁶.

⁵⁹⁴ Thorstein Veblen, *op. cit.* Páginas 21-22.

⁵⁹⁵ «Ex opera data ius verum perfectumque sibi quaerit non modo exigendae mercedis, sed et *collocandae uti velit*» (Rn, 3)

⁵⁹⁶ «Qua ex re rursus efficitur, privatas possessiones plane esse secundum naturam. Res enim eas, quae ad conservandam vitam maximeque ad perficiendam requiruntur, terra quidem cum magna largitate fundit, sed fundere ex se *sine hominum cultu et curatione* non posset. Iamvero cum in parandis naturae bonis industriam mentis viresque corporis homo insumat, hoc ipso applicat ad sese eam naturae corporeae partem, quam ipse percoluit, in qua velut formam quamdam personae suae impressam reliquit; ut omnino rectum esse oporteat, eam partem ab eo possideri uti suam, nec ullo modo ius ipsius violare cuiquam licere» (Rn, 7).

El primer paso de la argumentación leonina consiste en constatar una cuestión de hecho. Si bien la tierra y cuanto contiene están ordenados al sustento del hombre en sus necesidades —la conservación de la vida y su perfeccionamiento— no podrían producirlas si se dejaran a su suerte. Para cumplir el fin de sustentar la vida humana, la tierra necesita del cultivo y del cuidado del hombre: de su trabajo.

El segundo paso apela a una pretendida obviedad que en sí misma no guarda relación con el paso anterior. Según el pontífice, cuando el ser humano dedica la industria de su inteligencia y la fuerza de su cuerpo a obtener bienes de la naturaleza, por el mismo hecho de hacerlo deja impresa sobre esos bienes una cierta huella de su persona sobre la parte de la naturaleza sobre la que trabajó. Al quedar sellada con la imagen de la persona que operó sobre esa porción de la tierra, el trabajador se adjudica para sí mismo la propiedad de esa porción de la naturaleza. Pero se la adjudica según justicia, adquiere un derecho exclusivo sobre la cosa y a partir de ese momento cualquiera que pretenda usar, como de cosa común, de esa parcela o porción, comete una injusticia.

El pontífice prosigue su razonamiento. Se asombra León XIII de que algunos (los socialistas) admitan el uso del suelo y hasta el derecho sobre los frutos del campo cultivado, pero nieguen al que ha trabajado la tierra un derecho de propiedad, que pueda legítimamente «poseer como dueño el suelo sobre que ha edificado o el campo que cultivó». Por eso añade una tercera razón para la apropiación en privado de lo que originalmente fue común, para evitar que el hombre se vea privado «de cosas producidas con su trabajo»:

El campo cultivado por la mano e industria del agricultor cambia por completo su fisonomía: de silvestre, se hace fructífero; de infecundo, feraz. Ahora bien: todas esas obras de mejora se adhieren de tal manera y se funden con el suelo, que, en su mayor parte, no hay modo de separarlas del mismo. ¿Y va a admitir la justicia que venga nadie a disfrutar de lo que otro regó con sus sudores? Igual que los efectos siguen a la causa que los produce, es justo que el fruto del trabajo sea de aquellos que pusieron el trabajo. Con razón, por consiguiente, la totalidad del género humano, sin preocuparse en absoluto de las opiniones de unos pocos en desacuerdo, con la mirada firme en la naturaleza, encontró en la ley de la misma naturaleza el fundamento de la división de los bienes y consagró, con la práctica de los siglos, la propiedad privada como la más conforme con la naturaleza del hombre y con la pacífica y tranquila convivencia⁵⁹⁷.

⁵⁹⁷ «Ager quippe *cultoris manu atque arte subactus habitum longe mutat*: e silvestri frugifer, ex infecundo ferax efficitur. Quibus autem rebus est melior factus, illae sic solo inhaerent miscenturque penitus, ut maximam partem *nullo pacto sint separabiles a solo*. Atqui id quemquam potiri illoque perfrui, in quo alius desudavit, utrumne iustitia pariat? Quo modo effectae res caussam sequuntur a qua effectae sunt, sic *operae fructum ad eos ipsos qui operam dederint*, rectum est pertinere. Merito igitur *universitas generis humani*, dissentientibus paucorum opinionibus nihil admodum mota, studioseque naturam intuens, in ipsius lege naturae fundamentum reperit partitionis bonorum, possessionesque privatas, ut quae cum hominum natura pacatoque et tranquillo convictu maxime congruant, omnium saeculorum usu consecravit» (Rn, 8).

La tercera etapa del razonamiento del Papa Pecci consiste en declarar que la profunda transformación de la fisonomía de la tierra (*longe mutat*⁵⁹⁸) operada por el trabajo del agricultor convierte lo estéril en fecundo, pero esa operación de mejora no es algo meramente añadido al suelo. Las mejoras así producidas se funden con el suelo y se adhieren de tal manera (*inherent misceturque penitus*), que, por lo general, no hay modo de separarlas del mismo.

En esa variante del argumento leonino ya no se trata de la impronta espiritual que la persona del trabajador proyecta sobre la tierra, sino de algo meramente comercial: El laboreo operado sobre la cosa ha producido un incremento de riqueza material que, en la mayor parte de los casos, afirma el Papa, toma cuerpo en el mismo terreno y se incorpora inseparablemente a la parcela. Ese terreno sencillamente ya es otro –mucho más valioso– respecto del que fue antes de ser labrado. Esta fase de la argumentación apela a la creación de riqueza, pero no se refiere a los frutos. Explícitamente el pontífice ha excluido a los frutos de este razonamiento. Admite que los contradictores socialistas conceden al trabajador tanto la posibilidad de usar el suelo como de consumir los frutos producidos por su trabajo. Lo que él les recrimina ahora es que no admitan que el trabajo produce un valor añadido sobre el terreno mismo: es la parcela de tierra la que pasa de su mostrenco y primitivo estado salvaje (*silvestri*) a un estado fructífero (*frugifer*), de estéril (*infecundo*) a fértil (*ferax*).

El trabajador se proyecta sobre su trabajo, pero a su vez el trabajo es la causa del incremento de la riqueza añadido inseparablemente ya al terreno que fue común. Al no ser posible disociar el efecto del trabajo del terreno mismo sobre el que se realizó, León entiende como lo más lógico del mundo que la protección, también jurídica, que merece el resultado del propio trabajo, se contagie al fundo del que no puede ser separado. El contagio es radical y completo: la cosa mejorada, inseparable del trabajo que la mejora, pasa a ser tan propiedad del trabajador como el trabajo mismo.

Mediante los anteriores desarrollos, el Papa ha resuelto el problema de la legitimación de la propiedad y ya no volverá sobre él. A partir de ese momento, trata de forma indiferenciada el trabajo y la tierra trabajada, pero también, por extensión, cualquier forma de propiedad derivada por transmisión de esa mítica adquisición originaria. ¿Admitirá alguien –se pregunta León XIII– que alguien, sin haber trabajado, se aproveche de lo que otro consiguió con su esfuerzo? Y añade que con la misma necesidad con la que «los efectos siguen a la causa que los produce, es justo que el fruto del trabajo sea de aquellos que pusieron el trabajo». El Papa da por suficientemente aclarada la legitimación de la transmisión de la propiedad del propio trabajo sobre la cosa, antes común, sobre ha operado. Ya no tiene que especificar a qué se refiere: el fruto del esfuerzo es tanto el trabajo mismo como la tierra trabajada.

El planteamiento justificativo de León XIII parte de vago realismo del sentido común que, sin embargo, no encuentra apoyo en la tradición tomista. De nuevo, tras los argumentos leoninos asoma la huella del empirista inglés John Locke. Para Locke, aunque originariamente todos los bienes de la tierra fueran comunales, hay una razón que hace que esa atribución común ceda ante la posesión en privado. Es precisamente el fin de los bienes, ordenados por Dios para el sustento del hombre. Si no fuera por el trabajo del hombre, la tierra por sí sola no produciría todo lo que necesitan los humanos

⁵⁹⁸ La versión auténtica italiana, publicada en *L'Osservatore Romano* el 17 de mayo de 1891, dice: «il campo, dissodato [cultivado] dalla mano e dall'arte del coltivatore, non è più quel di prima» (cfr. Rn 312). Después de experimentar el trabajo del hombre aquella porción de tierra ya no es la misma que antes.

para vivir, como dirá León XIII, en el primer paso de su argumentación: la tierra no podría producir lo que necesitan los hombres «por sí sola sin el cultivo y el cuidado del hombre». Dice el filósofo inglés:

[...] de hecho es el trabajo el que aporta la diferencia del valor en cada cosa; y cualquiera puede considerar la diferencia que existe entre un acre de tierra plantada con tabaco o azúcar, sembrada con trigo o cebada, y un acre de la misma tierra que permanezca en común, sin ningún tipo de cultivo en él. Salta a la vista que la mejoría que aporta la mano de obra constituye la inmensa mayor parte de su valor⁵⁹⁹.

El segundo paso del razonamiento leonino también proviene del arsenal teórico lockeano. Se trata del argumento de la mezcla de la propia persona con la cosa, que constituye el núcleo de la especulación de León XIII sobre la apropiación originaria («cuando el hombre aplica su habilidad intelectual y sus fuerzas corporales a procurarse los bienes de la naturaleza [...] se adjudica para sí aquella parte de la naturaleza corpórea que él mismo cultivó, en la que su persona dejó impresa una a modo de huella»). En el *segundo tratado sobre el gobierno civil*, Locke lo había expresado así:

Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores son comunes a todos los hombres, sin embargo, cada hombre tiene una propiedad sobre su propia persona: nadie tiene derecho a ella sino él mismo. La labor de su cuerpo y el trabajo de sus manos, podemos decir, son propiamente suyos. Por lo que cualquier cosa que un hombre haya separado del estado en que la naturaleza lo dispuso, mezclando con ella su propio trabajo y añadiéndole así algo que es suyo, por eso mismo la ha convertido en su propiedad⁶⁰⁰.

El tercer paso de la demostración se corresponde con el conocido como argumento del valor añadido, que también fue formulado por John Locke dentro de su propia justificación de la misma dificultad. Locke entiende que hace una estimación muy conservadora cuando afirma que prácticamente todo el valor efectivo de las cosas naturales proviene del trabajo que le ha aportado el hombre:

Considero que no será más que un cálculo muy modesto decir que, de los productos de la tierra que resultan útiles para la vida del hombre, nueve décimas partes son resultado del trabajo. Si consideramos el valor de las cosas tal como llegan a ser útiles y tenemos en cuenta qué parte es debida estrictamente a la naturaleza y que parte al trabajo, sin olvidarnos de los diversos gastos invertidos sobre ellos, encontraremos que la mayoría de ellas, noventa y nueve por ciento, hay que imputarlos por entero a cuenta del trabajo⁶⁰¹.

⁵⁹⁹ John Locke, § 40, *Segundo Tratado*, en John Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven: Yale University Press, 2003. § 25, Página 117.

⁶⁰⁰ John Locke, *loc. cit.* §27, páginas 111-112.

⁶⁰¹ John Locke, página 117.

Se trata de una identidad formal sorprendente entre ambas argumentaciones y lo más llamativo es que todos los elementos, en las dos doctrinas, forman parte de un razonamiento que busca idéntico fin.

El punto de partida de estos razonamientos (explícito en Locke implícito en León) es el de la propiedad originaria que cada hombre tendría sobre su propia persona, una propiedad que no habría que adquirir, porque, si somos libres, nacemos con ella. Sin esa propiedad sobre el propio cuerpo y sobre las propias acciones, el punto de apoyo de ambas teorías decae, por lo que no basta con una identificación moral del hombre con su persona, su cuerpo y sus acciones. Ese suyo (*suum*) ha de ser jurídico, ha de constituir un derecho. Ya Kant había refutado que una persona pudiera tener dominio jurídico sobre uno mismo⁶⁰². Pero no hay necesidad de seguir la argumentación kantiana para advertir que estamos ante un postulado y no ante una argumentación. La circularidad aflora en toda la construcción: la relación con el propio cuerpo y con las propias acciones es jurídica, porque es jurídica: es, sin necesidad de prueba, un derecho⁶⁰³. Lo que pretenden tanto Locke como León XIII es fundamentar el derecho natural a la propiedad privada, pero, simple y llanamente, lo dan por supuesto.

En el caso de León XIII es importante apuntar en este punto una nueva contradicción con su venerada doctrina de Tomás de Aquino. Como señala el dominico Ceslas Spicq, para Tomás de Aquino, efectivamente, el dominio que el hombre tiene sobre sí mismo es el paradigma de todo otro dominio que el ser humano pueda ejercer sobre las cosas. «[Al hombre] le corresponde –dice Tomás– dominar las demás cosas según el modo con el cual domina las cosas que hay en él mismo»⁶⁰⁴. Tan es así que Tomás no vacila en llamar facultades a las posesiones⁶⁰⁵ y en decir que el hombre tiene sobre ellas un poder de uso⁶⁰⁶. Pero, como ha quedado recogido en el estudio sobre la propiedad en Tomás de Aquino, el dominio que el hombre tiene sobre sí mismo y por ende sobre las cosas no es un dominio sin límites intrínsecos, sino limitado y finalizado. El problema de una juridicidad o de un derecho, incluso natural, anterior a la sociedad y sin relación con ella lo veré un poco más adelante.

⁶⁰² Peter Garnsey, *Thinking about Property. From Antiquity to the Age of Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Página 145.

⁶⁰³ En los procedimientos jurídicos, existe la añagaza que consiste en argumentar partiendo de premisas o hechos no probados pero que se dan por supuestos, para poder concluir lo que interesa a una de las partes. Ese vicio procesal se denomina en nuestro ordenamiento «hacer supuesto de la cuestión», es decir, postular, dándolo como evidente o ya sabido, algo que en lugar de eso debiera probarse («Se incurre en petición de principio o supuesto de la cuestión cuando la certeza de la proposición necesitada de prueba se incluye implícita o explícitamente como premisa para apoyar un motivo de casación». S.T.S, sala de lo civil, 235/2015. En el mismo sentido: «El método de postular lo que deseamos tiene muchas ventajas. Son las mismas ventajas que tiene el robo sobre el trabajo honrado. Dejémoslo para otros y procedamos con nuestro honrado trabajo» (Bertrand Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*. Online Corrected Edition version 1:0 (February 5, 2010), based on the “second edition” (second printing) of April 1920, p. 72).

⁶⁰⁴ S. Th. Ia, q. 96, a. 2: «Secundum modum quo dominatur his quae in seipso sunt, secundum hunc modum competit dominari aliis».

⁶⁰⁵ «La facultad significa, según el modo de hablar habitual, el poder o la capacidad que alguien tiene para actuar a voluntad, por lo que a las facultades se las llama posesiones, porque están en el dominio del que las posee» («Facultas secundum communem usum loquendi significat potestatem qua aliquid habetur ad nutum, unde et possessiones facultates dicuntur, quia in dominio sunt possidentis», II Sent. Dist. 24. Q. I, a. I, ad. 2m).

⁶⁰⁶ Ceslas Spicq, *La notion analogique de dominium et le droit de propriété*. Vingtième année, n°1, Février 1931, página 52.

Se puede concluir que, en muchos ambientes intelectuales ingleses, para finales del siglo XVII y en el pensamiento eclesiástico católico del siglo XIX, la juridicidad de la relación de uno con su propia persona o con su cuerpo era indiscutible⁶⁰⁷.

El problema principal de estas tesis es el de la existencia misma del derecho al margen de la sociedad y por lo tanto el de la consistencia de la premisa que afirma la propiedad sobre el propio cuerpo y las propias acciones. Pero en todos sus extremos, la idea lockeana-leonina de la apropiación originaria de la tierra suscita dificultades insuperables.

León XIII se limita a seguir, con toda seguridad de forma inconsciente, el argumento de Locke. Ambos dan por sentado el punto de partida de una relación de tipo jurídico con la propia persona y con las propias acciones. De esa premisa derivan dos conclusiones, aparentemente convergentes, pero, en realidad, poco armonizables entre sí: el argumento de la mezcla de la personalidad con la obra realizada y el argumento del valor añadido.

Tanto Grocio como Pufendorf defendían que la primera ocupación debía estar precedida por el consentimiento, expreso o tácito, de los demás comuneros circundantes. Hobbes, directamente, afirmaba que en el hipotético estado de naturaleza no podían existir verdaderos derechos, y que todos ellos surgen de la sociedad civil, incluido el de la propiedad⁶⁰⁸. Aunque puedan objetarse por otros aspectos, estos doctrinarios no estaban más que haciéndose eco de la concepción clásica del derecho, que requiere de la sociedad y del bien común. Locke, sin embargo, prescinde de la sociedad y hasta de la misma avenencia de los comuneros más cercanos a la hora de fundamentar su derecho de primer ocupante, que hace depender solo del trabajo efectivo sobre la tierra.

a) El derecho de propiedad sobre uno mismo

Pero la realidad de la experiencia humana no se asemeja a la idea que Locke y León XIII se forman de esa primera ocupación generadora de un derecho que luego será transmisible. Donde no hay sociedad, en el grado que sea, no puede existir ni el rudimiento del derecho. El signo que el derecho pone sobre la cosa solo puede ser interpretado por los demás porque está escrito en un lenguaje que es reconocido por ellos previamente. En los estadios de la aventura humana que se han denominado de cazadores-recolectores, los grupos itinerantes en los que se integraban los humanos no eran capaces de generar la suficiente alteridad en su interior como para que pudieran surgir auténticos derechos de propiedad. Las tribus de cazadores-recolectores, aunque fueran seminómadas y tuvieran un cierto arraigo con algún territorio, no conocían la propiedad privada de la tierra. Así sigue siendo en los pueblos que se mantienen en esa condición. En esas formas de vida, los individuos tenían la posesión, más o menos exclusiva, de ciertos utensilios móviles (ropa, herramientas, armas y ornamentos), pero

⁶⁰⁷ «Locke resolvió el problema de la legitimidad de la propiedad privada para su satisfacción con el argumento de que el trabajo del ocupante, su laboreo sobre la tierra, le otorgaba derechos de propiedad sobre ella. Hasta donde yo sé, ninguna de esas ideas está presente en Cicerón ni en ningún otro autor de la antigüedad» (Peter Garnsey, *Thinking about Property. From Antiquity to the Age of Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Página 118).

⁶⁰⁸ Peter Garnsey, *op. cit.* Página 136.

salvo excepciones (distintivos aristocráticos), se trataba de bienes de muy sencilla factura, fácilmente confeccionados por ciertos o por todos los integrantes de la tribu⁶⁰⁹. La condición de posibilidad del surgimiento de la parcelación y apropiación privada e individual de lotes de tierra es el sedentarismo, pero el asentamiento estable en un territorio siempre ha sucedido en procesos comunitarios. Son agrupaciones humanas como tales las que progresivamente se van vinculando a territorios y van formando pueblos y comunidades plenamente políticas⁶¹⁰. La propiedad privada no ha tenido ninguna fase presocial y siempre ha sido un modo socialmente reconocido de administrar la tierra y los bienes existentes dentro de la sociedad.

La hipótesis misma con la que juega León XIII, según la cual para hablar de la legitimidad de la propiedad privada no hay por qué traer en causa la intervención de la sociedad política, pues según él imagina «antes de que se constituyera comunidad política alguna»⁶¹¹, el individuo tenía el derecho de propiedad, no solo es infundada doctrinalmente, sino que es falsa *históricamente* o, mejor, en el terreno de los hechos. Sin alteridad no hay derecho. Solo hay derecho, incluso natural, en el interior de las sociedades⁶¹².

Nos topamos aquí con una dificultad de concepto, pero también de percepción. Cuestionar el derecho de propiedad de un fantasmagórico yo sobre sí mismo, sobre su cuerpo o sobre sus acciones no quiere decir negar la evidencia de la identidad reflexiva del ser humano, que podemos llamar *autoposesión, responsabilidad, imputabilidad* o simplemente *libertad*, según la perspectiva que adoptemos. La autoconciencia operativa que posee el hombre conlleva un tipo de relaciones en las que se juega de un modo particular su propia autopercepción.

En virtud de su inteligencia y de su voluntad, el ser humano dice de su cuerpo, de sus pensamientos, de sus relaciones, que son *suyos*. Esa experiencia fundamental y personalísima no implica ninguna trascendencia jurídica, no es medida por las cosas mismas (*medium rei*). Esa capacidad es analógica respecto de la que encontramos en la Escritura cuando los mensajes de Yahvé hablan de su pueblo.

Tanto el pobre como el rico pueden hablar de la misma aldea como de *su* aldea. Aun cuando en términos jurídicos el rico sea el propietario de toda ella y el pobre no lo sea de nada, si el pobre nació y se crió en ella, y el rico solo la conoce por la escritura notarial que figura en su archivo, el *mío* del pobre es más propio, *dice más*, que el *mío* del propietario rentista. La experiencia humana original de apropiación de las relaciones significativas es anterior y mucho más radical que la adventicia circunstancia de su metamorfosis en título jurídico. De hecho, solo una ínfima porción de las relaciones de toda índole que el ser humano puede llamar significativamente *suyas* puede ser objeto de una trans-significación jurídica.

⁶⁰⁹ Eric Alden Smith, Kim Hill, Frank Marlowe, David Nolin, Polly Wiessner, Michael Gurven, Samuel Bowles, Monique Borgerhoff Mulder, Tom Hertz, and Adrian Bell, «Wealth Transmission and Inequality Among Hunter-Gatherers», *Curr Anthropol*. 2010 Feb; 51(1): 19–34; Thomas Mayor, «Hunter-Gatherers. The Original Libertarians». *The Independent Review*. Volume 16, Number 4, Spring 2012. Página 487; John Gowdy, *Hunter-gatherers and the mythology of the market*. Libcom.org.

⁶¹⁰ Las tribus nómadas son formas menos perfectas de manifestación de la inclinación social y política del ser humano, pero también son formas societarias.

⁶¹¹ *Rn*, 6.

⁶¹² Para Tomás es así: fuera de los primeros principios de la ley natural, el derecho, también el natural, se genera en la sociedad, a la vista de la *aplicación a las cosas que hay que hacer* para lograr el bien común.

En la postulación según la cual la relación primigenia del hombre consigo mismo, con su cuerpo y con sus acciones es de naturaleza jurídico natural se encierra un equívoco fatal, que reduce al orden del derecho unas relaciones que pertenecen a un orden mucho más profundo, primitivo y radicalmente anterior a todo derecho. Más aún, el dominio inicial que Yahvé confía a todos los seres humanos es una extensión de ese *dominium sui* originario, todavía ajeno por completo al derecho. Es lo que Christopher A. Franks llama con expresión feliz «el carácter no propietario del dominio original»⁶¹³.

- b) Los argumentos de la mezcla de la personalidad en el trabajo y del valor añadido a la tierra

Aunque en este punto los argumentos del empirista y del Papa tengan la misma estructura, el filósofo inglés tuvo la astucia de introducir un contexto en el que la tierra es sobreabundante⁶¹⁴.

Locke introdujo en su exposición una *cláusula de suficiencia* (conocida también como la *condición de Locke*). Según esa estipulación, el dispositivo que inocular sobre la tierra común la propiedad privada que el ocupante tiene sobre su trabajo opera siempre, *al menos* cuando [una vez sustraída la porción de terreno al común] sigan quedando suficientes bienes y de la misma calidad para el disfrute en común por los demás comuneros⁶¹⁵. La cláusula lockeana va precedida de la locución adverbial «al menos» (*at least*), que priva de cualquier rigor y consistencia a la provisión y la reduce a puro fuego de artificio retórico. En definitiva, la picaresca lockeana tan solo busca suavizar el impacto psicológico de su aventurerismo. A pesar de esa especiosa condición, los argumentos del filósofo y del pontífice son esencialmente idénticos en este punto y por eso hay que considerarlos de forma conjunta.

Muchos juristas y filósofos han señalado el carácter icónico y la inconsistencia intelectual de la imagen de la mezcla del trabajo humano con la tierra o con las cosas materiales sobre las que recae⁶¹⁶. Para Jeremy Waldron, «la idea de la mezcla del trabajo

⁶¹³ Christopher A. Franks, *He became Poor. The Poverty of Christ and Aquinas's Economic Teachings*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009. Página 57.

⁶¹⁴ «En una carta a Richard King en 1703 Locke dio su valoración de su propia explicación de la propiedad: 'Donde más claramente he encontrado explicado qué sea la propiedad es en un libro titulado, *Dos tratados sobre el gobierno*'. Esta inusualmente inmodesta consideración no fue compartida por sus contemporáneos. La obra fue recibida con silencio o con el insulto. Desde comienzos del siglo XIX, sin embargo, la teoría de la propiedad de Locke ha jugado un papel principal y contradictorio en el pensamiento político occidental. Los primeros socialistas ingleses y franceses lo tomaron como la principal base filosófica del socialismo moderno: el derecho de los trabajadores al producto de su trabajo y la posesión regulada por la necesidad. En el siglo XX, se dio la vuelta a la tortilla: Locke se convirtió en el portaestandarte de la propiedad privada limitada y, más recientemente, de propiedad privada ilimitada». (James Tully, *A Discourse on Property. John Locke and His Adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Prefacio, página X). Hay que tener en cuenta que los dos tratados se publicaron de forma anónima [solo póstumamente se supo de su autoría], lo que permite entender la picardía para con su correspondiente.

⁶¹⁵ «At least where there is enough, and as good, left in common for others» (John Locke, *Second Treatise of Government*, Capítulo V, parágrafo 27).

⁶¹⁶ George I. Mavrodes, «Property», *Personalist* 53 (1972), 245-262; Karl Olivecrona, «Locke's Theory of Appropriation», *24 Philosophical Quarterly* 220-34 (1974).

es básicamente incoherente y por lo tanto no aporta nada en absoluto»⁶¹⁷, que no puede considerarse más que como una broma⁶¹⁸.

Quizás la más conocida de las críticas es la también muy visual que le dirige el pensador liberal-libertario Robert Nozick:

¿Por qué mezclar lo que poseo con lo que no poseo no es una forma de perder lo que poseo en lugar de ser un modo de adquirir lo que no poseo? [...] Si tengo una lata de zumo de tomate y la derramo en el mar de modo que sus moléculas (hagámoslas radiactivas, para que se pueda verificar) se mezclen uniformemente por todo el mar, ¿me hago por eso dueño del mar, o he malgastado tontamente mi zumo de tomate?⁶¹⁹

Pocas líneas más adelante, Nozick estrecha un poco más el cerco sobre la teoría de Locke, aunque sin llegar al fondo de su inconsistencia: «¿Por qué razón el título posesorio de alguien había de extenderse al conjunto del objeto en lugar de alcanzar solo al valor añadido que ha producido con su trabajo?»⁶²⁰. En lugar de hablar de valor añadido de la cosa, Garnsey simplifica un paso más el argumento: mi trabajo sobre la cosa podría generar en mí un derecho sobre los frutos que he producido, pero no sobre la cosa⁶²¹.

Los partidarios de Locke pretenden eludir el contrasentido (la grosera imagen de la propiedad sobre uno mismo que se mezcla como un batido hasta la confusión con la cosa trabajada) escudándose en su carácter metafórico. A. John Simmons dice que, al recurrir a la imagen de la propiedad sobre uno mismo, lo único que está diciendo Locke es que nadie puede disponer de mí ni de mi trabajo sin mi consentimiento. Del mismo modo, para Simmons, la imagen de la mezcla indisoluble de esa propiedad personal con la cosa solo evoca la realidad de que todo lo que sea necesario para materializar mi autogobierno, me es lícito⁶²². Para el profesor norteamericano,

Hay un sentido perfectamente natural y en absoluto ininteligible que puede darse a la pretensión de Locke de que cuando trabajo sobre la naturaleza ‘mezclo’ la propiedad que tengo sobre mí mismo con la naturaleza: traigo [una porción de] la naturaleza dentro de mi legítima esfera de autogobierno al imponer físicamente sobre ella mi proyecto para su empleo útil. Mi proyecto, que es el producto de mi trabajo mental, se ‘mezcla’ con el objeto mediante la

⁶¹⁷ Jeremy Waldron, «Two Worries About Mixing One's Labour». *The Philosophical Quarterly*. 33 (1983). Página 37.

⁶¹⁸ Jeremy Waldron, *op. cit.* Página 43.

⁶¹⁹ Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell, 1999. Páginas 174-175.

⁶²⁰ Robert Nozick, *op. cit.* página 175.

⁶²¹ Y añade Garnsey, «¿Por qué había de atribuirse al productor el derecho permanente de propiedad sobre el bien en cuestión en lugar de hacerlo solo sobre el producto de su trabajo o, en el mejor de los casos, obtener una posesión temporal del bien?» (Peter Garnsey, *Thinking about Property. From Antiquity to the Age of Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Página 146).

⁶²² «La pretensión de Locke según la cual tengo la propiedad de mi persona y de mis acciones se entiende mejor como el modo que tiene Locke de decir sencillamente que nadie más que yo mismo puede legítimamente usarme o gobernarme, a menos que tengan mi consentimiento. [...] Entonces, tanto mi propiedad de mí mismo como mi propiedad de aquello que trabajo están fundamentadas en lo que es necesario para que mi autogobierno sea posible» (A. John Simmons, *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Pagina 262).

actividad finalista que constituye mi trabajo físico. No hay nada incoherente en una explicación como esta. De hecho, a mí me parece básicamente correcta⁶²³.

Simmons pretende haber resuelto la dificultad insistiendo –diciendo lo mismo, pero en tono más alto– como si solo con mostrarse más vehemente dispiera las fatales inconsistencias del argumento.

Tanto en los argumentos de Locke y de León XIII sobre la legitimidad y juridicidad de la apropiación originaria como en los de sus apologistas (y no pocas veces en sus impugnadores) late la confusión entre el determinante posesivo y el derecho sobre la cosa. La confusión entre el posesivo, que denota una relación personalísima, y la propiedad, el reconocimiento social de una titularidad sobre la cosa no es fortuita. La equivocación se agrava porque subyace también el presupuesto, no declarado, de un concepto de la propiedad como potestad despótica, en lugar de como institución ministerial con privilegios asociados que no la sustraen al uso común⁶²⁴.

Tanto Locke como León XIII quieren que la apropiación originaria sea jurídica, que genere un derecho, pero ambos se limitan a postularlo, sin poder ofrecer respaldo alguno. Para que el deber de conservarse y sustentarse legitimara la propiedad privada, como defienden ambos autores, haría falta que la propiedad fuera un medio necesario (el que quiere el fin quiere los medios), cosa que ninguno de los dos demuestra, porque lo dan por evidente.

Ambos, el filósofo y el Papa, arrancan su razonamiento partiendo del reconocimiento de la donación universal que Dios hace a todos los hombres de todas las cosas externas. Una donación que tampoco en sí misma tiene caracteres jurídicos, pero que, en tanto que los seres humanos se agrupan en sociedad, adquiere relevancia jurídica como tal. Dependiendo del tipo de sociedad que se forme en un determinado momento, la donación colectiva del todo, adquiere una manifestación jurídica. Eso implica que, para salir de esa comunalidad, de una manera o de otra, siempre será necesario el consentimiento, activo o pasivo, de los demás. Más todavía, es ese consentimiento el que otorga eventualmente carácter jurídico a la relación del ocupante poseedor con la porción poseída y no el acto mismo del poseedor. Como dice Brad LittleJohn:

Pensamos en el trabajo del artesano, del artista, o del inventor, y en la conclusión obvia de que el producto de su trabajo les corresponde en justicia solo a ellos, y asumimos, con Locke, que el mismo principio debe asegurar la propiedad privada en general. El problema con esta inferencia, por supuesto, es que, mientras que es muy verdadero que con justicia tengo derecho a la obra de mis manos, ninguna porción de terreno es la obra de mis manos. Yo puedo trabajar sobre ella, pero solo Dios puede reclamar haberla hecho, y como él la ha hecho para el uso de la entera raza humana, no resulta obvio que yo puedo reclamarla como

⁶²³ A. John Simmons, *Ibid.*

⁶²⁴ «La Sociedad Histórica está constituida por la equivocación de ‘propiedad’ con ‘usufructo’, por la imposición de la propiedad sobre el disfrute y la muerte de cualquier disfrute bajo la propiedad» (Agustín García Calvo, *Contra la pareja*. Zamora: Lucina, 2006. Página 28).

mi exclusiva propiedad del mismo modo como el artesano puede reclamar la silla que construye⁶²⁵.

Yendo al fondo del argumento, lo que resulta evidente es que el trabajo que yo hago es mi obra, y nadie más que yo puede decir que lo ha hecho, y nadie salvo yo mismo tiene el tipo particular de relación con mi trabajo que es la autoría. Si eso, por la razón que fuera, sucediera en un estado de soledad, no habría discusión de que yo estaría legitimado sin más trámite a servirme del resultado de mi trabajo. Pero esa misma soledad excluiría el carácter jurídico de mi relación con la cosa y con el resultado de mi trabajo. Pero decir que yo tengo derecho espontáneo sobre mi trabajo no es ni siquiera obvio sin la mediación de la sociedad, de la amistad social coagulada.

En primer lugar, salvo las acciones puramente intransitivas y algunas expresiones artísticas efímeras (como el canto), sobre las que resultaría ridículo pretender un derecho (antes de la actual exacerbación del derecho de propiedad intelectual), todo trabajo se realiza sobre una cosa que estaba allí antes de que hiciéramos el trabajo. Si no queremos incurrir en la circularidad del argumento lockeano, es necesario anteponer la pregunta por la propiedad sobre la cosa al trabajo sobre ella. Y de nuevo nos encontramos con la situación descrita por Tomás de Aquino: la apropiación inicial es una cuestión de hecho y no de derecho, pero su legitimación –y su conversión en derecho– solo se produce mediante los dispositivos o procedimientos que cada comunidad política haya previsto. Pero el trabajo también podría ejercerse sobre la cosa sin necesidad de ser previamente propietario de ella. En tal caso lo necesario sería el consentimiento o la tolerancia de los comuneros circundantes. En uno u otro caso, lo decisivo para la adquisición del derecho sobre el mero resultado del propio trabajo es la mediación de la comunidad política.

El trabajo, como cualquier acción humana, crea un íntimo vínculo relacional y moral entre el operador, la operación y el resultado de la misma. Eso es radicalmente inevitable. La confusión surge cuando la lente jurídicista de la modernidad pretende interpretar ese vínculo en términos de derechos.

Conviene recordar la objeción que plantea Jeremy Waldron a la incongruente recuperación del consentimiento que realiza Locke cuando le conviene introducir la moneda, el dinero, en su planteamiento sobre la propiedad. León XIII no se aventura en esta dificultad. Para el pontífice, la propiedad, con las características institucionales jurídicas que él le atribuye, es sancionada, tal cual, por la naturaleza, sin intervención de la ley humana. Su dependencia ignorada del pensamiento lockeano puede explicar esta laguna, pero eso no impide que la doctrina de León esté afectada por la misma dificultad.

En el pensamiento de John Locke la cantidad de propiedad que un poseedor puede adquirir está determinado por su trabajo personal efectivo y por el consumo del íntegro de los frutos producidos. De modo que solo se podría retener la propiedad de la porción de terreno sobre la que efectivamente laboreo y sobre los frutos que puedo almacenar sin que se pierdan. Pero el filósofo inglés no se detiene ahí (como pensaron los socialistas utópicos del siglo XIX), sino que introduce un expediente –uno solo–

⁶²⁵ Brad Littlejohn, «The Privation of Property, Christianity, and The Christian Tradition», en Ryan C. McIlhenny (ed), *Render Unto God: Christianity and Capitalism in Crisis*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2015. Página 5.

mediante el cual decaen esos rigurosos límites intrínsecos en la cantidad de propiedad que un poseedor puede acumular. Se trata de la invención del dinero, de la moneda, que de facto rompe toda idea de proporción en la acumulación de propiedad. Toda la noción de propiedad moderna, potencialmente ilimitada y sobre la que solo pueden recaer limitaciones extrínsecas, ya sean legales o éticas, depende de la introducción del dinero. Es ahí cuando Locke echa mano del «peor argumento del *Segundo tratado*», en palabras de Waldron. Con su habitual desparpajo, Locke lo expresa así

Mediante tácito y voluntario consentimiento, los hombres han descubierto el modo en que un hombre puede poseer más tierra de la que es capaz de usar, recibiendo oro y plata a cambio de la tierra sobrante [*en realidad, a cambio de los frutos sobrantes*]. Oro y plata pueden acumularse sin causar daño a nadie, al ser metales que no se estropean ni se corrompen, aunque permanezcan mucho tiempo en manos de su propietario⁶²⁶.

De forma expresa Locke se felicita por esta ocurrencia de introducir el tácito y libre consentimiento. Merced a esa ingeniosidad radicalmente incongruente con la original adquisición, el poseedor se ve liberado de la igualdad proporcional que lo constreñía. Locke ha alcanzado su objetivo de legitimar «la distribución desigual de las posesiones privadas»⁶²⁷. La inconsistencia de traer en causa el consentimiento social para subvertir radicalmente lo que el filósofo había declarado que se constituía al margen del consentimiento de los demás es insalvable.

Jeremy Waldron observa que, a la hora de asignar un valor de cambio y de almacenamiento de valor al oro y a la plata, el empirista inglés convoca como tácitos consentidores precisamente a aquellos que «con toda probabilidad serán los más perjudicados por la desigualdad, aquellos que (por razón de su pobreza) tendrán una menor participación en el acuerdo monetario»⁶²⁸. No solamente es incongruente recuperar el consentimiento de los demás dentro de un esquema fundado en que no es necesario, sino que, además, es grotesco que quienes deban prestar el tácito consentimiento sean precisamente quienes resultarán agraviados por ello.

León XIII se ahorró pasar por ese afrentoso desarrollo lockeano, pero da por indiscutibles las conclusiones a las que por vías tan tortuosas ha llegado el inglés.

Derecho de propiedad y naturaleza social en León XIII y en Tomás de Aquino

Para Locke, como para León, no hace falta consentimiento de los hombres, luego el derecho de propiedad es o anterior (Locke) o independiente, sin relación alguna con la sociedad (León). Locke defiende de forma explícita que el derecho de propiedad surge con independencia de toda sociedad y se deriva de la propiedad que el hombre tiene sobre sí mismo y sobre su trabajo, que tampoco requieren de la sociedad⁶²⁹:

⁶²⁶ John Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven: Yale University Press, 2003. Segundo tratado § 50, página 121.

⁶²⁷ John Locke, op. cit. Página 121.

⁶²⁸ Jeremy Waldron, *God, Locke and Equality. Christian Foundations in Locke's Political Thought*. Cambridge: Cambridge U. P., 2002. Página 176.

⁶²⁹ Como recuerda Garnsey, Locke puede decir sin inmutarse una cosa y su contraria en el mismo contexto. Entiende Locke que la adquisición originaria, previa al estado de sociedad civil, no requiere del consentimiento de los demás. Sin embargo, no tiene ningún empacho en traer a colación el consentimiento cuando le conviene. Por ejemplo, al tratar de la introducción de la moneda, variación que

Me esforzaré por mostrar cómo los hombres pueden llegar a tener una propiedad sobre algunas partes de lo que Dios dio a la humanidad en común, y eso sin (que sea necesario) ningún pacto expreso de todos los comuneros⁶³⁰.

León XIII también admite que Dios dio en un principio el uso y disfrute de la tierra a la totalidad del género humano, pero que esa donación en modo alguno puede oponerse a la propiedad privada liberal. En relación con el surgimiento del derecho de propiedad privada, sustrayendo porciones de la tierra común al uso y disfrute de todos, el Papa entiende que

no hay por qué inmiscuir la providencia de la república, puesto que el hombre es anterior a ella, y consiguientemente debió tener por naturaleza, antes de que se constituyera comunidad política alguna, el derecho de velar por su vida y por su cuerpo⁶³¹.

Llama la atención la doctrina de la prioridad del hombre antes de que se constituyera comunidad política alguna. Alude, obviamente, a una hipotética prioridad temporal, pero también a una en cuanto al ser. Esta rousseauiana concepción es incompatible con lo que el mismo León XIII había enseñado en otro lugar

El hombre no puede procurarse en la soledad todo aquello que la necesidad y la utilidad de la vida corporal exigen, como tampoco lo conducente a la perfección de su espíritu. Por esto la providencia de Dios ha dispuesto que el hombre nazca inclinado a la unión y asociación con sus semejantes, tanto doméstica como civil, la cual es la única que puede proporcionarle la perfecta suficiencia para la vida⁶³².

La descripción que hace León XIII en *Immortale Dei* de la inclinación social del hombre es ciertamente pobre. Se refiere solo a la ineptitud del individuo aislado para lograr su sustento corporal y una vaga perfección de su espíritu. Parte de la mera incapacidad del individuo humano de alcanzar sus fines. Se echa en falta la apelación a la amistad social, que es una inclinación positiva, intrínseca, y no instrumental, como señala Tomás de Aquino: «Todo hombre es naturalmente amigo de cualquier otro hombre con una cierta amistad general [...], y este amor se manifiesta en signos externos de palabra o de obra que uno exhibe incluso con extraños y desconocidos»⁶³³. La amistad para el hombre es la cosa más necesaria, con radical prioridad respecto de todos los bienes materiales que,

supone quebrar todos los límites que previamente él había establecido a la apropiación: «Vale la pena señalar que Locke estaba preparado para meter el consentimiento por la puerta trasera cuando encajaba en su argumento. Así, sostiene que los hombres se pusieron de acuerdo en la introducción del dinero y en la resultante 'posesión desproporcionada y desigual de la tierra' (Segundo Tratado 36; 47; 50). Esta afirmación está en contradicción con la "condición de suficiencia" que Locke puso como condición a la primera adquisición» ((Peter Garnsey, *Thinking about Property. From Antiquity to the Age of Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Página 143).

⁶³⁰ John Locke, *op. cit.*, página 111.

⁶³¹ Rn, 6.

⁶³² Encíclica *Immortale Dei*. 1 de noviembre de 1885. § 2.

⁶³³ II-IIae, q.114, a.1, ad2. Tomás invoca la autoridad del libro del Eclesiástico (13, 19): «Todo animal ama a su semejante».

sin amistad, no son apetecibles, explica Tomás⁶³⁴. En fin, para el aquinate, no hay nada más natural (*maxime naturalis*) que la amistad que se profesan entre sí todos los hombres a causa de la semejanza de la naturaleza de la especie⁶³⁵. León XIII se olvida en absoluto de mencionar la amistad social en su apología de la propiedad privada⁶³⁶. Su reivindicación de la inclinación social del hombre resulta extrínseca respecto de los apetitos naturales de este.

Más llamativas resultan las reminiscencias rousseauianas y de nuevo lockeanas de esta doctrina de León XIII. Al afirmar que antes de una hipotética constitución primera de la sociedad política, el hombre tenía un derecho de velar por su cuerpo, que se concreta en el derecho de propiedad, el Papa Pecci imagina un ser humano constituido al margen de la amistad social. Al igual que los pensadores del pacto social, el Papa sitúa la constitución de la sociedad política con posterioridad a la del derecho del hombre aislado.

Poco después, en el mismo párrafo de *Rerum novarum*, León XIII, afirma que la delimitación de las posesiones privadas corresponde «a la industria de los individuos y a las instituciones de los pueblos» («industriæ hominum institutisque populorum permissa privatarum possessionum descriptione»). Pero a la luz de su insistencia en que es la naturaleza, sin concurso de la ley humana, la que da, engendra y sanciona la propiedad privada, esta imprecisa alusión a las instituciones de los pueblos solo puede referirse a la adaptación del uso⁶³⁷ de la propiedad que, como tal derecho, se ha adquirido al margen de la sociedad a las circunstancias concretas del momento.

Tomás, en cambio, entiende que la apropiación es una pura cuestión de hecho, anterior al derecho. La incorporación de la apropiación al orden jurídico sucede en un segundo momento que, necesariamente, sí que depende de un reconocimiento de parte de la sociedad:

Siendo el acto de justicia dar a cada uno lo que es suyo, al acto de justicia precede otro acto por el cual alguien se apropia de algo, como se ve con claridad en los asuntos humanos. Uno, cuando trabaja, merece que se convierta en suyo lo que

⁶³⁴ «Moralis enim philosophia habet considerationem circa omnia quae sunt necessaria vitae humanae, inter quae maxime necessarium est amicitia: intantum, quod nullus bene dispositus eligeret vivere cum hoc, quod haberet omnia alia exteriora bona sine amicis. Illis enim, qui maxime possident exteriora bona, scilicet divitibus et principibus et potentatibus, maxime videntur esse necessarii amici. Primo quidem ad usum horum bonorum. Nulla enim est utilitas bonorum fortunae, si ex his aliquis nulli beneficiat. Beneficium autem maxime et laudabilissime fit ad amicos. Secundo ad conservationem talium bonorum, quae non possunt conservari sine amicis. Quia bona fortuna quanto est maior, tanto est minus segura, quia habet plures insidiatores. Nec solum in bona fortuna sunt utiles amici, sed etiam in contraria» (*In Ethicorum*. Liber VIII, lectio I, nº 2).

⁶³⁵ «Maxime est naturalis amicitia illa, quae est omnium hominum adinvicem, propter similitudinem naturae speciei» (*In Ethicorum*. Liber VIII, lectio I, nº 4).

⁶³⁶ «En su encíclica, León XIII aborda los textos de Hechos en una ocasión y con circunspección. Escribe: 'Tal era el vigor de la mutua caridad entre los cristianos primitivos, que frecuentemente los más ricos se desprendían de sus bienes para ayudar con ellos, y no había ningún necesitado entre ellos' (Hechos 4,34). Eso es todo: no hace ninguna mención a la comunidad de bienes, aunque ese régimen se desprende sin duda de lo que se lee en Hechos; ni el Papa retoma tampoco el tema de la amistad, que empapa todo el pasaje» (Peter Garnsey, *Thinking about Property. From Antiquity to the Age of Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Páginas 60-61).

⁶³⁷ «Ipsius usum temperare» (*Rn*, 33).

le da por acto de justicia el que le ha contratado. Por eso, el acto con el que inicialmente alguien se apropia de algo no puede ser un acto de justicia⁶³⁸.

Afirma el dominico que el hecho de la apropiación inicial no es medido según derecho ni por la justicia. Al decir que cuando hablamos de apropiación originaria no estamos en el orden del derecho el teólogo no está consagrando la arbitrariedad de la reducción de lo común a privado. Para él, los primeros principios de la ley natural y el fin de la vida humana gobiernan la vida entera del hombre, sin excluir tampoco aquello que queda al margen del derecho. La medida de esa adquisición primera es moral (*medium rationis*), no está dictada por las cosas mismas (*medium rei*). Sin embargo, para Tomás

la materia de la justicia es la operación exterior, en cuanto que esta misma, o la cosa de que se hace uso, tiene respecto de otra persona la debida proporción. Y, en consecuencia, el medio de la justicia consiste en cierta igualdad de la proporción de la cosa exterior a la persona exterior⁶³⁹.

La apropiación –mera *quaestio facti*– se convierte en derecho en la medida en que sucede dentro de una convivencia social. Toda sociedad se ordena a un bien común del conjunto y a la amistad cívica. Fuera de esa ordenación no tiene sentido hablar de justo o injusto, derecho o transgresión. El Dante traduce en lenguaje popular la doctrina aquiniana cuando explica «la esencia y el fundamento del derecho»:

El que busca el bien de la república se propone el derecho como fin [...] el derecho es una proporción real [respecto de la cosa] y personal de hombre a hombre que, cuando es respetada, protege a la sociedad y cuando es corrompida, la corrompe [...] Si el fin de toda sociedad es el bien común de sus miembros, resulta necesario que el fin de todo derecho sea el bien común⁶⁴⁰.

El fundamento individual y el fundamento social del derecho de propiedad

Las teorías que fundamentan la propiedad en una relación entre el hombre y su trabajo, es decir, en una creencia que supuestamente sería evidente (la de que la relación entre el productor y lo producido es una relación subsistente que llamamos propiedad por la cual la cosa producida queda a la disposición libre del que la ha hecho), son teorías que, lo adviertan o no, se fijan en el hombre como un ser radicalmente individual, constituido plenamente en soledad.

Una concepción del ser humano perfectamente acabado en sí mismo es, sin embargo, un modo de exorcizar el miedo ante la versatilidad de la realidad humana. Por eso, para este tipo de doctrinas, ninguna fundamentación social de la propiedad es lo suficientemente radical, firme y segura: una fundamentación social de la propiedad

⁶³⁸ *Summa contra gentiles*, libro II, capítulos XXVIII-XXIX, tercer párrafo: «Cum iustitiae actus sit reddere unicuique quod suum est, actum iustitiae praecedat actus quo aliquid alicuius suum efficitur, sicut in rebus humanis patet: aliquis enim laborando meretur suum effici quod retributor per actum iustitiae sibi reddit. Ille igitur actus quo primo aliquid suum alicuius efficitur, non potest esse actus iustitiae».

⁶³⁹ II-IIae, q.58, a.10, *resp.*

⁶⁴⁰ Dante Alighieri, *La monarquía*. Libro 2, § V (en *Obras completas de Dante Alighieri*. Madrid: BAC, 1956. Página 910).

particular siempre dejará en esta, en forma de germen latente que –en momentos que el propietario particular no puede ni anticipar ni controlar–, abra la posibilidad de introducir limitaciones, cargas o, incluso, la disolución misma del derecho sobre la cosa. Para la imaginación en la que domina el temor, la única fundamentación que *a priori* excluye estas inseguridades es la que se establece en la soledad postulada entre el agente y su obra, o entre el trabador y el fruto de su trabajo. Frente a esa simplicidad, la imaginación posesiva sospecha de la complejidad que oculta incertidumbres. Una propiedad que descansa sobre las relaciones entre los miembros de la sociedad, en forma de reconocimiento de una encomienda, solo le genera agitación.

La propiedad fundamentada en el consentimiento de los hombres tiene su raíz y su principio de inteligibilidad fuera de sí. Una propiedad así siempre está en función de algo tan incontrolable como lo que Tomás de Aquino llama el bien común, la misma razón de ser de esa comunidad. La concepción esencialista, por individualista, del ser humano, conlleva una idea unívoca y constante de la propiedad como poder despótico sobre la cosa, que no tolera límites intrínsecos. La propiedad, para Locke y León XIII, como en general para para los modernos, es un poder de suyo absoluto y que no admite más que ocasionales límites externos. Esa propiedad se dice idealmente de un solo modo, es una institución unívoca. La realidad nos muestra, sin embargo, que la propiedad, el dominio socialmente reconocido sobre las cosas, se dice de muchas maneras⁶⁴¹.

Lo único evidente en el orden de la relación del ser humano con su trabajo es que la acción pertenece⁶⁴² moralmente al operario. Es radicalmente suya si la ha realizado libremente, de otro modo solo lo es en el sentido de que materialmente la ha realizado, aunque no por ello su relación moral con ella se extinga por completo. El producto de su acción, si se trata de una acción productiva y no sólo inmanente, podrá ser

⁶⁴¹ Sobre la *policromía* de la propiedad, un ejemplo entre una infinidad: «Cualquiera que fuera el motivo, Sanxi recogió sus cosas y se fue, llevando consigo a su familia y a su hermano menor que era soltero. En Hendaya quedaba la propiedad ancestral y un día Martín la heredaría. Aunque lo hubiera deseado, Sanxi no habría podido vender la propiedad porque los *Fors*, es decir los fueros del Labourd, prohibían la alienación de los bienes patrimoniales excepto en caso de extrema necesidad, e incluso en este caso era necesario el consentimiento de la familia (E. Dravasa, «Les privilèges des Basques du Labourd sous l’Ancien Régime» (tesis de doctorado, Universidad de Burdeos, Facultad de Derecho, 1950, pp. 28-29). En cambio, podía disponer de los *acquêts* (bienes gananciales), es decir todo lo que había reunido con su trabajo, y por lo tanto Sanxi tenía con qué establecerse honorablemente en su nueva residencia» (Natalie Zemon Davis, *El regreso de Martín Guerre*. Akal, 2013. Página 25). «La novedad fundamental respecto al País Vasco residía en la cesión de tierras tanto en concepto de herencia como de venta. Aquí en el llano, al pie de los Pirineos, la gente común no tenía una gran preocupación por mantener la integridad del patrimonio familiar. En la región de Artigat era excepcional que los testamentos favorecieran a uno de los hijos a expensas de los demás, en general se dotaba a las hijas y se dividía la herencia en tantas partes como hijos hubiera, aunque fueran cinco; a falta de herederos varones se repartía la propiedad entre las hijas. También podía suceder que dos hermanos o dos cuñados decidieran cultivar la tierra conjuntamente, o que un hermano abandonara el pueblo y cediera su parte a otro heredero. Lo más frecuente (como puede leerse en el *terrier*, el registro catastral de Artigat en el siglo XVII) era que los herederos se repartieran la tierra y vivieran unos cerca de otros. Cuando una casa se ampliaba y llegaba a incluir a dos generaciones de casados, no se seguía el modelo vasco de juntar al señor mayor y al joven heredero, sino la de un familiar viudo, generalmente la madre, con uno de los hijos casados. Esta situación facilitaba que una propiedad heredada pudiera venderse con menor dificultad que en el Labourd.» (Natalie Zemon Davis, *Op. cit.* Páginas 28-29. En la página 29 y ss. interesantes detalles sobre la relación entre propiedad y organización social).

⁶⁴² *Pertineo* es extenderse de un lado a otro, ser coextensivo.

jurídicamente propiedad suya o no, pero en todo caso esa eventual propiedad no se desprende espontáneamente de la acción.

¿Qué es producir una cosa? Desde luego, no hacerla surgir de la nada. Es siempre operar sobre una materia precedente que, o bien suponemos mostrenca (en cuyo caso la primera ocupación se escapa a toda juridicidad en sí misma, pero requiere de la comunidad para su elevación a derecho) o tiene un propietario reconocido. Un padre que genera a un hijo, produce algo de lo que no es dueño. Un vecino que colabora, hombro con hombro, con sus convecinos en desbrozar un bosque, roturar un predio o extinguir un fuego, no se hace por ello propietario del resultado de su trabajo.

Aunque aparentemente la teoría del origen de la propiedad en el laboreo supone una exaltación del trabajo personal, la realidad es completamente la contraria. La operosidad es la condición común del ser humano. La subsistencia no nos está garantizada a toda costa y el medio se nos resiste. Pero no sólo. En el trabajo nos descubrimos a nosotros mismos, lo mismo que en otros esfuerzos, ociosos, como en el estudio o en el debatir un problema arduo con buenos amigos. Igual que le sucedía a san Agustín con el tiempo (si no me preguntas qué es sé lo que es, si me lo preguntas, no lo sé), nos sucede con nosotros mismos: nuestra identidad se nos presenta como una evidencia mientras no nos interrogamos sobre ella, pero como un enigma cuando la perseguimos. Por eso, como decía Saint-Exupéry, la tierra nos hace el mayor favor al resistirse a nosotros, porque, al obligarnos a luchar con ella, nos permite descubrir parte del misterio que somos para nosotros mismos⁶⁴³. Porque no estamos plenamente constituidos de partida, y necesitamos ese combate para llegar a ser quienes somos⁶⁴⁴. El reconocimiento social como fundamento de la propiedad ha ido cediendo su puesto a la técnica y a la universalización de los mercados. El reconocimiento social de la propiedad es, cada vez, menos libre y menos humano. Cae sobre nosotros como un mal inevitable, como una maldición de la que no podemos liberarnos. Existen mecanismos, cada vez más perfectos, por los que la propiedad privada está garantizada al margen de cualquier reminiscencia de reconocimiento social de ella. Pero no es principalmente por la pura fuerza de los sistemas técnicos como se controla hoy la seguridad de los depósitos de dinero y los medios de pago. La más poderosa herramienta de seguridad es la difusión universal de la creencia en la fatalidad e irreversibilidad de la propiedad⁶⁴⁵. La propiedad se desdibuja y retrocede hasta aproximarse a la figura de la posesión defendida por la fuerza, propia de los grupos rivales paleolíticos de cazadores-recolectores. Lo que ocurre es que ahora ya no es la fuerza del macho dominante la que mantiene lejos a los competidores que le pretenden disputar unos frutos o unas

⁶⁴³ «La tierra nos enseña más sobre nosotros que todos los libros. Porque ella nos opone resistencia. El hombre se descubre a sí mismo cuando se mide con el obstáculo. Pero, para dominarlo, necesita una herramienta. Necesita un arado, una garlopa. El labrador en su faena arranca poco a poco algunos secretos a la naturaleza, y la verdad que él obtiene es universal» (Antoine de Saint-Exupéry. *Tierra de los hombres*. México: Editorial Tomo, 2007. Página 9).

⁶⁴⁴ «Hazte el que eres, como aprendido tienes» (Píndaro, Segunda Pítica, verso 72, en Píndaro, *Odas y fragmentos*. Traducción de Alfonso Ortega. Madrid: Gredos, 1984. Página 152).

⁶⁴⁵ «En los países más ricos del mundo, la injusticia es causada cada vez menos por tener muy pocos recursos para compartir de manera justa. La injusticia se mantiene cada vez más por la adhesión generalizada a las creencias que realmente la propagan. Estas creencias a menudo se presentan como naturales y de origen inmemorial, pero en realidad son, en su mayoría, creaciones modernas. Lo que parecía justo y normal ayer a menudo será visto como injusto mañana» (Daniel Dorling, *Injustice: Why Social Inequality Persists*. Bristol: The Policy Press, 2010, p. 1).

hembras, sino que el sistema institucional –originalmente nacido como expresión, desarrollo y perfección de la vida en común, de la vida social primitiva– ha llegado a fagocitar por completo todos los elementos originarios de socialidad y los ha suplido por formas ultraperfeccionadas de coactividad⁶⁴⁶. Emerge, ahora, con un impudor inaudito, el fondo común que subyace a las múltiples instituciones que a lo largo de la historia se han identificado con el dominio o la propiedad. Dick Pels habla de una «flexibilidad proteica⁶⁴⁷» de la propiedad en relación con la falta de contornos precisos de la institución. Pels piensa que la propiedad en sí misma considerada se escapa a nuestra conceptualización y que la mejor forma de aproximarse a ella es ponerla en relación con otra realidad de la que da la impresión de ser su «alter ego»: el poder:

la propiedad y el poder exhiben varias combinaciones y solapamientos, pero también tienden a delimitarse en una tensa oposición, lo que en conjunto contribuye a un juego intrincado de distinción e identidad, de aproximación y de divergencia. Por lo tanto, sugiero que nuestro gran rompecabezas de definición no surge tanto de la simple suma de las indeterminaciones de ambos conceptos, sino más bien de su *relación recíproca* no aclarada y dada por evidente. Esto implica que los problemas de definición de ambos lados seguirán siendo difíciles de resolver a menos que los dos conjuntos de problemas se presenten cara a cara; o, dicho de otro modo, a menos que los conceptos de propiedad y de poder se analicen como gemelos siameses⁶⁴⁸.

La propiedad hoy, ofrece mucha más seguridad jurídica que nunca y, por eso mismo, es menos reconocible como propiedad, porque ya ha desaparecido el nexo y la dependencia del consenso y el reconocimiento social (y por lo mismo la conexión con el bien del grupo, el bien común). La propiedad hoy, muestra su rostro desvergonzado de poder. Cuanto más efectiva es hoy la protección técnica y legal de la propiedad, menos propiedad es, y más se asemeja aquella arcaica posesión por la fuerza, del más fuerte. Porque, además, cuanto más perfectos son los sistemas de protección de la «propiedad», más jerarquizada se vuelve esta. Es decir, el ciudadano se vuelve cada vez más vulnerable en su propiedad, mientras que los sistemas públicos y, sobre todo, las corporaciones, gozan de garantías y mecanismos de protección de sus derechos de propiedad que no están al alcance de los particulares.

⁶⁴⁶ «La preocupación por esa seguridad subyuga al hombre en cada uno de sus actos. A partir del momento en que el hombre quiso poder decir ‘esto es legalmente mío’, se hizo esclavo por medio del futuro de todos los demás: él es materia (la propiedad mueble). Pero en cambio, la sociedad hace lo que ningún amo haría: hace partícipes a sus esclavos de su misma autoridad –en el sentido de que transforma en dinero el trabajo de estos y confiere al dinero la fuerza de la ley [...] La posibilidad de adquirir el derecho de trabajar una cosa (la propiedad inmueble), en tanto que significa la seguridad de que otros no trabajarán, es, en efecto, el derecho sobre el no trabajo ajeno. La propiedad es, entonces, la violencia sobre la persona ajena y, a través de la persona, sobre la naturaleza. [...] La pequeña voluntad no puede defender lo que ha conseguido con su violencia –y confía la defensa de ello a la violencia social [...] Así pues, en la sociedad organizada, cada uno violenta la voluntad del otro por medio de la omnipotencia de la organización. Cada uno es materia y forma, amo y esclavo al mismo tiempo, en lo que se refiere a la conveniencia común concede derechos comunes a todos e impone obligaciones comunes». (Carlo Michelstaedter, *La persuasión y la retórica*. México: Sexto Piso, 2014. Pág. 147).

⁶⁴⁷ Dick Pels, *Property and Power in Social Theory*. London: Routledge, 1998. Página 20.

⁶⁴⁸ *Ibidem*.

La propiedad en el orden futuro de las cosas en la tierra: una utopía

...el capitalismo, la riqueza burguesa, la riqueza invisible, sin reflejos de oro o de plata, pero poderosa y creadora de una civilización que ahora el catolicismo acepta, aparentando rechazarla como el comunismo⁶⁴⁹.

Andrea Emo

Estoy convencido de que el hombre sigue teniendo la libertad de comenzar algo diferente de lo que parece fatal⁶⁵⁰.

Jacques Ellul

La noción de propiedad, tal como la expone León XIII en sus encíclicas *Quod apostolici muneris* y *Rerum novarum*, juega un papel central en la visión que el pontífice tiene de cuál ha de ser el «futuro orden de las cosas» humanas⁶⁵¹. En la esplendorosa y feliz utopía⁶⁵² que con entusiasmo traza el pontífice, la propiedad liberal (acompañada de las

⁶⁴⁹ «...il capitalismo, la ricchezza borghese, la ricchezza invisibile, senza riflessi d'oro o d'argento, ma potente e creatrice di una civiltà che ora il cattolicesimo accetta, sotto specie di respingerla come il comunismo» (Andrea Emo, «La Chiesa è la cortigiana della Storia». *La Repubblica*, 22 de julio de 1989).

⁶⁵⁰ «Je suis toujours persuadé que l'homme reste libre de commencer autre chose que ce qui semble fatal» (en Jacques Ellul y Patrick Chastenet, *A contre-courant: Entretien*. París: Editions de la Table Ronde, 2014. Página 75.

⁶⁵¹ «No hace mucho traté ya de la cuestión social, extrayendo los principios del Evangelio y de la razón natural [...] Pensando en todos estos asuntos con toda el alma llena de deseo, ya entreveo de lejos cuál podría ser el orden futuro de las cosas en la tierra, y nada me produce tanto placer como contemplar las ventajas que de él se derivarían. Apenas se puede imaginar el mejoramiento y prosperidad que la gente obtendría inmediatamente por doquier una vez que la tranquilidad y la paz estuvieran firmemente asentadas, se promoviese el cultivo de las letras y –siguiendo los mandatos que he dado– se fundaran o se multiplicaran con un sentido cristiano, las asociaciones de agricultores, de obreros, de industriales por medio de las cuales se mantenga a raya la voraz usura y se amplíe el campo de los trabajos útiles [...] No se me oculta lo larga y laboriosa que será la tarea de restaurar ese orden de las cosas que anhelo» («De sociali causa in hanc sententiam a Nobis non multo ante, data opera, tractatum est, sumptis ab Evangelio, itemque a naturali ratione principiis [...] Ista quidem cogitantes ac toto animo concupiscentes, longe intuemur qualis esset rerum ordo in terris futurus, nec quidquam novimus consequentium bonorum contemplatione iucundius. Fingi vix animo potest, quantus ubique gentium repente foret ad omnem excellentiam prosperitatemque cursus, constituta tranquillitate et otio, incitatis ad incrementa litteris, conditis insuper auctisque christiano more, secundum praescripta Nostra, agriculturalum, opificum, industriorum consociationibus, quarum ope et vorax reprimatur usura, et utilium laborum campus dilatetur [...] Non sumus nescii, quam diuturni laboriosique negotii sit rerum ordo, quem restitutum optamus». Carta apostólica *Praeclara gratulationis*, de 20 de junio de 1894. A.S.S., vol. XXVI (1893-94), pp. 705-717). He traducido el plural mayestático por la primera persona del singular. En la versión en español que publica la página web de la Congregación para el clero (antigua Congregación del Concilio), se señala en nota, explícitamente, que el documento al que se está refiriendo aquí León XIII es su encíclica *Rerum novarum*.

⁶⁵² «León XIII ha abierto a los católicos la perspectiva de nuevo orden de cosas, el orden futuro, sucesor designado del orden insignificante y provisional conocido bajo el nombre de civilización moderna [...] Una visión utópica, como tantas otras del siglo XIX, en un estilo de utopismo fácilmente datable. No hay por qué dudar a la hora de hablar aquí de un *catolicismo utópico*» (Emile Poulat, *Modernistica. Horizons*,

mismas invocaciones a la moderación –o incluso menores– que las que podían realizar los teóricos liberales) resultaba un ingrediente necesario⁶⁵³.

Dejando por ahora a un lado el sorprendente tono utópico del programa social del Papa, llama la atención que realmente León XIII considera que con solo seguir sus consejos correctores de los excesos del capitalismo –sin enmendar sus principios intrínsecos– el actual estado de las cosas, aunque no sin trabajo y sufrimientos, va a derivar en un estado social idílico. El pontífice ha distinguido dos órdenes, el social y el político, pero cuando ejemplifica el advenimiento del venturoso nuevo orden solo enumera las rectificaciones que se obrarán en el orden *social*. No hace mención a ninguna transformación política.

Al margen de esos aspectos enigmáticos de las afirmaciones proféticas leoninas, no queda en absoluto claro si cuando el pontífice habla de ese enigmático «orden futuro de las cosas terrenas», se está refiriendo a un programa genuinamente cristiano o, como viene a sugerir Mayer, el Papa se limita a señalar la aportación de los cristianos a unos procesos sociales y económicos que ya estaban en marcha y que estaban configurando ya ese futuro orden social⁶⁵⁴. Hay varios factores que parecen disipar esa equívocidad. En primer lugar, León XIII se limita a señalar medidas correctoras a dinatismos y procesos sociales preexistentes. En segundo lugar, entre las razones que el propio pontífice aduce para fundamentar su optimismo respecto del sesgo que adoptará la evolución del orden futuro se fija en algunos frutos –cuando menos ambiguos– de la sociedad liberal e industrial⁶⁵⁵. Según afirma el Papa, los sentimientos de fraternidad humana nunca antes habían penetrado tan profundamente en los ánimos de los hombres como lo hacían en aquel fin de siglo XIX. En ninguna época anterior (y eso, en palabras de un entusiasta de la Edad media como León XIII, es revelador) los hombres habían salido al encuentro de sus semejantes con mayores ansias de conocerlos y de ayudarlos. Además, los nuevos ingenios permitían recorrer inmensas distancias por tierra y por mar a velocidades antes desconocidas. De esos avances, para el pontífice no sólo se derivaban grandes ventajas para el comercio y para la investigación, sino también para la difusión de la Palabra de Dios. Ninguno de esos signos procedía del

Physionomies, Débats. París: Nouvelles Editions Latines, 1982. Páginas 86-87. Ver también las páginas 97 y ss.)

⁶⁵³ «En 1891, en *Rerum novarum*, el papa León describió la actitud del Vaticano frente a los procesos sociales y económicos que estaban configurando el *rerum ordo in terris futurus*. [...] la muchedumbre debía mantenerse dentro de sus obligaciones. Lo que le tocaba a la humanidad era ‘sufrir y aguantar’. En consecuencia, León XIII exhortaba a los trabajadores a que no hicieran huelga, a que rechazaran el socialismo y a que revitalizaran los gremios para poder así controlar los peores abusos del capitalismo. Semejante declaración de política social cristiana era de todo menos equitativa: mientras que venía a ratificar el capitalismo industrial, urgía a los trabajadores a que confiaran en formas pre-industriales de autodefensa» (Arno J. Mayer, *The Persistence of the Old Regime. Europe to the Great War*. New York: Pantheon Books, 1981. Pp. 247-248).

⁶⁵⁴ Arno J. Mayer, *Ibidem*.

⁶⁵⁵ «Con todo empeño y como a porfía dediquémonos todos, por lo tanto, a restablecer la antigua concordia, en pro del bien común. Para tal fin, y para ensanchar ampliamente los beneficios de la religión cristiana, parecen todavía muy oportunos los tiempos; porque el sentimiento de la fraternidad humana nunca jamás antes penetró tan profundo en los espíritus, y jamás en época alguna se vio al hombre caminar con tanto entusiasmo en busca de sus semejantes, a fin de conocerles y de ayudarles. Con increíble celeridad se recorren las mayores distancias por tierra y por mar; de donde vienen sumos beneficios, no sólo para el comercio y para las investigaciones científicas, sino también para que desde el nacimiento del sol hasta su ocaso se propague la palabra de Dios» (Carta apostólica *Praeclara gratulationis, in fine*).

influjo de la Iglesia ni le era imputable. Ninguno de esos signos, en sí mismos considerados, guardaban ninguna proporción con el fin de la Iglesia y sí con una ingenua ideología del progreso, con una concepción del ser humano desarraigado y desencarnado.

Aunque el papado arrastraba una añeja y compleja pugna con los Estados-nación y su soberanía desde que surgieron en el Renacimiento, la Iglesia jugaba un determinante papel dentro del Antiguo régimen. Un papel tan relevante como enmarañado, en el que pervivían rasgos del protagonista de la historia, pero ya estaba en marcha la metamorfosis que conducía a la Iglesia a identificarse con el papel del antagonista. La Revolución y consiguiente caída del viejo orden político-económico del antiguo régimen, supone un momento crucial en la autoconciencia del papado. Pero también significa un inédito punto de partida en la construcción de una nueva identidad histórica para los católicos. Esa nueva identidad cultural y social deja de entenderse evangélicamente como novedad⁶⁵⁶, sino se va configurando como como la expresión, adaptada a los tiempos cambiantes, de una identidad permanente, inalterable, *semper idem*. Una identidad que se entiende como la única garantía para edificar un mundo viable, incluso o principalmente en sentido temporal.

La Revolución va a ser motejada como la gran enemiga del orden cristiano. El nuevo mundo que se está afirmando se erige en heredero que desarrolla, hasta las últimas consecuencias, algunos principios que estaban presentes ya en el viejo galicanismo o episcopalismo del antiguo régimen⁶⁵⁷. Con innegable pragmatismo, los teóricos de la monarquía papal rechazan a un mismo tiempo el febronianismo⁶⁵⁸ y su exacerbación revolucionaria. Aquella situación produjo, por un lado, la desaparición de las estructuras y formas institucionales en las que se había refugiado la facción *communio* (conciliarista) en su enconada, ritualizada, sorda y continua pugna con el centralismo papal desde el siglo XV. Pero, por otro lado, la revolución produjo la destrucción de las mismas bases orgánicas y sociales sobre las que todavía se asentaban aquellas viejas instituciones: la organización estamental y, sobre todo, las viejas concepciones rituales y socialmente trabadas de la propiedad.

Entre las viejas bases sociales y las instituciones políticas del Estado-nación no había ningún tipo de solidaridad natural. De hecho, el Estado-nación se afianzó a costa de esas ancestrales formas socio-culturales, sometiéndolas de forma gradual pero continua a una transformación que las iba privando de su sentido, que quebraba su cordial conexión con la vieja idea del bien común. Sin embargo, de hecho, y aunque hubiera asestado un feroz golpe a los dinamismos propios de esas formas de concepción social

⁶⁵⁶ «Al *traerse* a sí mismo, *causó* toda la novedad [... lo que en el Antiguo testamento se había anunciado era] que la misma novedad iba a venir a renovar y dar vida al hombre» («Omnem novitatem attulit, semetipsum afferens. Hoc enim ipsum prædicabatur quoniam novitas veniet innovatura et vivificatura hominem»). Ireneo de Lyon, *Adversus hæreses*, IV, c. 34, n. 1).

⁶⁵⁷ «La Iglesia gala se había dividido en dos a consecuencia de la Revolución francesa. En 1790, la Asamblea Nacional había impuesto a la Iglesia la 'Constitución civil', que no era sino una peculiar radicalización de las ideas galicanas-episcopalistas que entrañaba la integración total de la Iglesia en el Estado revolucionario» (Klaus Schatz, *El primado del papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días*. Santander: Sal Terrae, 1996. Página 199).

⁶⁵⁸ Nikolaus von Hontheim, obispo auxiliar de Trier, publicó en 1763 su *De statu Ecclesiae et de potestate legitima romani pontificis liber singularis ad reuniendos disidentes in religione christiana compositus* bajo el pseudónimo de Febronius. La obra, que fue incluida en el Index librorum prohibitorum a los cinco meses de su publicación, era una síntesis del pensamiento conciliarista y episcopalista.

de la propiedad, el Estado-nación no dejaba de reconocer su existencia, de la que no podía prescindir del todo. Aunque abusara de las viejas formas rituales y consuetudinarias de la propiedad, en alguna medida todavía les tenía un cierto respeto hostil. El nuevo orden revolucionario, sin embargo, dinamita por completo no sólo las expresiones jurídicas de la vieja propiedad⁶⁵⁹. De forma preliminar y previa se propuso disolver la cultura del don, de la integración solidaria y sustituirla por el individualismo burgués.

El papado reacciona ante esta situación con el relato de que defiende lo que siempre había sido la doctrina de la Iglesia sobre sus propios atributos y prerrogativas. En realidad, está proyectando retrospectivamente, sobre los remotos orígenes, en el pasado de la Iglesia, la concepción decimonónica del papado. Una concepción que resulta incomprensible sin tener a la vista los combates que el papado ha tenido que librar contra sus enemigos a lo largo de la historia⁶⁶⁰. Es una operación muy compleja, pero mientras que la Iglesia ofrece la imagen de una resistencia rocosa y tenaz contra el *desorden* revolucionario, en un segundo plano permanece el hecho de que la Iglesia ya no se opone, no protesta y finalmente consagra (de Gregorio XVI a León XIII) el nuevo orden jurídico económico surgido de la revolución liberal. A partir de entonces, defender la *libertas Ecclesiae* ya no va a tener que ver con defender los viejos fundamentos sociales y culturales de la vida de los cristianos, sino con un núcleo de doctrinas (muy específicas, que incluyen una nueva visión de la moral privada).

La reacción romana pone de manifiesto hasta qué punto la modernidad ha penetrado en la mentalidad de los cristianos. Cuando se identifican los puntos de confrontación con el orden revolucionario y se construye una ideología intransigente, de restauración de un orden natural y cristiano, se piensa en términos tributarios de la filosofía política moderna. En otras palabras, los aspectos que tenían que ver con la relación de los hombres con la realidad física, con las percepciones y el sentido de la proporción, ya, simplemente no se ven, no se tienen en consideración, carecen de toda entidad y valoración. Para afirmarse, el catolicismo se convierte en una ideología antimoderna, y por ello, se moderniza hasta el tuétano⁶⁶¹.

Leída en clave exclusivamente interna, esa operación contrarrevolucionaria romana significa efectivamente el *triumfo* del papado frente a sus adversarios dentro de la Iglesia. Tanto en Francia como en Alemania y en otros países, las políticas revolucionarias fragmentarán hasta la irrelevancia a los *galicanos-episcopalianos-conciliares*. Una parte de ellos identificará en las mismas políticas de la Revolución la conclusión natural de sus tesis, y consecuentemente se transformarán en represores de sus antiguos compañeros. Los demás, ante la idéntica tesitura, reaccionarán volviéndose hacia Roma, a la Roma que siempre amaron, pero ahora abandonadas ya y depuestas todas las reticencias respecto de lo que antes consideraron su hipertrofia.

⁶⁵⁹ El texto del último de los *derechos del hombre y del ciudadano*, aprobado el 26 de agosto de 1789 por la Asamblea Nacional francesa, habla de *las propiedades*, lo cual reflejaba el abigarrado mundo de las formas antiguas de la propiedad. Cuando la institucionalización de la Revolución avance, la redacción de ese artículo hablará ya de la *propiedad*.

⁶⁶⁰ Para la lucha contra el febronianismo y el uso, invertido, de sus propios argumentos ver Klaus Schatz, *Op. cit.* Página 196).

⁶⁶¹ Según el axioma tomasiano (que sociológicamente puede leerse como una maldición): «Los contrarios pertenecen al mismo género» («*contraria sunt in eodem genere*», *In Libros Metaphysicorum Lib.10 Lec. 10*); y conforme al principio de complementariedad física, formulado por el noruego Niels Bohr: «*Contraria sunt complementa*».

Todas las viejas formas institucionales que habían dado cobijo a ese espíritu que anhelaba poner un freno teológico a las ambiciones jurisdiccionales romanas, sucumbían por efecto de la Revolución. Solo la propia institución del papado parecía adaptarse a las nuevas condiciones históricas y aun salir aparentemente vigorizada⁶⁶². Cuando, pocos años más tarde y bajo el mismo signo histórico, se convoque el concilio Vaticano (todavía no *primero*: Vaticano, a secas), las pretensiones más audaces de la doctrina de la monarquía papal van a triunfar sin gran dificultad frente a una resistencia debilitada, fragmentada y desacreditada por el clima de confrontación con el enemigo exterior.

Se ha construido ya una nueva teología política, restauracionista y organicista en lo político, pero con caracteres netamente ideológicos. Una teología política que interioriza la forma de percibir la realidad que caracteriza a la revolución social, los presupuestos epistemológicos y éticos sobre los que se funda⁶⁶³. En palabras del historiador protestante de la Iglesia Carl Mirbt, para eliminar las consecuencias de la Revolución, el propio papado se hizo revolucionario⁶⁶⁴.

Rerum novarum y el resto de la llamada *doctrina social de la Iglesia*, nos muestran qué concepción del hombre y de la sociedad tiene la política de la Iglesia, en la edad contemporánea. Sobre todo, permite aproximarse a los presupuestos que maneja la doctrina eclesiástica en el orden de la percepción de lo humano.

Las encíclicas de León XIII están trazando el futuro orden de las cosas *cuando la filosofía cristiana gobierne las sociedades*. Este detalle, habitualmente, descuidado, sin embargo, aporta una metáfora fundamental para comprender el alcance del texto. Se trata de una aproximación ideológica: una idea, armada en la cabeza, de cómo, aplicándola sobre la realidad, se logrará la felicidad. El paraíso utópico depende de una arcadia imaginada: el sueño que, no se especifica cuándo ni dónde, una vez fue, volverá a ser⁶⁶⁵.

La inmersión en la mentalidad moderna en el mundo cristiano y eclesiástico en particular es tan profunda que ya no llama la atención ese planteamiento que, radicalmente contrario a la experiencia humana más elemental y en particular a la gesta evangélica. Como dice Illich, el futuro es un monstruo que devora a la gente. No se trata de negar un tiempo verbal que forma parte del discurso. En tanto que tiempo verbal, el

⁶⁶² Klaus Schatz, *op. cit.* Páginas 199 y ss.

⁶⁶³ «Toute politique présuppose (même si elle ne le sait pas) une certaine conception de l'homme et de la société. Il ne s'agit pas seulement de savoir si la doctrine libérale est bonne ou mauvaise moralement, mais si les présupposés sur lesquels elle se fonde sont vrais ou faux» (François Flahault, *Pourquoi limiter l'expansion du capitalisme?* Paris: Descartes & Cie, 2003, p. 19).

⁶⁶⁴ «El historiador protestante de la Iglesia Mirbt considera que 'resulta bastante extraño el hecho de que para eliminar los efectos de la Revolución el propio papado se haga revolucionario'» (Karl Schatz, *op. cit.* Página 202).

⁶⁶⁵ Es muy significativo el paralelismo entre la utopía proyectada hacia el pasado («Hubo un tiempo en que la filosofía del Evangelio gobernaba los Estados. En aquella época la eficacia propia de la sabiduría cristiana y su virtud divina habían penetrado en las leyes, en las instituciones, en la moral de los pueblos, infiltrándose en todas las clases y relaciones de la sociedad») y el programa utópico que León XIII avizora si se restablece esa vieja armonía *imaginada*: «Organizado de este modo, el Estado produjo bienes superiores a toda esperanza. Todavía subsiste la memoria de estos beneficios». Para la visión ideológica, hay una causa del desorden («el pernicioso y deplorable afán de novedades promovido en el siglo XVI, después de turbar primeramente a la religión cristiana, vino a trastornar como consecuencia obligada la filosofía, y de ésta pasó a alterar todos los órdenes de la sociedad civil»). Ese pernicioso afán de novedades que condujo a la pérdida de la arcadia social es el mismo apetito de cambiar las cosas (*rerum novarum cupidine*) que hay que remover para que se despeje el camino hacia el nuevo orden futuro (Cfr. León XIII, carta encíclica *Immortale Dei*, 1 de noviembre de 1885. Puntos 9 y 10).

futuro no rebasa el orden de las expectativas fundadas en el presente, no goza de ninguna preeminencia sobre el presente. La atención se fija sobre el presente y el futuro es pensable por el presente (iré a tal sitio, dentro de unos meses nacerá este niño). El futuro no aporta ninguna luz sobre el presente. El sentido de la vida no se desplaza a la realización de un futuro que es proyectado en el presente.

El cambio de aproximación de la encíclica acomuna medular y dramáticamente el pensamiento de la Iglesia a los demás pensamientos ideológicos sobre la sociedad. Lo más grave es que no se advierte la radical trascendencia de ese enfoque. Una vez adoptado como la filosofía social perenne, ya no solo se perciben las confrontaciones con el resto de las ideologías en un plano de fenomenología social: se proponen diferentes y contrapuestas recetas. La ideología restauracionista, como cualquier otra, está ciega ante el hecho mismo de que soñar escenarios futuros de orden, por antagónicos que sean, delata una manera común de percibir lo que hay, como diría García Calvo⁶⁶⁶.

⁶⁶⁶ Sobre el cinismo inevitable de la sectarización: «Yo llamo mentira empeñarse en *no* ver lo que se ve, dando igual que la mentira se produzca ante testigos o sin testigos. La mentira más corriente es aquella con que uno se miente a sí mismo; mentir a otros es, relativamente, la excepción. Ahora bien, este empeñarse en *no* ver lo que se ve, este empeñarse en *no* ver *tal cual* se ve, cabe decir que es la premisa capital de todos los que son *facción*, en cualquier sentido; el hombre partidario miente por fuerza» (Friedrich Nietzsche, *El Anticristo*, 55. Santa Fe: El Cid, s/f. página 142-143).

Conclusión

Un cambio de mirada sobre la realidad

Yo soy una fuerza del pasado.
Solo en la tradición está mi amor.
Vengo de las ruinas, de las iglesias,
de los retablos, de los pueblos abandonados [...],
donde vivieron los hermanos.
[...] miro los crepúsculos, las mañanas
sobre Roma, sobre la Ciociaria, sobre el mundo,
como los primeros actos de la posthistoria,
a lo que asisto, por privilegio del que registra,
desde el borde extremo de alguna sepultada edad.
Monstruoso es el que ha nacido
de las entrañas de una mujer muerta.
Y yo, feto adulto, deambulo
más moderno que cualquier moderno
buscando hermanos que ya no están.

Pier Paolo Pasolini⁶⁶⁷

Ciertas ausencias están tan acentuadas, tan ornamentadas, tan planificadas, que llaman la atención sobre sí mismas; nos atraen con intencionalidad y propósito.

Toni Morrison⁶⁶⁸

La investigación que aquí concluye ha mostrado que el concepto de propiedad privada que León XIII expone en su magisterio no se desprende, como él pretende⁶⁶⁹, ni del Evangelio ni de la razón natural, si por ella entiende una filosofía del sentido común atribuible a Tomás de Aquino. He resaltado las impensadas conexiones del pensamiento de Gioacchino Pecci sobre la propiedad con la filosofía empirista de John Locke. En su esencia, la propiedad en León XIII es la propiedad, santa e inviolable, del liberalismo y de la burguesa Revolución francesa.

El concepto de ley natural que maneja el Papa Pecci es el de una ley absoluta, universal, constante y abstracta, que prescribe, prohíbe y autoriza sin mediación de la acción humana ni de la sociedad. Un concepto esencialista y moderno de la ley natural, de matriz suareciana, radicalmente diferente e incompatible con la noción tomasiana. También en este caso la idea leonina de ley natural tiene una prosapia improbable: es

⁶⁶⁷ «Io sono una forza del Passato. / Solo nella tradizione è il mio amore. / Vengo dai ruderi, dalle chiese, dalle pale d'altare, dai borghi / abbandonati sugli Appennini o le Prealpi, /dove sono vissuti i fratelli. /Giro per la Tuscolana come un pazzo, / per l'Appia come un cane senza padrone. / O guardo i crepuscoli, le mattine / su Roma, sulla Ciociaria, sul mondo, / come i primi atti della Dopostoria, / cui io assisto, per privilegio d'anagrafe, / dall'orlo estremo di qualche età / sepolta. Mostruoso è chi è nato / dalle viscere di una donna morta. / E io, feto adulto, mi aggiro / più moderno di ogni moderno / a cercare fratelli che non sono più» (de *Poesia in forma di rosa*. Milano: Garzanti, 1964. Página 26).

⁶⁶⁸ Ver nota 651.

⁶⁶⁹ *Praeclara gratulationis*.

sustancialmente idéntica a la idea de ley natural que predomina en la llamada escuela moderna de derecho natural.

La concepción esencialista de la ley natural y de la propiedad que enuncia el pontífice no encuentra apoyo en la Biblia. La doctrina leonina sobre la propiedad parte de una reformulación radical de las enseñanzas contenidas en el Antiguo y el Nuevo testamento. Tan radical, que en la propiedad tal como la concibe León XIII no encontramos ni rastro –ni ecos siquiera– del carácter constitutivo y fundante que recogen los relatos del Génesis. Por mucho que nos esforcemos, no encontraremos ningún vínculo con la doctrina, recogida en las diferentes tradiciones que trenzan el Génesis, sobre la relación del hombre con la tierra y con los seres que la pueblan. El sentido del dominio ministerial que el ser humano tiene sobre todas las cosas descansa y apunta como a un fin a la comunalidad radical de todas las cosas creadas. Por eso, las ideas de *Rerum novarum* sobre la propiedad son ajenas a la poética mística del Levítico o del Deuteronomio (donde el dominio sobre las cosas es teológicamente irreductible al derecho). *Rerum novarum* pertenece a otra tradición de pensamiento, pero sobre todo de percepción. En esa tradición no puede encontrar acomodo una propiedad, un dominio, que es esencialmente un arriendo, por encima de los privilegios que acarrea. En esa tradición intelectual no se puede comprender una forma de propiedad marcada por una misión, por una tarea que tiene que ver con recordar y contemplar una y otra vez –*shemá, Israel*– el misterio de la creación.

Para León XIII, la propiedad, inscrita fatalmente en la naturaleza humana, carece de cualquier proporción o límite intrínseco (ya sea en la cantidad o en el modo de uso) y solo sufre limitaciones extrínsecas, legales o éticas: preceptos positivos. Esa propiedad desconoce la tensión escatológica que caracteriza el mesianismo evangélico. ¿Cómo establecer una proporción o una comparación entre la visión de la seguridad jurídica leonina (que acompaña a una propiedad natural, esencial para el orden de las cosas terrenas) y la intuición paulina según la cual el seguidor del Mesías ya no se posee ni a sí mismo?

Para León XIII, como para Locke, el fundamento de cualquier tipo de posesión, la *fons et origo totius proprietatis* es la propiedad que el ser humano tiene sobre su persona. Pero, lejos de Tomás de Aquino, para el pontífice la propiedad que el ser humano tiene sobre su persona es esencialmente un derecho subjetivo. En la doctrina moderna sobre la propiedad individualista nos encontramos en un escenario tan radicalmente diferente, tan ajeno a las preocupaciones bíblicas que resulta imposible la comparación con lo que apunta Giorgio Agamben:

Se entiende ahora mejor el sentido de las antítesis de los versículos 30-31⁶⁷⁰: «Los que compran como no poseyentes y los que usan (*chrómenoi*) el mundo como no abusantes (*katachrómenoi*)». Se trata de una referencia explícita a la definición de la propiedad (*dominium*) en el derecho romano: *ius utendi et abutendi*, «derecho de uso y abuso» (el sentido está confirmado por la lectura del manuscrito L: *parachrómenoi*: «abusantes» en sentido técnico-jurídico). Pablo contrapone el *usus* mesiánico al *dominium*: permanecer en la llamada en la forma del ‘como no’ significa no hacer nunca de ella una propiedad, sino sólo objeto de uso. Por tanto, el *hos me* no tiene sólo un contenido negativo: para

⁶⁷⁰ 1Co.

Pablo es el único *uso* posible de las situaciones mundanas. La vocación mesiánica no es un derecho ni constituye una identidad: es una potencia genérica de la que se usa, sin ser nunca titular de ella. Ser mesiánico, vivir en el mesías, significa la expropiación, en la forma del *como no*, de toda propiedad jurídico-fáctica (circunciso/no circunciso; libre/esclavo; hombre/mujer). Pero esta expropiación no funda una nueva identidad; la «nueva criatura» no es más que el uso y la vocación mesiánica de la vieja (2 Cor 5,17: 'Si uno está en el mesías, es una nueva creación, pasó lo viejo, todo es nuevo'⁶⁷¹).

Las preocupaciones de *Rerum novarum* son muy diferentes. Busca conseguir la paz social para un progreso económico sobre el que se pueda cimentar la civilización cristiana. Con ese fin, León XIII pretende apartarse de *ilusiones* y *fraudes* y «ver las cosas humanas como son» (*Rn*, 13)⁶⁷²; pretende lograr un acuerdo entre ricos y pobres que engendre la belleza y orden de las cosas en la sociedad (*Rn*, 14). Para lograrlo, el remedio es *su* presentación de la doctrina cristiana, que por sí sola «puede grandemente arreglar entre sí y unir a ricos con proletarios, llamando a ambas clases al cumplimiento de sus deberes respectivos» (*Rn*, 15). Lo que corresponde a los obreros en justicia, según este esquema que mira a lograr la estabilidad virtualmente interminable de la economía de mercado, es cumplir con lo pactado con el patrono, no dañar en modo alguno al capital, no ofender a la persona del patrono, abstenerse de toda violencia y no promover sediciones juntándose con hombres depravados que les apartan de ver las cosas humanas tal como son (*Rn*, 15). A los patronos les pide moderación en el trato del obrero y darle lo justo.

La idea bíblica de la posesión y de la propiedad, indisociable de las instituciones del sábado, del año sabático o del jubileo, tiene siempre en vista el recobrar, una y otra vez, la transparencia originaria de la relación con las cosas. La libertad humana solo puede cooperar en la armonía de toda la creación si tiene presente que toda la creación, igual que los seres humanos, ha salido de la tierra y volverá a la tierra⁶⁷³. La propiedad que obvia esa tarea incurre en la fascinación de la posesión. Para conseguirlo tiene que olvidar la relación fraterna, profunda y radical de todas cosas creadas. Tiene que secularizar radicalmente la creación y reducirla a pura potencia pasiva.

La concepción de la religión que respalda la propiedad leonina ha desplazado los deberes estrictamente sobrenaturales al ámbito privado y devocional, ya no discierne el carácter estrictamente religioso que tiene la relación de dominación con las cosas. Al contrario: recordar la teología de la creación que rezuma el relato del Génesis será

⁶⁷¹ Giorgio Agamben, *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta, 2005. Páginas 35-36.

⁶⁷² El vértigo que produce la inseguridad mundana de la contingencia está en la raíz de la historia, que Dostoyevski inserta dentro de *Los hermanos Karamazov*, del gran inquisidor. El anciano eclesiástico opone explícitamente el realismo que caracteriza las tres preguntas que el tentador («el terrible e inteligente espíritu», página 17) dirige a Jesús en el desierto, contra el «absurdo» de la libertad que predicó Jesús. El viejo asceta decidió escapar del *fraude* que según él se escondía en la exaltación de la contingencia de lo creado que está en el corazón de la enseñanza de Jesús y *ver las cosas como son*. Por eso «me incorporé a la muchedumbre de los que han corregido tu obra» (Fiodor Dostoyevski, *El gran inquisidor*. Madrid: Taurus, 2013. Página 31).

⁶⁷³ «...con el Nuevo Testamento surgieron algunos nuevos modos de percepción, no solo de concebir las cosas, sino de percibir las. Creo que esos modos han tenido una influencia definitiva en nuestro modo de vivir occidental, han dado forma al modo en que nos tratamos entre nosotros y a nuestra manera de pensar sobre lo que es bueno y deseable» (David Cayley, *Últimas conversaciones con Ivan Illich*. Larraya: El pez volador, 2018. pág 155-156).

considerado con sospecha de gnosticismo panteísta. Se entiende así que la propiedad *católica* es una propiedad tajantemente secularizada, que tiene como referente una distancia, una heterogeneidad, radical entre el hombre las cosas sobre las que domina. La realidad externa sobre la que recae la propiedad es el ingrediente necesario para un funcionamiento material de la sociedad, un funcionamiento completamente plegado sobre sí mismo, sobre una regularidad intramundana que no guarda relación intrínseca con ningún otro fin fuera del que le asigne la soberanía del propietario humano. El cambio de modo de percibir la propiedad y la posesión es muy significativo, pero todavía es más elocuente el silencio o la inadvertencia que rodea a ese mismo cambio⁶⁷⁴.

En un primer momento, la recepción de la doctrina de *Rerum novarum* sobre la propiedad no generó suspicacias entre los católicos, tan solo muestras, más o menos rutinarias, de adhesión y de entusiasmo. Solo mucho más tarde, de forma aislada y evitando tocar los profundos problemas que encerraba ese tratamiento, algunos estudiosos comenzaron a suscitar la posible novedad de la doctrina leonina sobre la propiedad. El pionero en señalar esa innovación fue el jesuita belga Léon de Sousberghe que, en 1950, casi sesenta años después de la publicación de la encíclica, publicó un artículo en que identificaba ya la raíz lockeana –por mediación de la obra del jesuita Luigi Taparelli d’Azeglio– de la propiedad leonina, así como su quiebra respecto de la doctrina de Tomás de Aquino⁶⁷⁵. Sin embargo, todavía hoy, cuando el contenido de la encíclica

⁶⁷⁴ «...no solo el nombrar, no solo cada manera de nombrar determina la realidad de lo nombrado. En ocasiones, también son las maneras de no nombrar, el silencio en la charla o el blanco en la hoja del papel, los que transfieren significado y realidad a lo silenciado» (Emmanuel Lizcano, *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*. Madrid: Traficantes de sueños, 2006. Página 153); «Me parece que podemos estar de acuerdo en que las cosas invisibles no necesariamente ‘no están ahí’; que un hueco puede *estar vacío*, pero no *ser un vacío*. Además, ciertas ausencias están tan acentuadas, tan ornamentadas, tan planificadas, que llaman la atención sobre sí mismas; nos atraen con intencionalidad y propósito, como los barrios que están definidos por la población que no puede asentarse en ellos. Si me fijo en el ámbito de la literatura estadounidense, no puedo evitar pensar que nunca debí haberme hecho la pregunta ‘¿Por qué los afroamericanos estamos ausentes?’ En cualquier caso, ese no es un interrogante particularmente interesante. La pregunta espectacularmente interesante es ‘¿Qué hazañas intelectuales tuvo que realizar el autor o su crítico para hacerme desaparecer de una sociedad agitada por mi presencia, y qué efecto tuvo ese ejercicio en la obra literaria?’ ‘¿Cuáles son las estrategias para eludir el conocimiento, para el olvido deliberado?’» (Toni Morrison, «Unspeakable Things Unspoken: The Afro-American Presence in American Literature. The Tanner Lectures on Human Values», *Michigan Quarterly Review*. Volume 28. Winter 1989. Página 136).

⁶⁷⁵ Léon de Sousberghe, «Propriété de ‘droit naturel’: thèse néo-scholastique et tradition scolastique», *Nouvelle revue théologique*, 72, 1950, pp. 580-607. En 1991, el agustino asuncionista norteamericano Ernest L. Fortin, publicó «From Rerum novarum to Centesimus Annus. Continuity or Discontinuity?» (*Faith and Reason* 17, no 4 [Winter 1991] y al año siguiente el más relevante «Sacred and Inviolable: Rerum Novarum and Natural Rights» (*Theological Studies* 53 [1992], recogidos ambos en el volumen póstumo Ernest L. Fortin, *Human Rights, Virtue, and the Common Good: Untimely Meditations on Religion and Politics*. Collected Essays, volume 3. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1996. Ambos autores ofrecen agudas, valiosas y leales observaciones, al tiempo que indulgentes valoraciones –*profession religieuse oblige*– y se abstienen de llevar sus conclusiones hasta la coherencia bíblica o tomasiana de la doctrina leonina. Entre nosotros, el jesuita Ildelfonso Camacho desaprovecha su prolijo y anodino «La propiedad privada en la *Rerum novarum*. Proceso redaccional y texto definitivo de la encíclica» para extraer alguna conclusión de calado. Camacho se limita en este sentido a desaprobado las que considera demasiado radicales conclusiones de Sousberghe, en razón de que no se puede hablar «de un corte tan radical» de la encíclica respecto de la tradición escolástica, pues, aunque «la mentalidad liberal domina sin duda, pero no hasta el extremo de eliminar por completo la otra». Vid. *Miscelánea Augusto Segovia*. Granada: Facultad de Teología, 1986. Páginas 303-342.

Rerum novarum hace mucho tiempo que es ignorado por la inmensa mayoría de los cristianos, los dinamismos intelectuales y prácticos, el *ethos* que se plasmó en la síntesis leonina, siguen tan vigentes como entonces.

La propiedad, tal como se entendía por el pensamiento liberal decimonónico y fue asumida por la doctrina pontificia, significó un cambio radical de las metáforas con las que la revelación hebrea y cristiana había encarnado la posesión. Del administrador que no tiene un dominio radical sobre la cosa, sino un encargo del que debe dar cuenta, al déspota piadoso que tiene un derecho sobre su propiedad inspirado en la soberanía divina y que solo responde de él de modo extrínseco.

Hemos comprendido las necesidades corporales (que buscan razonablemente anticiparse a su reaparición fatídica y, por lo mismo, asegurarse su satisfacción futura) seducidos por la fascinación de una cierta metafísica. Hemos interiorizado que permanencia equivale a cumplimiento, a perfección y que fugacidad es sinónimo de fracaso y de amenaza. Como siempre sucede, ese mecanismo tiene un fondo de verdad. Sin embargo, bajo su benéfica apariencia es un mecanismo confiscatorio de la vida. Porque nuestra condición es tal que somos capaces de pensar un bien inmutable, y apetecemos asegurarnos la satisfacción de las necesidades futuras, pero todo ello no modifica que nuestra existencia sea radicalmente temporal. Por esa razón, una excesiva atención, admiración y deseo por lo permanente se vuelve un mecanismo de abolición y de fuga de lo real, o como diría García Calvo, de *lo que hay*. La existencia humana vive mirando a los ideales desde una condición siempre provisional, frágil y a la postre efímera. Una armonización de ambos mundos –el ideal y el de *lo que hay*– que prescindiera del asombro atento ante las cosas conduce a una visión represiva y despreciadora de esas cosas que vivimos, que siempre se nos manifiestan como insatisfactorias y defectuosas en comparación de los ideales. Nos instala en la desmesura.

El exceso de expectativas –que no procede del cuerpo, sino de los marcos repertoriales que construyen necesidades⁶⁷⁶– conduce paradójica e infaliblemente a la pasividad, a la negación, a la renuncia. El decir popular lo expresa de muchos modos: lo mejor es enemigo de lo bueno. Lo mejor no pertenece al orden de lo que hay, ni es asequible a la realización. Lo bueno es lo proporcionado en su efímera inconsistencia⁶⁷⁷. Lo posible es espuma y no una columna de mármol, pero la fugitiva belleza de la espuma proporciona la esperanza que alimenta la existencia⁶⁷⁸.

⁶⁷⁶ Iván Illich, «Needs» en Wolfgang Sachs, ed.: *The Development dictionary: A guide to knowledge as power*. London: Zed Books, 2009.

⁶⁷⁷ Frente a nuestra maximalista y castrante modernidad, siempre intentando escapar de la oscuridad de afuera y de la oscuridad de nuestro interior soñando sistemas que hagan inútil que el hombre sea bueno (como dice Eliot en los *coros de la Roca*) sistemas que buscan el fin y la abolición de la historia mediante los más dispares y disparatados métodos, Abel Paz nos ofrece el ejemplo de aquel moderno Diógenes que fue el anarquista Ramón Juvé quien viendo la amenaza que se cernía sobre ellos insistía en que lo más importante era que lo que habían vivido había sido maravilloso y aunque hubiese durado poco, sus protagonistas podían considerarse privilegiados por haber tomado parte en ello (Abel Paz, *Viaje al pasado*. Madrid: Fundación de estudios libertarios Anselmo Lorenzo, 2002. Página 81).

⁶⁷⁸ «Yo me rehúso a pasar sin tiempo de detención y de reflexión de la celebración de la gratuidad que señala el fin de la instrumentalidad y de la utilidad en la fatalidad de la era de los sistemas. Aspiro a un tiempo de respiro, de revisión de categorías fundamentales de la época instrumental tardía: la espacialidad y la temporalidad y, con ellas, la noción de frontera, la habitabilidad del mundo y sus cuestionamientos, la reformulación de las fuerzas naturales en un concepto que implica su escasez, la energía, la escasez misma, postulado fundamental de la economía, la confusión entre información y conocimiento. No podemos examinar los “axiomas que fundan la topología mental moderna” sin abordar

La exaltación *cristiana* de la propiedad es una forma de pretender abolir la fugacidad de la historia, de enmienda de la defectuosa condición de lo real. Sin embargo, la institución de la usucapión (que los juristas medievales consideraban una contradicción del derecho natural, un mal, aunque menor) es en realidad una intromisión, como una caléndula que inverosímilmente irrumpe por debajo de una alfombra de soberbio asfalto, una avanzadilla de lo impredecible dentro del regular orden positivo. La usucapión recuerda perennemente que el orden que facilita la propiedad no destruye la libertad y que el verdadero orden solo es el que busca proporcionarse, subordinarse a la novedad. El orden social lo es si consiste en conjugar la razón y el tiempo. Cuando se inventa un orden en el que la razón quiere cancelar el tiempo tenemos una ideología utópica. Por eso la usucapión (cuando no media engaño ni violencia, la verdadera, la medieval y antigua) pertenece a un orden distinto y superior al de la propiedad, aunque su posibilidad nos resulte inquietante.

Tanto Locke como León XIII parten de que la propiedad no es, en el fondo, más que la proyección de la persona que obra sobre el resultado de su operación. De la lectura del Nuevo testamento se desprendería, sin embargo, una conclusión contraria. En el plano de la intervención del ser humano sobre la realidad, lo que introduce la doctrina de Jesús no es una identificación o una prolongación del yo sobre su obra, sino una distancia irónica entre el yo y su operación, entre el yo y su obra. Jesús rompe con la incapacidad de tomar distancia sobre la propia acción y sobre la propia obra. Cada uno es responsable de lo que hace, pero no es lo que hace, en el sentido de que la cosa, hecha, constituya un plagio del yo sobre la naturaleza de las cosas.

La incapacidad de distanciarse respecto de la propia obra es una señal de alienación y no tiene nada de liberador. Es fruto de una civilización que, buscando la seguridad –la negación del tiempo y del cambio–, exalta lo objetivo y lo abstracto. Como consecuencia, la persona proyecta sobre su obra su deseo de aprobación, de respetabilidad. La obra, el logro, la propiedad se erige en un *yo dissociado*, del que se puede hablar en tercera persona, como si no fuéramos nosotros (como si no habláramos de nosotros) para preparar, en su objetividad, nuestra apoteosis. Anhelamos que los demás nos aprueben en nuestras obras y las convenciones sociales toleran mejor una alabanza a la obra o a la hazaña que directamente a la persona que las realiza. De forma sorprendente toleramos mal el reproche hacia nuestras obras o la sospecha sobre nuestras posesiones. Se produce la paradoja de que, aunque nos duelan las descalificaciones sobre nosotros, somos más sensibles todavía frente los cuestionamientos dirigidos contra nuestras obras.

En nuestra obra o en nuestras posesiones aspiramos a un indulto sobrevenido a lo que percibimos como nuestra inadecuación originaria. Ese esquema produce, sin embargo, lo contrario de lo que promete: una inseguridad creciente, que se expresa como violencia, como hiperestesia en relación con la obra, con ese yo vicario en el que esperamos una perfección que sabemos que por nosotros no podemos merecer.

La tesis de la proyección de la persona sobre su propiedad es la consecuencia de un *ethos* de la seguridad que, por eso mismo, tiene como punto de partida una valoración negativa de lo humano, que solo puede encontrar redención en tensión hacia un futuro

estos agregados de preceptos y conceptos. El cuestionamiento de estas categorías puede precisamente ser la expresión de una nueva libertad que es renuncia a ciertas anteojeras dispensadoras de confort mental como la que aún puede inspirar la idea de la superioridad de Occidente» (Jean Robert, *Sistemas... en las cabezas*. Pro-manuscripto, pág. 21).

mejor⁶⁷⁹. Todo el *ethos* bíblico arranca de la gratitud y del asombro por el bien que hay, por encima de su provisionalidad.

De la cultura que surge del cristianismo, la religión de la encarnación, se llega a producir la concepción más desencarnada de las relaciones⁶⁸⁰. El modo en que se plasma la propiedad, en tanto que forma particularmente significativa de las formas de relación de los seres humanos con las cosas y entre sí, es revelador respecto de la mirada y del *ethos* que lo genera.

El respaldo operado dentro de la Iglesia de la propiedad liberal, sin medida interior, ha oscurecido nuestra percepción de nosotros mismos y de la realidad. Utilizando un término del poeta Ceronetti, ese aval de parte de la Iglesia ha hecho más difícil nuestra *pensabilidad*⁶⁸¹ y ha desvirtuado nuestras expectativas⁶⁸². Nos ha proyectado hacia el futuro, dificultándonos la posibilidad de la plenitud de la consumación, del cumplimiento en el presente⁶⁸³.

Es necesario hacer una labor crítica, implacable, frente a esa destrucción de la *pensabilidad* y de la *vivencialidad*. El mundo moderno, en el sentido en que lo decía Croce, no puede no decirse cristiano. Las consecuencias de la bendición eclesiástica de las metáforas, de las percepciones y de los conceptos que rodean a la propiedad liberal (y el correlativo olvido del viejo *ethos* bíblico sobre la posesión y la creaturalidad) perturbaron también incluso a quienes nunca habían escuchado los hechos y las palabras de Jesús de Nazaret. Pero todos, como Pasolini, somos una fuerza del pasado. La belleza *residual* que persiste misteriosamente en medio de la *corruptio optimi*, constituye una «ayuda nada insignificante a la pensabilidad del mundo». Sin esa belleza residual y preciosa no podemos ni siquiera pensarnos ni vivir, como diría Andrea Emo⁶⁸⁴. Decía Simone Weil que debemos tener respeto hacia cualquier conjunto humano –

⁶⁷⁹ Como expresa poéticamente Shelley, a causa de desear lo que no es nuestra realidad, la risa y la dulzura están atravesados de dolor y de tristeza: «Miramos el antes y el después y echamos en falta lo que no existe» («We look before and after, / And pine for what is not: / Our sincerest laughter / With some pain is fraught; / Our sweetest songs are those that tell of saddest thought») (Percy Bysshe Shelley, «To a Skylark»). <https://www.poetryfoundation.org/poems/45146/to-a-skylark>).

⁶⁸⁰ David Cayley, *Últimas conversaciones con Iván Illich*. Larraya: El pez volador, 2019, capítulo 21.

⁶⁸¹ «Mientras siga habiendo fragmentos de belleza, todavía se podrá entender algo del mundo. Conforme van desapareciendo, la mente pierde la capacidad de aferrar y de dominar...» («Finché esisteranno frantumi di bellezza, qualcosa si potrà ancora capire del mondo. Via via che spariscono, la mente perde capacità di afferrare e di dominare. Questo grande rottame naufrago col vecchio nome di Italia è ancora, per la sua bellezza residua, un non pallido aiuto alla pensabilità del mondo». Guido Ceronetti, *Un viaggio in Italia*. Páginas 75-76).

⁶⁸² «...el corazón se incorpora a la sociedad de una forma antes desconocida y surge el ciudadano moderno» (David Cayley, *Últimas conversaciones con Ivan Illich*. Larraya: El pez volador, 2018. pág. 146).

⁶⁸³ «Ils avaient le don divin de la simplicité. Ils connaissaient parfaitement ce que les hommes ne goûteront jamais plus : la plénitude de l'accomplissement. Et c'est la seule chose qui fait l'homme. Le monde mourra désormais sans même savoir ce que cela veut dire » (Jean Giono, *Virgile*. París: Buchet-Chastel, 2016. Versión sin paginación).

⁶⁸⁴ «Celui qui ne croit pas à la rationalité du cosmos ne peut même pas commencer à l'étudier; et comment croire à cette rationalité sans postuler qu'elle a sa source dans un esprit transcendant la nature? L'idée de rationalité est indissociable d'un certain mode de présence d'un esprit rationnel dans l'objet considéré» (Jan Marejko, *Cosmologie et politique. L'influence de la révolution scientifique sur la formation des régimes politiques modernes*. Lausanne: L'Age d'Homme, 1989. Página 16); «Religion guides all the processes in our lives, without us even knowing it» the Estonian composer Arvo Pärt (William Robin, «His Music, Entwined With His Faith». *The New York Times*, 16 de mayo, 2014).

colectividad, dice ella– no necesariamente por sí mismo, sino en tanto que *sustancia – nourriture*– «de una cierta cantidad de almas humanas»⁶⁸⁵.
Esta conclusión es una invitación a una piadosa, respetuosa y tenaz crítica⁶⁸⁶.

⁶⁸⁵ «On doit du respect à une collectivité, quelle qu'elle soit – patrie, famille, ou toute autre –, non pas pour elle-même, mais comme nourriture d'un certain nombre d'âmes humaines» (Simone Weil. *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Página 9).

⁶⁸⁶ Sobre lo que hay, lo recibido, como punto de partida de toda pensabilidad: «Que se sea libre de saltar en el vacío, bien, es posible, pero, ¿cómo se puede saltar desde el vacío?» (Thibon, Gustave, *Les hommes de l'éternel: Conférences au grand public (1940-1985)*. Paris: MamE, 2012. *Conférence XIX*).

Apéndice 1

La relación entre lenguaje y cultura

«The study of the relationships between language and culture, and how they mutually influence and inform each other, is the domain of ethnolinguistics. In this type of research, anthropologists may investigate how a language reflects the culturally significant aspects of a people's traditional natural environment. For example, Aymara Indians living in the Bolivian highlands depend on the potato (or luki) as their major source of food, and their language has over 200 words for this vegetable, reflecting the many varieties they traditionally grow and the many different ways that they preserve and prepare it. [...]

Another example concerns cultural categories of color: languages have different ways of dividing and naming the range of light in the electromagnetic spectrum visible to the naked human eye. In modern English we speak of black, red, orange, yellow, green, blue, indigo, violet, and white, as well as “invisible” colors such as ultraviolet and infrared. Other languages mark out different groupings on this continuum of hues. For instance, Indians in Mexico's northwestern mountains speaking Tarahumara have just one word for both green and blue—siyoname.

In the Hanunóo language, as spoken by the Mangyan on the Philippine island of Mindoro, there is no word for color. Instead, these tropical forest-dwellers value objects like textiles, beads, animals, feathers, plants, and fruit based on levels of brightness and saturation. Their classification can be reduced to just four terms: lightness (*malagti*), corresponding to white and other lightly tinted colors; darkness (*mabiru*), referring to black and dark-shaded versions of gray, blue, and green; wetness (*malatuy*), akin to fresh greenness; and dryness (*marara*), associated with “dried-out” reddish colors (Conklin, 1955).

The idea that the words and grammar of a language are directly linked to culture and affect how speakers of the language perceive and think about the world is known as linguistic relativity. This theoretical concept is associated with the pioneering ethnolinguistic research carried out by anthropologist Edward Sapir and his student Benjamin Whorf during the 1930s. Focusing on the interplay of language, thought, and culture, their research resulted in what is now known as the Sapir-Whorf hypothesis: the idea that each language provides particular grooves of linguistic expression that predispose speakers of that language to perceive the world in a certain way.

Whorf gained many of these insights while translating English into Hopi, a North American Indian language still spoken in Arizona. Doing this work, he discovered that Hopi differs from English not only in vocabulary but also in terms of its grammatical categories such as nouns and verbs. For instance, Hopi use numbers for counting and measuring things that have physical existence, but they do not apply numbers in the same way to abstractions like time. They would have no problem translating an English sentence such as “I see fifteen sheep grazing on three acres of grassland,” but an equally simple sentence such as “Three weeks ago, I enjoyed my fifteen minutes of fame” would require a much more complex translation into Hopi.

It is also of note that Hopi verbs express tenses differently than English verbs. Rather than marking past, present, and future, with -ed, -ing, or will, Hopi requires additional words to indicate if an event is completed, is still ongoing, or is expected to take place. So instead of saying, “Three strangers stayed for fifteen days in our village,” a Hopi

would say something like, “We remember three strangers stay in our village until the sixteenth day.”

In addition, Hopi verbs do not express tense by their forms. Unlike English verbs that change form to indicate past, present, and future, Hopi verbs distinguish among a statement of fact (if the speaker actually witnesses a certain event), a statement of expectation, and a statement that expresses regularity. For instance, when you ask an English-speaking athlete “Do you run?” he may answer “yes,” when in fact he may at that moment be sitting in an armchair watching TV. A Hopi athlete asked the same question in his own language might respond “no” because in Hopi the statement of fact “he runs” translates as wari (“running occurs”), whereas the statement that expresses regularity— “he runs,” such as on the track team—translates as warikn-gwe (“running occurs characteristically”).

This shows that the Hopi language structures thinking and behavior with a focus on the present—on getting ready and carrying out what needs to be done right now. Whorf summed it up like this: “A characteristic of Hopi behavior is the emphasis on preparation. This includes announcing and getting ready for events well beforehand, elaborate precautions to insure persistence of desired conditions, and stress on good will as the preparer of good results” (Carroll, 1956, p. 148). Based on his research on the Hopi language and culture, Whorf developed his important theoretical insight “that the structure of the language one habitually uses influences the manner in which one understands his environment. The picture of the universe shifts from tongue to tongue” (Carroll, 1956, p. vi).

In the 1990s linguistic anthropologists devised new research strategies to actually test Sapir and Whorf’s original hypothesis. One study found that speakers of Swedish and Finnish (neighboring peoples who speak radically different languages) working at similar jobs in similar regions under similar laws and regulations show significantly different rates of on-the-job accidents. The rates are substantially lower among the Swedish speakers. What emerges from comparison of the two languages is that Swedish (one of the Indo-European languages) emphasizes information about movement in three-dimensional space. Finnish (a Ural-Altaic language unrelated to Indo-European languages) emphasizes more static relations among coherent temporal entities. As a consequence, it seems that Finns organize the workplace in a way that favors the individual person over the temporal organization in the overall production process. This in turn leads to frequent production disruptions, haste, and (ultimately) accidents. If language does mirror cultural reality, it would follow that changes in a culture will sooner or later be reflected in changes in the language. We see this happening all around the world today, including in the English language (Wolff & Holmes, 2011)». (William A. Haviland, Harald E. L. Prins, Bunny McBride, Dana Walrath, *Cultural Anthropology: The Human Challenge*. Belmont, Ca.: Wadsworth, 2014. pp. 114-116

Apéndice 2

Sobre el *ethos*

«In recent anthropological discussion, the moral (and aesthetic) aspects of a given culture, the evaluative elements, have commonly been summed up in the term "ethos," while the cognitive, existential aspects have been designated by the term "world view." A people's ethos is the tone, character, and quality of their life, its moral and aesthetic style and mood; it is the underlying attitude toward themselves and their world that life reflects. Their world view is their picture of the way things in sheer actuality are, their concept of nature, of self, of society. It contains their most comprehensive ideas of order. Religious belief and ritual confront and mutually confirm one another; the ethos is made intellectually reasonable by being shown to represent a way of life implied by the actual state of affairs which the world view describes, and the world view is made emotionally acceptable by being presented as an image of an actual state of affairs of which such a way of life is an authentic expression. This demonstration of a meaningful relation between the values a people holds and the general order of existence within which it finds itself is an essential element in all religions, however those values or that order be conceived. Whatever else religion may be, it is in part an attempt (of an implicit and directly felt rather than explicit and consciously thought-about sort) to conserve the fund of general meanings in terms of which each individual interprets his experience and organizes his conduct» (Geertz, C. 1957 'Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols', Antioch Review

It is only common sense because between ethos and world view, between the approved style of life and the assumed structure of reality, there is conceived to be a simple and fundamental congruence such that they complete one another and lend one another meaning. In Java, for example, this view is summed up in a concept one hears continually invoked, that of *tjotjog*. *Tjotjog* means to fit, as a key does in a lock, as an efficacious medicine does to a disease, as a solution does to an arithmetic problem, as a man does with the woman he marries (if he does not, they will divorce). If your opinion agrees with mine we *tjotjog*; if the meaning of my name fits my character (and if it brings me luck), it is said to be *tjotjog*. Tasty food, correct theories, good manners, comfortable surroundings, gratifying outcomes are all *tjotjog*. In the broadest and most abstract sense, two items *tjotjog* when their coincidence forms a coherent pattern which gives to each a significance and a value it does not in itself have. There is implied here a contrapuntal view of the universe in which that which is important is what natural relationship the separate elements have to one another, how they must be arranged to strike a chord and to avoid a dissonance. And, as in harmony, the ultimately correct relationships are fixed, determinate, and knowable, so religion, like harmony, is ultimately a kind of practical science, producing value out of fact as music is produced out of sound. In its specificity, *tjotjog* is a peculiarly Javanese idea, but the notion that life takes on its true import when human actions are tuned to cosmic conditions is widespread. (Geertz op. cit.)

+++

That ethos is not ethics should be clear enough, for ethics is the systematic reflection on the nature of the good or the right, whereas ethos refers to the life-style of a group or a society. An ethic can be the rationale for an ethos or a critique of it. While an ethos can result from the working out of principles or convictions, it is never explainable on this basis alone, for, among other reasons, an ethos always includes assumptions, values, and habits which are not produced by conscious reasoning but which may actually be the controlling factors in the formulation of the principles and convictions themselves. In religion, as elsewhere, practices and habits more often receive interpretations than interpretations generate practices. One thinks readily of festivals such as Passover or Christmas, or of rites such as circumcision or baptism.

Ethos, as the etymology suggests, has to do with what is customary, especially for a group. As such, it is not static or immutable but more malleable at some points than at others, and at certain times more than at others. Concern for ethos orients us to communities and institutions, and sees individuals in relation to them. Ethos is a Gestaltic term, gathering up into itself the practices and habits, assumptions, problems, values and hopes of a community's style. Accordingly, the whole is more than the sum of the parts. If one seeks the ethos of a group, he will not require his understanding of it to run through a single bung-hole, whether its ideas, its socio-economic status, or its psychological needs. Rather, he will strive for as wholistic a perception as possible. Nor will he insist on delineating the group's style on the basis of the logical connections between ideas and practices, but he will be alert to the juxtaposition of logically (to him) incommensurate elements. In short, ascertaining the ethos of a community should yield a portrait of the actual life-style, or a complex of somewhat divergent life-styles which may co- exist. Not until the ethos of early Christians is in view have we located the immediate context of the NT (L. E. Keck, «On the Ethos of Early Christians». *Journal of the American Academy of Religion* [Oxford University Press], Vol. 42, No. 3 (Sep., 1974). Páginas 440-441).

Apéndice 3

Sobre lo que puede ser estimado a precio de dinero, en Tomás de Aquino y en Aristóteles

«Según el Filósofo, en IV Ethic. [*en nuestras ediciones parece más bien el libro V*], se considera como dinero todo aquello que puede ser estimado a precio de dinero. En consecuencia, del mismo modo que si uno, en resarcimiento de un préstamo de dinero o de cualquier otra cosa que se consume con el uso mismo, recibe dinero en virtud de pacto tácito o expreso, como hemos dicho antes (a.1), peca contra la justicia, así también todo el que por pacto tácito o expreso recibiere cualquier beneficio cuyo valor pueda ser estimado en dinero, incurre en semejante pecado. Pero si recibe algo así sin haberlo exigido y sin que derive de alguna obligación tácita o expresa, sino en concepto de don gratuito, no peca, ya que también, antes de que prestase el dinero, podía lícitamente recibir gratis algún don, y por el hecho de haber dado un préstamo no ha podido hacerse de peor condición. En cambio, sí es lícito exigir, en compensación por un préstamo, aquellas cosas que no se miden, como son la benevolencia, la amistad de aquel a quien se prestó u otras semejantes» (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-IIae, q.78, a.2, *resp*).

«Tienen que ser comparables de alguna manera todos los objetos de los que hay intercambio. Con este fin se introdujo el dinero y, en cierto sentido, es un término medio porque lo mide todo, de manera que también mide su exceso y su defecto (digamos, cuántos zapatos son el equivalente de una casa o de los alimentos). Por tanto, la misma relación que hay entre un constructor y un zapatero debe haber entre tantos zapatos y una casa. Si no se da esto, no habrá cambio ni asociación. Es decir, si no son iguales de alguna manera, no lo habrá.

Por consiguiente, todo debe medirse con una sola cosa de cierta clase, como antes se dijo. Y esto es, en verdad, la demanda (la necesidad), la cual mantiene todo unido. Pues si las gentes no demandaran nada y de la misma manera, o no habría cambio o no será de la misma clase. El dinero se ha convertido por convención en una especie de sustituto de la demanda. Por eso precisamente tiene el nombre de «nómisma» (*de nomos*), porque existe no por naturaleza, sino por costumbre. Y está en nuestras manos cambiar su valor e inutilizarlo.

Habrà, pues, reciprocidad cuando haya equivalencia, de manera que, lo mismo que es el agricultor para el zapatero, eso es la obra del zapatero para con la del agricultor: hay que reducirlos a una fórmula de proporción cuando realizan un intercambio; en caso contrario, uno de los extremos tendrá ambos excesos (*lo que uno se lleva, más lo que al otro le falta*). Mas, cuando tienen lo suyo propio, en este sentido son iguales y están asociados, porque puede haber entre ellos esta clase de igualdad (sea A el agricultor, C el alimento, B el zapatero y D su obra, una vez que se ha hecho equivalente). Si no hubiera reciprocidad en este sentido, no habría asociación. Que la demanda los mantiene unidos, siendo como es un solo factor, lo pone de manifiesto el hecho de que cuando no hay demanda mutua –ya sea por parte de los dos o de uno de ellos– no se produce intercambio. Es necesario, por tanto, que se haga una equivalencia y, suponiendo que ahora no hay demanda alguna, el dinero es para nosotros como garante

de un intercambio futuro, de que habrá intercambio si hay demanda, pues el que lo aporte debe tener la posibilidad de comprar.

Ahora bien, al dinero le pasa lo mismo [que a los bienes], pues no siempre tiene igual valor. Sin embargo, tiende, más bien, a ser estable. Por eso todos los productos deben tener un precio, pues de esta manera siempre habrá cambio y, si lo hay, habrá asociación. El dinero es, entonces, como una medida que al hacer conmensurables las cosas las iguala, pues si no hubiera cambio, no habría asociación, ni habría cambio si no hubiera igualdad, ni igualdad si no hubiera conmensurabilidad. Ciertamente que, en verdad, es imposible que sean conmensurables cosas tan dispares, pero para la demanda se da suficientemente. Claro que tiene que haber una cosa para ello y esta por consenso (por ello se llama «nómisma»): hace todo conmensurable, pues todo se mide con dinero. Sea A una casa, B diez minas y C una cama; entonces, A será la mitad de B ($B/2$) si es que la casa vale o es equivalente a cinco minas y la cama C será la décima parte de B ($B/10$). Por consiguiente, resulta claro cuántas camas equivalen a una casa: cinco. Es obvio que antes de que existiera el dinero, el cambio se hacía de esta manera –pues no hay diferencia entre que sean cinco camas a cambio de una casa o la cantidad que valen cinco camas» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco* [Libro V, capítulo 5, 1133b-1133b]. Madrid: Alianza, 2005. pp. 164-166).

Apéndice 4

Sobre el derecho de propiedad en Juan XXII

Algunos han querido encontrar un precedente al tratamiento que hace León XIII sobre la propiedad en la enseñanza de Juan XXII (1316-1334) contra la pretensión de la pobreza radical de los franciscanos más extremos. Sin embargo, ni los argumentos de de Juan XXII constituyen una doctrina organizada, ni sus pretensiones tienen nada que ver con la naturalidad de la propiedad que consagra el Papa Pecci.

El Papa Duèze promulgó en 1329 la bula *Quia vir reprobus*, dentro de su polémica sobre la pobreza evangélica con los franciscanos espirituales y de manera particular con el que había sido ministro general de la orden franciscana, Miguel de Cesena. El Papa tiene como objetivo legitimar el derecho sobre las cosas, pero no echa mano del derecho natural para fundamentar la legitimidad de la propiedad privada⁶⁸⁷. Su argumento fundamental era que «las cosas de la tierra no se poseen sin un derecho, ya sea divino o humano» («res terrenaе non nisi divino vel humano iure tenentur»⁶⁸⁸).

Cuando accedió al trono de Pedro y se convirtió en Juan XXII, el canónigo Jacques Duèze ya era un experimentado canonista. A pesar de ello, en la bula *Quia vir reprobus*, Juan no tiene en consideración lo que había enseñado Agustín («por derecho divino, la tierra pertenece a Dios» y la propiedad particular la introduce solo la ley de los hombres⁶⁸⁹) ni la doctrina comunalista del Decreto de Graciano, según la cual el uso de todas las cosas debería ser común para todos los hombres⁶⁹⁰. Afirma el Papa Duèze —el segundo Papa del destierro de Avignon— que, en el principio, antes de la caída primordial, las cosas no pudieron haber sido comunes a todos, por la sencilla razón de que no había un *todos* con el que compartir las cosas: la comunión requiere una pluralidad («communio plures requirere dignoscatur»)⁶⁹¹.

Según Juan XXII, antes de la creación de Eva, *todo* lo creado (*omnium y totum*) pertenecía a Adán. Solo después, y durante el tiempo en que retuvieron el estado de inocencia, ambos ejercieron un señorío común sobre el conjunto de las cosas. Tras el pecado original, los hombres introdujeron la división en las posesiones.

⁶⁸⁷ Jonathan Robinson, *William of Ockham's Early Theory of Property Rights in Context*. Leiden: Brill, 2012. Página 43.

⁶⁸⁸ *Quia vir reprobus* (en adelante *Qvr*), 592-3). Cfr. Jonathan Robinson, *op. cit.*, página 44.

⁶⁸⁹ «iure divino, Domini est terra et plenitudo eius» (Aurelius Augustinus, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*. Tractatus 6. § 25 y 26).

⁶⁹⁰ *Decretum Gratiani, pars prima, distinctio VIII, causa I; pars secunda, distinctio VIII, causa XII, quaestio I, c. II, gloss a*: «Communis enim usus omnium, quae sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit, sed per iniquitatem alius dixit hoc suum esse, et alius istud et sic inter mortales facta est division. Denique Graecorum quidam sapientissimus hoc ita sciens, communia debere, ait, esse amicorum omnia» («El uso de todas las cosas que están en este mundo debía haber sido [*debería ser*] común para todos los hombres, pero a causa de la maldad uno llegó a decir que esto era suyo y otro que lo era aquello otro. Ese es el modo como se introdujo la división [*de las propiedades*] entre los mortales. Por eso, sabedor de estas cosas, el más sabio de los griegos dijo que entre los amigos todo debía ser común»).

⁶⁹¹ QVR, 591: «Videtur enim quod Adam in statu innocentiae, antequam Eva formaretur, solus dominium habuerit rerum temporalium. Commune enim dominium, cum solus esset pro illo tempore habere non potuit, cum communio plures requirere dignoscatur»; QVR, 569-70: «Videtur quod ante formationem Evae dominium temporalium Adae proprium fuerit, non commune. Commune quidem esse non potuit, cum solus pro tempore illo fuerit, et respect unius, qui numquam alios socios habuit, nihil commune dicit possit» (Citado en Jonathan Robinson, *William of Ockham's Early Theory of Property Rights in Context*. Leiden: Brill, 2012. Página 45).

El pontífice no busca aquí hacer una exploración metódica sobre la naturaleza del dominio. La bula supone el momento culminante de una larga polémica con los franciscanos *miguelistas* (la facción partidaria de Michele de Cesena) y el punto en litigio es la posibilidad radical de tener un uso sin derecho, el *uso pobre o restringido (usus pauper)*, tal como reclamaban desde el comienzo los frailes conocidos como *espirituales* dentro de la orden.

Todo el razonamiento de Juan XXII en esta secuencia de documentos polémicos, y de modo particular en *Quia vir reprobus*, está enderezado a concluir que ya nuestros primeros padres, antes de la caída primordial, tuvieron dominio sobre las cosas. Las proliferas consideraciones sobre si es posible un uso sin derecho constituyen el eje de su argumento.

El contexto azaroso e intensamente polémico de la redacción de la bula se prestaba a razonamientos especiosos y precipitados. Dado que su objetivo no era profundizar en la naturaleza de la propiedad sino legitimarla ante sus celosos impugnadores, Juan no se molestó en justificar algunos pasos decisivos de su razonamiento. El paso de la propiedad universal e indivisa en el solitario Adán a la comunión indiferenciada con Eva de todo ese patrimonio total era una etapa necesaria dentro de la cadena argumentativa joánica a favor de la legitimidad de la propiedad y del derecho individual sobre la cosa. Guillermo de Ockham, sin embargo, le hizo ver al Papa que el argumento se volvía contra su propia tesis: si la donación inicial de Dios a Adán constituyó una propiedad universal pero individual de este, ¿cómo se explicaba que la mera irrupción de Eva conllevara la transformación de la propiedad individual en una comunal? Si la propiedad indivisa de Adán, por la sola aparición de Eva se transformó automáticamente en propiedad comunal del conjunto que Adán pasó a formar con Eva, entonces ese hecho militaría a favor de una donación de todo lo creado para todos los hombres y desbarataría la tesis de Juan. La pretendida propiedad privada universal de un Adán solitario no sería una verdadera *quaestio iuris*, sino una mera *quaestio facti*: en aquel momento Adán era el único que podía ejercer un *derecho* que es esencialmente común.

Lo que tiene en mente y le preocupa a Juan XXII no es adentrarse en la justificación de la propiedad privada en tanto que derecho concreto sobre unos bienes particulares, que para él sería imposible sin el pecado y por lo tanto no puede predicarse ni de la ley divina ni de la natural, meramente de la humana. Lo que le apremia justificar al pontífice es la existencia del derecho de propiedad en absoluto, como de cualquier tipo de título sobre las cosas.

Por lo demás, la encíclica se enzarza en una compleja argumentación sobre la naturaleza del uso (particularmente del de los consumibles) y sobre su condición de *derecho* frente a la condición de simple *hecho* que reclamaban los espirituales⁶⁹². En pocas palabras, el Papa Juan solo tiene como objetivo de su diatriba desarbolar la pretensión del *usus pauper* y para ello se fija en el caso extremo del uso de un bien que se consume en el mismo uso. Según él, quien así actúa debe tener siempre un derecho de propiedad sobre la cosa. Según se puede advertir, el Papa quiere refutar el uso pobre con argumentos

⁶⁹² Juan defiende que su predecesor, el Papa Nicolás III, al confirmar la regla de los frailes menores en la bula *Exiit qui seminat* (14 de agosto de 1279), no les concedió solo usar de las cosas sin ningún derecho, sino el derecho de usar de las cosas: «Dicimus quod per verba illa non concessit fratribus simplicem usum facti, immo hoc ipso quod ipsis usum concessit, si concessio valuit, ipsis ius utendi concessit, et sic in illis non habent simplicem usum facti» (QVR, 580. Citado en página 51).

bíblicos y teológicos, pero es en ese terreno donde su argumentación incurre en grandes flaquezas.

Bibliografía

Libros

- AA.vv.: *Miscelánea Augusto Segovia*. Granada: Facultad de Teología de Granada, 1986.
- Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. Madrid: Trotta, 2006.
- Agustín de Hipona: Cuestiones sobre el Heptateuco. Consultado en https://www.augustinus.it/spagnolo/questioni_ettateuco/index.htm.
- Agustín de Hipona: *Tratados sobre el Evangelio de san Juan*. Consultado en https://www.augustinus.it/spagnolo/commento_vsg/index2.htm.
- Alexander, Gregory S. y Peñalver, Eduardo M.: *Property and Community*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Antonazzi, Giovanni e Tardini, Domenico (a cura di): *L'Enciclica Rerum novarum. Testo autentico e redazioni preparatorie dai documenti originali*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1957.
- Aquino, Tomás de: *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Pamplona: Eunsa, 1997.
- Aquino, Tomás de: *Suma contra los gentiles. Tomo II. Libros 3º y 4º*. Madrid: BAC, 1953.
- Aquino, Tomás de: *Suma teológica. Tomo VIII. Tratado de la prudencia / Tratado de la justicia*. Madrid: BAC, 1956.
- Ariès, N.: *Le Sillon et le mouvement démocratique*. París: Nouvelle Librairie Nationale, 1910.
- Aristóteles: *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza, 2005.
- Arteche, José de: *El gran asombro*. San Sebastián: Sociedad guipuzcoana de publicaciones, 1971.
- Attali, Jacques: *Historia de la propiedad*. Barcelona: Planeta, 1989.
- Auerbach, Erich: *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. México D.F.: FCE, 2017.
- Bachofen, Blaise (sous la direction de): *Le libéralisme au miroir du droit. L'État, la personne, la propriété*. Lyon: Ens editions, 2008.
- Barton, Tamsyn S.: *Power and Knowledge. Astrology, Physiognomies, and Medicine under the Roman Empire*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1984.
- Bastit, Michel: *Naissance de la loi moderne: la pensée de la loi de Saint Thomas a Suárez*. París: PUF, 1990.
- Becker, Ernest: *Escape from Evil*. New York: The Free Press, 1975.
- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas: *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- Berman, Harold J.: *Law and Revolution I. The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- Berman, Harold J.: *Law and Revolution II. The Impact of the Protestant Reformation on the Western Legal Tradition*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

Blackstone, William: *Commentaries on the Laws of England in Four Books*, vol. 1. Página 103. Libro I, Capítulo I: 'Sobre los derechos absolutos de los individuos'. Consultado en <https://www.libertyfund.org/>.

Block, Peter & Brueggemann, Walter & McKnight, John: *An Other Kingdom. Departing the Consumer Culture*. Hoboken: Wiley, 2016.

Böhm-Bawerk, Eugen von: *Capital e interés. Historia y crítica de las teorías sobre el interés. Parte I*. Londres: Innisfree, 2015.

Bokenkotter, Thomas: *Church and Revolution. Catholics in the Struggle for Democracy and Social Justice*. New York: Image Books, 1998.

Boland, Donald: *Economic Science and St. Thomas Aquinas: On Justice in the Distribution and Exchange of Wealth*. St. Louis, Mo.: Enroute, 2016.

Borges, Jorge Luis: *Inquisiciones/Otras inquisiciones*. Barcelona: DeBolsillo, 2017.

Borisonik, Hernán: *Dinero sagrado. Política, economía y sacralidad en Aristóteles*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2013.

Botta, Alejandro Félix y Pilarski, Ahida Calderón (eds.): *Pentateuco*. Estella: Verbo divino, 2014.

Bourdieu, Pierre: *Langage et pouvoir symbolique*. París: Fayard, 2014.

Bourdin, Bernard: *Le christianisme et la question du théologico-politique*. París: Cerf, 2015.

Boureau, Alain: *La religion de l'État. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250-1350)*. París: Les belles lettres, 2008.

Brown, William P.: *The Ethos of the Cosmos. The Genesis of Moral Imagination in the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

Brufau Prats, Jaime: *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*. Salamanca: Universidad Pontificia de S., 1960.

Buckle, Stephen: *Natural Law and the Theory of Property. Grotius to Hume*. Oxford: Clarendon, 2002.

Burleigh, Michael: *Earthly Powers. The Clash of Religion and Politics in Europe, from the French Revolution to the Great War*. New York: HarperCollins, 2005.

Calvez, Jean-Yves: *Fe y Justicia. La dimensión social de la evangelización*. Santander: Sal terrae, 1985.

Camp, Richard L.: *The Papal Ideology of Social Reform. A Study in Historical Development 1878-1967*. Leiden: Brill, 1969.

Carpentier, Alejo: *El reino de este mundo*. México D. F.: Compañía general de ediciones, 1973.

Carpintero, Francisco: *El Desarrollo de la idea de libertad personal en el pensamiento medieval*. México d.f.: Porrúa, 2006.

Carpintero, Francisco: *Historia breve del derecho natural*. Madrid: Colex, 2000.

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

Castel, Robert y Haroche, Claudine: *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*. París, Fayard, 2001.

Castro-Gómez, Santiago: *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Caracas: El perro y la rana, 2008.

Castro-Gómez, Santiago: *Tejidos oníricos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008.

Cavanaugh, William T.: *Being Consumed. Economics and Christian Desire*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

Cayley, David: *Últimas conversaciones con Iván Illich*. Larraya: El pez volador, 2019.

Cecchetti, Valentino: *Giacomo Noventa. L'errore della cultura italiana dal fascismo ad Adriano Olivetti*. Chieti: Solfanelli, 2014.

CERAS (documents réunis et présentés par le): *Le discours social de l'Église catholique. De León XIII à Benoît XVI*. Paris: Bayard, 2009.

Cohen, Hermann: *Enrique Heine y el judaísmo*. Buenos Aires: Sociedad hebraica argentina, 1946 (en especial «El sábado. Su significación histórico-cultural»).

Collingwood, Robin George: *An Autobiography*. London: Oxford University Press, 1938.

Costa, Pietro: *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. 3 La civiltà liberale*. Bari: Laterza, 2001.

Courveur, Gilles: *Les pauvres, ont-ils des droits? Recherches sur le vol en cas d'extrême nécessité depuis la Concordia de Gratien (1140) jusqu'à Guillaume d'Auxerre (+1231)*. Roma: Editrice Università Gregoriana, 1961.

Cox, Harvey: *The Market as God*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 2016.

Crespo, Ricardo F.: *La crisis de las teorías económicas liberales*. Guadalajara, Ja.: Folia universitaria, 2003.

Cullmann, Oscar: *Cristo y el tiempo*. Madrid: Cristiandad, 2008.

Cheng, François: *Vacío y plenitud*. Madrid: Siruela, 2016.

Chodorow, Stanley: *Christian Political Theory and Church Politics in the Mid-Twelfth Century. The Ecclesiology of the Gratian's Decretum*. Berkeley: University of California Press, 1972.

D'Aquin, Thomas. *Somme théologique. La justice, tome deuxième*. Traduction française par Ceslas Spicq. Paris: Editions de la revue des jeunes, 1947.

Davies, Margaret Jane: *Property: Meanings, Histories, Theories*. New York: Routledge-Cavendish, 2007

Davis, Natalie Zemon: *El regreso de Martín Guerre*. Akal, 2013.

De Saint-Exupéry, Antoine: *Tierra de los hombres*. México D.F.: Tomo, 2007.

Del Noce, Augusto: *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione. Scritti su 'L'Europa' (e altri, anche inediti)*. Milano: Giuffrè editore, 1993.

Deloria, Vine (jr): *God is Red. A Native View of Religion*. Golden, Colorado: Fulcrum, 2003.

Demam, Thomas: *La prudencia. Notas doctrinales tomistas*. Larraya: Gaudete, 2012.

Detienne, Marcel (sous la direction de): *Transcrire les mythologies*. Paris: Albin Michel, 1994.

Di Martino, Beniamino: *La Dottrina Sociale della Chiesa. Sviluppo storico*. Plano, Tx: Monolateral, 2017.

Doctrina pontificia III. Documentos sociales. Madrid: BAC, 1959.

Dorling, Daniel: *Injustice: Why Social Inequality Persists*. Bristol: The Policy Press, 2010.

Dorr, Donald: *Option for the Poor & for the Earth. From Leo XIII to Pope Francis*. Maryknoll: Orbis books, 2016.

Douglas, Mary: *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza, 1988.

du Cange, et al.: *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*. Niort: L. Favre, 1883-1887. (<http://ducange.enc.sorbonne.fr>).

Duchrow, Ulrich & Hinkelammert, Franz J.: *Property for the People, not for Profit. Alternatives to the Global Tyranny of Capital*. London: Zed, 2004.

Duchrow, Ulrich y Hinkelammerte, Franz J.: *Property for the People, not for Profit*. London: Zed Books, 2004.

Dufour, Alfred: *Droits de l'homme, droit naturel et histoire. Droit, individu et pouvoir de l'école du Droit naturel à l'école du Droit historique*. París: PUF, 1991.

Dumont, Louis: *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. París: Seuil, 1991.

Dumont, Louis: *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid: Taurus, 1999.

Dumont, Louis: *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard, 1979.

Dussel, Enrique: *Las metáforas teológicas de Marx*. Estella: Verbo divino, 1993.

Eliot, T. S.: *Collected Poems. 1909-1962*. New York: Harcourt, Brace & World, 1963.

Emo, Andrea: *La voce incomparabile del silenzio*. Roma: Gallucci, 2013.

Enns, Peter: *Inspiration and Incarnation. Evangelicals and the Problem of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker, 2015.

Enns, Peter: *The Evolution of Adam. What the Bible does and doesn't Say about Human Origins*. Grand Rapids: Brazos Press, 2012.

Fernández Nadal, Estela y Silnik, Gustavo David: *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*. Buenos Aires: Ciccus, 2012.

Filmer, Robert: *Patriarcha & Other Political Works of Sir Robert Filmer* (ed. Peter Laslett). Oxford: Basil Blackwell, 1949. Página 53.

Flahault, François: *Pourquoi limiter l'expansion du capitalisme?* París: Descartes & Cía, 2003.

Fortin, Ernest L.: *Human Rights, Virtue, and the Common Good. Untimely Meditations on Religion and Politics* (Ernest L. Fortin: Collected Essays, Volume 3. Edited by J. Brian Benestad). Lanham: Rowman & Littlefield, 1996.

Franks, Christopher A.: *He Became Poor. The Poverty of Christ and Aquinas's Economic Teaching*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

Freyfogle, Eric T.: *The Land We Share. Private Property and the Common Good*. Washington: Island Press, 2002.

Fromm, Erich: *To Have or to Be?* New York: Continuum, 1997.

Fuenseca Degeneffee: *La formación romana del concepto de propiedad*. Madrid: Dykinson, 2004.

Gaffiot, Félix: *Dictionnaire Illustré Latin-Français*. París: Hachette, 1934.

García Calvo, Agustín. *¿Qué es lo que pasa?* Zamora: Lucina, 2006.

García Calvo, Agustín. *Contra el tiempo*. Zamora: Lucina, 2001.

García Calvo, Agustín. *Contra la pareja*. Zamora: Lucina, 2006.

García Calvo, Agustín. *Contra la realidad. Estudios de lenguas y de cosas*. Zamora: Lucina, 2002.

Garnsey, Peter: *Thinking about Property. From Antiquity to the Age of Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Gélin, Albert: *Los pobres de Yavé*. Barcelona: Nova terra, 1965.

George, Henry: *The Condition of Labour. An Open Letter to Pope Leo XIII*. London: The Henry George Foundation, 1930.

Gillman, John: *Possessions and the Life of Faith. A Reading of Luke-Acts*. Collegeville: The Liturgical Press, 1991.

Gillman, John: *Possessions and the Life of Faith*. Collegeville: Michael Glazier, 1991.

Giono, Jean: *La soledad de la compasión*. Barcelona: Elba, 2013.

Gnuse, Robert: *You shall not Steal. Community and Property in the Biblical Tradition*. Maryknoll: Orbis books, 1985.

Gómez Camacho, Francisco: *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico europeo en la escolástica española*. Madrid: Síntesis, 1998.

Gomez, Pierre-Yves: *L'esprit malin du capitalism. Comprendre la crise qui vient*. París: Desclée de Brouwer, 2019.

Goody, Jack: *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Groethuysen, Bernhard: *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*. México D.F.: FCE, 1981.

Grossi, Paolo: *Mitología jurídica de la modernidad*. Madrid: Trotta, 2003.

Guzzeti, G. Battista: *El hombre y los bienes*. Bilbao: Mensajero, 1967.

Halbertal, Moshe y Holmes, Stephen: *The Beginning of Politics. Power in the Biblical Book of Samuel*. Princeton: Princeton University Press, 2017.

Harrelson, Walter J.: *The Ten Comandments and Human Rights*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.

Harrelson, Walter J.: *The Ten Comandments for Today*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.

Haugley, John C.: *The Holy Use of Money. Personal Finances in Light of Christian Faith*. New York: Doubleday, 1986.

Haviland, William A. & Prins, Harald E. L. & McBride, Bunny & Walrath, Dana: *Cultural Anthropology: The Human Challenge*. Belmont, Ca.: Wadsworth, 2014.

Hengel, Martin: *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1983.

Hinkelammert, Franz: *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Heredia: Universidad Nacional, 2014.

Hinkelammert, Franz: *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad, materiales para la discusión*. San José C.R.: Arlekin, 2007.

Hinkelammert, Franz: *Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer y la bestia*. San José: DEI, 1993.

Holman, Susan R. (editor): *Wealth and Poverty in Early Church and Society*. Grand Rapids: Baker, 2008.

Hon, Giora & Goldstein, Bernard R.: *From Summetria to Symmetry: The Making of a Revolutionary Scientific Concept*. Springer, 2008.

Hunt, E. K.: *Property and Prophets. The Evolution of Economic Institutions and Ideologies*. New York: Harper & Row, 1986.

Hunt, Lynn (edited and translated by): *The French Revolution and Human Rights. A Brief Documentary History*. Boston: Bedford/St. Martin's, 1996.

Jackson, Bernard S.: *Theft in Early Jewish Law*. Oxford: Clarendon, 1972.

Jankélévitch, Vladimir: *La Mauvaise Conscience* [1^{re} éd. Paris, Alcan, 1933, p. 3], en *Philosophie Morale*, Paris, Flammarion, 1998.

Jeanmart, Gaëlle: *Généalogie de la docilité dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge*. París: Vrin, 2007.

Jodock, Darrell (edited by): *Catholicism Contending with Modernity. Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

- Josol, Abdon Ma. C.: *Property and Natural Law in Rerum novarum and ST 2-2, Q.66, AA. 1, 2, 7. An Expository and Comparative Study*. Roma: Pontificia Universitas Lateranensis, 1985.
- Jullien, François: *L'invention de l'ideal et le destin d l'Europe*. París: Gallimard, 2017.
- Jullien, François: *La sombra en el cuadro. Del mal o de lo negativo*. Madrid: Arena libros, 2009.
- Jullien, François: *La urdimbre y la trama. Lo canónico, lo imaginario y el orden del texto en China*. Buenos Aires: Katz, 2008.
- Kohr, Leopold: *El colapso de las naciones*. Barcelona: Virus, 2018.
- Kolbert, Colin (edited by): *The Idea of Property in History and Modern Times. The Sir Ian Mactaggart Memorial Lectures and Complementary Essays*. London: Churchill Press, 1997.
- Korzybski, Alfred: *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*. New York: Institute of General Semantics, 2000.
- Lachance, Louis: *Humanismo politico. Individuo y Estado en Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 2001.
- Ladner, Gerhart B.: *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*. New York: Harper & Row, 1967.
- Laurent, Bernard: *L'enseignement social de l'Église et l'économie de marché*. París: Parole et silence, 2007.
- Laveleye, Émile de: *De la propriété et de ses formes primitives*. París: Germer Baillièrre, 1874.
- Lebret, L.-J.: *Nuestra civilización*. Madrid: Euramérica, 1960.
- Legendre, Pierre: *Sur la question dogmatique en Occident*. París: Fayard, 1999.
- Lewis, Charlton T. & Short, Charles: *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1879.
- Little, Lester K.: *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*. Madrid: Taurus, 1983.
- Lewis, C. S.: *The Screwtape Letters*. Quebec, s.d.: Samizdat, 2016.
- LittleJohn, Brad: «The Privation of Property, Christianity, and The Christian Tradition», en Ryan C. McIlhenny (ed), *Render Unto God: Christianity and Capitalism in Crisis*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2015.
- Lizcano, Emmánuel: *Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social del número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia*. Barcelona: Gedisa, 2009.
- Lizcano, Emmánuel: *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*. Madrid: Traficantes de sueños, 2014.
- Locke, John: *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Locke, John: *Political Writings, edited and with an Introduction by David Wootton*. New York: Mentor, 1993.
- Locke, John: *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven: Yale University Press, 2003.
- Luca, Erri de: *La urgencia de la libertad. El jubileo y los años sacros en su origen según el libro del Vaikrà/Levítico*. Madrid: Abada editores, 2005.
- Ludueña Romandini, Fabián: *La comunidad de los espectros. I, Antropotecnia*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2010.
- Macpherson, C. B. (edited by): *Property. Mainstream and Critical Positions*. Oxford: Blackwell, 1978.

Macpherson, C.B.: *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza, 2009.

Macpherson, C.B.: *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta, 2005.

Mandeville, Bernard: *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, 2 vols. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F.B. Kaye (Indianapolis: Liberty Fund, 1988).

Marejko, Jan: *Cosmologie et politique. L'influence de la révolution scientifique sur la formation des régimes politiques modernes*. Lausanne: L'Age d'Homme, 1989.

Marglin, Stephen A.: *The Dismal Science. How Thinking Like an Economist Undermines Community*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 2010.

Marinelli, Fabrizio: *Un'altra proprietà. Usi civici, assetti fondiari collettivi, beni comuni*. Pisa: Pacini, 2019.

Marolles, Victor de: *Maurice Maignen et les œuvres ouvrières*. Lille: Desclée de Brouwer, 1895.

Martini, Carlo Maria y Sporschill, Georg: *Coloquios nocturnos en Jerusalén*. Madrid: San Pablo, 2008.

Martini, Carlo Maria: *Hacia Jerusalén*. Barcelona: Herder, 2003.

Marx, Karl: *El capital*. Tomo I. vol. I. Ciudad de México: Siglo XXI, 2008.

Masson, Florent: *La propriété commune*. Thèse de doctorat en droit privé soutenue le 31 mars 2016. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2016.

Mate, Reyes: *Medianoche en la historia*. Madrid: Trotta, 2009.

Mauss, Marcel: *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz, 2009.

Max-Neef, Manfred y Smith, Philip B.: *La economía desenmascarada. Del poder y la codicia a la compasión y el bien común*. Barcelona, Icaria, 2011.

Mayer, Arno J.: *The Persistence of the Old Regime. Europe to the Great War*. New York: Pantheon Books, 1981.

Meeks, M. Douglas: *God the Economist. The Doctrine of God and Political Economy*. Minneapolis: Fortress Press, 1989.

Megías Quirós, José Justo: *Propiedad y derecho natural en la historia. Una relación inestable*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1994.

Melitz, Jacques y Winch, Donald: *Religious Thought and Economic Society. Four Chapters of an Unfinished Work by Jacob Viner*. Durham N.C.: Duke University Press, 1978.

Michelstaedter, Carlo: *La persuasión y la retórica*. México: Sexto Piso, 2014.

Mignolo, Walter: *El lado más oscuro del renacimiento*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2016.

Millán-Puelles, Antonio: *Léxico filosófico*. Madrid: Rialp, 1984.

Mises, Ludwig von: *The Theory of Money and Credit*. Auburn, Al: LvMI, 2009. Páginas 147-148).

Misner, Paul: *Social Catholicism in Europe. From the Onset of Industrialization to the First World War*. New York: Crossroad, 1991.

Mo Sung, Jung: *Deseo, Mercado y religion*. Santander: Sal terrae, 1999.

Molina Velásquez, Carlos: *Cuerpo, ley y sacrificialidad. La antropología crítica de Franz J. Hinkelammert*. San Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 2017.

Morrison, Karl F.: *Tradition and Authority in the Western Church, 300-1140*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

Mortara Garavelli, Bice: *Manual de retórica*. Madrid: Cátedra, 1988.

Murdoch, Iris: *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*. London: Penguin, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *El Anticristo*. Santa Fe: El Cid, s/f.

Noonan, John T. Jr.: *A Church that Can and Cannot Change. The Development of Catholic Moral Teaching*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005.

Oakley, Francis: *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights. Continuity and discontinuity in the History of Ideas*. New York: Continuum, 2005.

Obras completas de Dante Alighieri. Madrid: BAC, 1956

Nozick, Robert: *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell, 1999.

Obregón, Eduardo: *Los grandes textos sobre la propiedad. El mundo Greco-romano*. Santander: sin referencia, 1962.

Palacio, José María: *La propiedad. Concepto Cristiano de la propiedad y del uso de las riquezas*. Madrid: Dédalo, 1935.

Pasolini, Pier Paolo: *Le belle bandiere. Dialoghi 1960-1965*. Roma: Editori riuniti, 1996.

Pasolini, Pier Paolo: *Lettere luterane*. Torino: Einaudi, 1976.

Pasolini, Pier Paolo: *Scritti corsari*. Roma: Garzanti, 1975.

Pavese, Cesare: *Dialoghi con Leucò*. Torino: Einaudi, 1981.

Paz, Abel: *Viaje al pasado. 1936-1939*. Madrid: Fundación Anselmo Lorenzo, 2002.

Pels, Dick: *Property and Power in Social Theory*. London: Routledge, 1998.

Peretz Elkins, Dov & Treu, Abigail: *The Bible's Top 50 Ideas: The Essential Concepts Everyone Should Know*. Eugene: Wipf & Stock, 2013.

Peset, Mariano: *Dos ensayos sobre la historia de la propiedad de la tierra*. Madrid: Edersa, 1982.

Pierson, Christopher: *Just Property. A History in the Latin West. Volume I: Wealth, Virtue, and the Law*. Oxford: O.U.P., 2013.

Pierson, Christopher: *Just Property. A History in the Latin West. Volume II: Enlightenment, Revolution, and History*. Oxford: O.U.P., 2016.

Pikaza, Xabier: *Dios o el dinero. Economía y teología*. Santander: Sal terrae, 2019.

Polanyi, Karl: *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press, 2001.

Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace: *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa*. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 2005.

Porter, Jean: *Nature as Reason. A Thomistic Theory of the Natural Law*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

Pouillon, Jean: *Le cru et le su*. París: Seuil, 1993.

Poulat, Emile: *Église contre Bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*. París: Berg International, 2006.

Poulat, Emile: *Modernistica. Horizons, physiognomies, débats*. París: Nouvelles Editions Latines, 1982.

Prodi, Paolo: *Cristianesimo e potere*. Bologna: Il Mulino, 2012.

Prodi, Paolo: *Il sacramento del potere*. Bologna: Il Mulino, 1992.

Prodi, Paolo: *Profezia vs Utopia*. Bologna: Il Mulino, 2013.

Prodi, Paolo: *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente*. Bologna: Il Mulino, 2009.

Prodi, Paolo: *Una storia della giustizia*. Bologna: Il Mulino, 2000.

Prospero, Michele: *Filosofia del diritto di proprietà. Vol. I., Da Aristotele a Kant*. Milano: FrancoAngeli, 2009.

Prospero, Michele: *Filosofia del diritto di proprietà. Vol. II., Da Hegel a Kelsen*. Milano: FrancoAngeli, 2009.

Prospero, Michele: *Politica, cosa private. Proprietà assoluta e fine del costituzionalismo*. Verucchio: Pazzini, 2016.

Renoux-Zagamé, Marié-France: *Origines théologiques du concept moderne de propriété*. Genève-Paris: Droz, 1987.

Rey, Olivier: *Une question de taille*. París: Stock, 2014.

Riesenberg, Peter: *Citizenship in the Western Tradition. Plato to Rousseau*. Chapel Hill / London: University of North Carolina Press, 1992.

Robert, Jean: *L'Etá dei sistemi nel pensiero dell'ultimo Illich*. Riola: Hermatena, 2019.

Rodriguez Federico (edición a cargo de): *Doctrina pontificia. III. Documentos sociales*. Madrid: BAC, 1958.

Rogerson, John & Davies, Philip R.: *The Old Testament World*. London: T&T Clark, 2007.

Romero, José Manuel: *El caos y las formas*. Granada: Comares, 2001.

Ryan, John: *Alleged Socialism of the Church Fathers*. London: B. Herder, 1913.

Sachs, Wolfgang (edited by): *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*. London: Zed Books, 1996.

Say, Jean-Baptiste: *Catéchisme d'économie politique*. http://classiques.uqac.ca/classiques/say_jean_baptiste/catechisme_eco_pol/catechisme.html).

Schatz, Klaus: *El primado del papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días*. Santander: Sal terrae, 1996.

Siebers, Tobin: *Religion and the Authority of the Past*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993.

Sierra Bravo, Restituto: *Diccionario social de los Padres de la Iglesia*. Madrid: Edibesa, 1997.

Sierra Bravo, Restituto: *La propiedad privada en la doctrina social de la Iglesia*. Madrid: CSIC, 1967.

Simmons, A. John: *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Simonnot, Philippe: *Le marché de Dieu. Économie du judaïsme, du christianisme et de l'islam*. París: Denoël, 2008.

Simonnot, Philippe: *Les Papes, l'Église et l'argent. Histoire économique du christianisme des origines à nos jours*. París: Bayard, 2005.

Singer, Joseph William: *Entitlement. The Paradoxes of Property*. New Haven: Yale University Press, 2000.

Singer, Joseph William: *Introduction to Property*. New York: Aspen Law & Business, 2001.

Smith, Adam: *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (ElecBook Classics, sin fecha).

Solomon, Sheldon & Greenberg, Jeff & Pyszczynski, Tom: *The Worm at the Core. On the Role of Death in Life*. London: Penguin Random, 2015.

Spirito, Ugo y del Noce, Augusto: *¿Ocaso o eclipse de los valores tradicionales?* Madrid: Unión editorial, 1972.

Strauss, Leo: *Derecho natural e historia*. Madrid: Círculo de lectores, 2000.

Sullivan, Shaun J.: *Killing in Defense of Private Property. The Development of a Roman Catholic Moral Teaching. Thirteenth to Eighteenth Centuries*. Missoula: Scholars Press, 1976.

Sullivan, Shaun J.: *Killing in Defense of Private Property. The Development of a Roman Catholic Moral Teaching. Thirteenth to Eighteenth Centuries*. Missoula: Scholars Press, 1976.

Tarbouriech, Ernest: *Essai sur la propriété*. París: Giard & Brière, 1904.

Tawney, R.H.: *La Sociedad adquisitiva*. Barcelona: Elba, 2016.

Thibault, Pierre: *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*. Laval: Presses de l'Université Laval, 1972.

Thibon, Gustave, *Les hommes de l'éternel: Conférences au grand public (1940-1985)*. París: MamE, 2012.

Thomas, Yan: *Les opérations du droit*. París: Seuil/Gallimard, 2012.

Thompson, E. M.: *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la sociedad preindustrial*. Barcelona: Crítica, 1984. Página 146.

Tierney, Brian: *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law. 1150-1625*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

Tonneau, Jean: *Absolu et obligation en morale*. París: Vrin, 1965.

Torres Calvo, Ángel: *Diccionario de textos sociales pontificios*. Madrid: Compañía bibliográfica española, 1962.

Tuck, Richard: *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Tully, James: *A Discourse on Property. John Locke and his Adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Tully, James: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*. New York: Cambridge University Press, 1980.

Tully, James: *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Turgot, A. R. J.: *Œuvres, Mémoire sur les municipalités*. En <https://www.institutcoppet.org/oeuvres-de-turgot-188-memoire-sur-les-municipalites/>).

Utz, Arthur F.: *Ética económica*. Madrid: Unión editorial, 1998.

Valbuena, Manuel de: *Diccionario latino-español (reformado)*. París: Rosa y Bouret, 1860.

Veblen, Thorstein: *Teoría de la clase ociosa*. Madrid: Alianza, 2014.

Vegas Latapié, Eugenio: *Consideraciones sobre la democracia. Discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. Madrid, 1965.

Viaene, Vincent (edited by): *The Papacy and the New World Order. Vatican Diplomacy, Catholic Opinion, and International Politics at the Time of Leo XIII*. Leuven: Leuven University Press, 2005.

Vico, Giovanni Battista: *Ciencia Nueva*. Madrid: Tecnos, 1995.

Vitruvio Polión, M.: *Los diez libros de arquitectura*. Madrid: Imprenta real, 1787 (Traducción del presbítero José Ortíz y Sanz).

Vivona, Gustavo C. A.: *El derecho de propiedad y la doctrina social de la Iglesia. La función social del derecho de propiedad y su destino universal*. Saarbrücken: Editorial académica Española, 2012.

Volf, Miroslav: *Free of Charge. Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace*. Grand Rapids: Zondervan, 2005.

- Von Hagen, Jürgen y Welker, Michael: *Money as God? The Monetization of the Market and its Impact on Religion, Politics, Law, and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Waldron, Jeremy: *God, Locke and Equality. Christian Foundations in Locke's Political Thought*. Cambridge: Cambridge U. P., 2002.
- Waldron, Jeremy: *The Rule of Law and the Measure of Property*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Waterman, Anthony: *Political Economy and Christian Theology Since the Enlightenment. Essays in Intellectual History*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2004.
- Wheeler, Sondra Ely: *Wealth as Peril and Obligation. The New Testament on Possessions*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Wheeler, Sondra Ely: *Wealth as Peril and Obligation. The New Testament on Possessions*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Wildavsky, Aaron: *Moses as Political Leader*. Jerusalem: Shalem Press, 2005.
- Wright, Christopher J. H.: *God's People in God's Land. Family, Land, and Property in the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Xifaras, Mikhaïl: *La propriété. Étude de philosophie du droit*. París: Presses Universitaires de France, 2004.
- Zamora, Pedro: *Fe, política y economía en el Eclesiastés. Eclesiastés a la luz de la Biblia hebrea, Sira y Qumrán*. Estella: Verbo divino, 2002.
- Zemon Davis, Natalie: *The Gift in Sixteenth Century France*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Artículos y capítulos de libros

- Alli, Juan Cruz: «Las corralizas en Navarra. Historia, naturaleza y régimen». *Iura Vasconiae* 1/2004.
- Anderson, John E.: «A Biblical and Economic Analysis of Jubilee Property Provisions». *Faith & Economics*. Num 46, Fall 2005. Página 26.
- Anderson, John E.: «A Biblical and Economic Analysis of Jubilee Property Provisions».
- Astier, Isabelle et Disselkamp, Annette. «Pauvreté et propriété privée dans l'encyclique Rerum novarum». *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy*. 2010/2 n° 59.
- Barceló, Joaquín: «Acerca del fundamento del derecho de propiedad». *Estudios Públicos*, 52 (primavera 1993).
- Berthoud, Arnaud: «La Terre, notre bien commun», *Développement durable et territoires, Points de vue* (2003-2010) URL: <http://journals.openedition.org/developpementdurable/5693>.
- Carpintero-Benítez, Francisco: «Sobre la ley natural en Tomás de Aquino», en *Díkaión* 22-2 (2013), páginas. 205-246.
- Conte, Emanuele: «Droit medieval. Un débat historiographique italien». *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2002/6 (57e année).
- Costa, Giacomo: «La Rerum novarum e Locke: Incontro riuscito? » *Filosofia Politica* 010/2.

Chicot, Pierre-Yves: «Droit positif et sacré : l'exemple du droit de propriété inspiré de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen », *Les Annales de droit*, 8 | 2014, URL : <http://journals.openedition.org/add/709> ; DOI : 10.4000/add.709.

Chicot, Pierre-Yves: «Droit positif et sacré: l'exemple du droit de propriété inspiré de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen», *Les Annales de droit*, 8 [2014].

d'Ors, Álvaro: «La función de la propiedad en la historia del ordenamiento civil». *Temas de Derecho*. Año VI, Nº 2. Julio-diciembre, 1991.

Echavarría, Martín F.: «El conocimiento intelectual del individuo material según Tomás de Aquino». *Espíritu* LXIII (2014) nº 148. Página 354.

Fabini, Tibor: «Typology: Pros and Cons in Biblical Hermeneutics and Literary Criticism (from Leonhard Goppelt to Northrop Frye)», *RILCE* 25.1 (2009). *Faith & Economics*—Number 46—Fall 2005.

Frier, Bruce W.: «Law, Economics, and Disasters down on the Farm: Remissio Mercedis Revisited», *Bullettino dell'Istituto di diritto romano* 31/32 (1993): 237-70, esp. 244.

García Calvo, Agustín: «Contra la realidad: Entrevista al pensador y poeta Agustín García Calvo». Periódico CNT. 23/07/2006. <https://www.briega.org/es/opinion/contra-realidad-entrevista-pensador-poeta-agustin-garcia-calvo>.

Goodrich, John K.: «Voluntary Debt Remission and the Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1–13)», *Journal of Biblical Literature*, 131, no. 3 (2012).

Gowdy, John: *Hunter-gatherers and the mythology of the market*. Libcom.org.

Guibet Lafaye, Caroline: «La propriété, un objet politique ? » *Philosophiques*, Volume 41, numéro 1, printemps 2014, edición *on line*.

Hundert, E. J.: «The Making of *Homo Faber*: John Locke between Ideology and History». *Journal of the History of Ideas*, Vol. 33, No. 1 (Jan.-Mar. 1972).

Illich, Iván: «Needs» en Sachs, Wolfgang, ed.: *The Development dictionary: A guide to knowledge as power*. London: Zed Books, 2009.

Kaiser, Walter: «Ownership and Property in the Old Testament Economy». <https://tifwe.org/resource/ownership-and-property-in-the-old-testament-economy/>.

Lamb, Robert & Thompson, Benjamin: *The Meaning of Charity in Locke's Political Thought*. Artículo en la red: <https://core.ac.uk/download/pdf/12825977.pdf>.

Larrère, Catherine: «Propriété et souveraineté chez Rousseau». *Droits*; Jan 1, 1995.

Lichtenstein, Aharon: «The Difference Between Shemitta and Yovel». <http://etzion.org.il/en/shiur-01-difference-between-shemitta-and-yovel>.

Luchía, C.: «Aportes teóricos sobre el rol de la propiedad comunal en la transición al capitalismo». *Mundo Agrario*, 5 (9) 2004. Disponible en: <http://mundoagrarioold.fahce.unlp.edu.ar/nro9/>.

Marlasca, Antonio: «El supuesto derecho natural a la propiedad privada». *Rev. Filo. Univ. Costa Rica*, XVII (46), 1979.

Martín Martín, José L.: «Evolución de los bienes comunales en el siglo XV». *Studia historica. Historia medieval*, Nº 8, 1990.

Mauss, Marcel: «Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de "moi"». Artículo originalmente publicado en el *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXVIII, 1938, Londres (Huxley Memorial Lecture, 1938).

Mavrodes, George I.: «Property», *Personalist* 53 (1972).

Mayor, Thomas: «Hunter-Gatherers. The Original Libertarians». *The Independent Review*. Volume 16, Number 4, Spring 2012.

Moore, Lee: «What is Yovel?» Página web consultada el 22 de mayo de 2017, en <https://lkflt.wordpress.com/2016/06/01/what-is-yovel/>.

Neeve, P. W. de: «Remissio Mercedis», ZRGG 100 (1983): 296-339.

Olivecrona, Karl: «Locke's Theory of Appropriation», 24 *Philosophical Quarterly* 220-34 (1974).

Robert, Jean: «Sistemas... en las cabezas» (pro-manuscripto).

Roumy, Frank: «L'origine et la diffusion de l'adage canonique *Necessitas non habet legem* (VIIIe-XIIIe s.)», en Wolfgang P. Müller & Mary E. Sommar (eds.), *Medieval Church Law and the Origins of the Western Legal Tradition: A Tribute to Kenneth Pennington*. Washington D.C.: Catholic U. A. Press, 2006.

Rozas, Juan Manuel: «Ayer y hoy de la condena católica de la usura». *Anales de la Fundación Elías de Tejada*. Año XVIII, 2012. Págs. 27-102.

Schellenberg, Ryan S.: «Which Master? Whose Steward? Metalepsis and Lordship in the Parable of the Prudent Steward (Lk. 16.1-13)» (versión de internet).

Sendor, Noam Yehuda: «Let the Land Rest: Lessons from Shmita, the Sabbatical Year». En <http://aytzim.org/resources/articles/276>.

Smith, Eric Alden; Hill, Kim; Marlowe, Frank; Nolin, David; Wiessner, Polly; Gurven, Michael; Bowles, Samuel; Borgerhoff Mulder, Monique; Hertz, Tom and Bell, Adrian: «Wealth Transmission and Inequality Among Hunter-Gatherers», *Curr Anthropol*. 2010 Feb; 51(1).

Sousberghe, Léon de: «Propriété de 'droit naturel': thèse néo-scholastique et tradition scolastique», *Nouvelle revue théologique*, 72, 1950.

Spicq, Ceslas: «Note de lexicographie philosophique médiévale: Potestas procurandi et dispensandi». *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 23 [1]. 1934.

Tuck, Richard: «A New Date for Filmer's *Patriarcha*», *The Historical Journal* 29 (march 1986).

Vallet de Goytisolo, Juan: «La ley natural según Santo Tomás de Aquino», en AA.VV. *Santo Tomás de Aquino hoy*. Madrid: Speiro, 1974.

Viner, Jacob: «*Possessive Individualism as Original Sin*», *Canadian Journal of Economics and Political Science*, 1963, página 558).

Waldron, Jeremy: «Two Worries About Mixing One's Labour». *The Philosophical Quarterly*. 33 (1983).