

# TÍTULO Y JUSTIFICACIÓN DE LA PROPIEDAD

## *Deed and justification of the property*

CARLOS CASANOVA GUERRA\*

Universidad Santo Tomás

Santiago, Chile

**RESUMEN:** Este trabajo prueba que la propiedad privada sobre bienes materiales encuentra su título en la justicia distributiva y en el principio de subsidiaridad. Refuta las concepciones liberal-lockeana y marxista del derecho de propiedad. En particular, sostiene que los males que los marxistas atribuyen a la propiedad privada como a su causa se deben más bien al carácter de los hombres y no se resolverían, sino que se agravarían, con la abolición de la propiedad. Muestra que hay diversos posibles regímenes justos de propiedad y que debe revisarse hondamente el sistema de “propiedad intelectual”. Sostiene que la propiedad privada sobre bienes intelectuales es, en cambio, contraria a la subsidiaridad.

**PALABRAS CLAVE:** propiedad privada, justicia distributiva, subsidiaridad, marxismo y liberalismo.

**ABSTRACT:** The paper proves that one is entitled to have private property due to distributive justice and to the principle of subsidiarity. It refutes the Liberal-Lockean and the Marxist conceptions of the right to property. It demonstrates, in particular, that the evils which Marxist thinkers consider as flowing from private property as their cause would not disappear but, rather, worsen if private property were abolished. It demonstrates that there are a variety of possible just property systems and that the system of “intellectual property”

---

\* Profesor del Centro de Estudios Tomistas de la Universidad Santo Tomás. También es profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad Bernardo O’Higgins y de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra y Abogado por la Universidad Católica Andrés Bello. <carlosacasanovag@gmail.com>. Una versión previa de este trabajo se presentó en el Congreso Estudiantil de Derecho Constitucional de la Universidad de Chile, en el año 2010.

**Artículo recibido el 27 de mayo de 2014 y aprobado el 17 de julio de 2014.**

must be submitted to a thorough revision. It holds that private property concerning intellectual rights is contrary to subsidiarity.

**KEYWORDS:** private property, distributive justice, subsidiarity, marxism, liberalism.

## INTRODUCCIÓN

El derecho de propiedad ha sido concebido de las maneras más diversas a lo largo de la historia y en las distintas sociedades. Intentaremos llevar a cabo una reflexión en el estilo de la filosofía clásica, que apunte a lo esencial y, por lo mismo, quede abierta a diversos modos concretos de encarnar eso esencial. En esta tarea, sin embargo, nos veremos forzados a considerar un par de concepciones rivales de la clásica, precisamente porque, o bien toman un aspecto accidental y lo intentan transformar en esencial, o bien niegan que haya algo así como un “derecho”.

## I. PARECE QUE EL TÍTULO NATURAL DE PROPIEDAD SEA EL TRABAJO

A partir del siglo XIV, y en el contexto de la controversia entre el fraile franciscano Guillermo de Ockham y el Papa Juan XXII, surgió una visión peculiar de la propiedad como “*derecho individual*”, desligado del contexto político. Sin muchas modificaciones, esta perspectiva fue recogida por John Locke y situada en un sistema mecanicista<sup>1</sup>. Según ella, el derecho natural de propiedad no es otra cosa que el poder del individuo sobre aquellos bienes que son producto de su trabajo o que se hacen productivos a causa de su trabajo. Puede uno, por ejemplo, apropiarse la tierra por medio del cultivo, pues gracias a éste aquélla produce 99 o 999 veces más que sin cultivo. A su vez, el derecho que protegen los jueces no es ese derecho natural, sino los poderes que la ley positiva concede a los individuos. En el estado de naturaleza no hay leyes propiamente dichas porque no hay autoridad que las sancione, ni hay, por tanto, derechos propiamente tales, ya que cualquier

---

<sup>1</sup> Cfr. (1689), §§ 27, 32, 40-45; (1980), Libro II, Capítulo 21, especialmente §§ 24-31, 41, 68-69, 73-75, a la luz de la interpretación de Hobbes y de Locke que ha dado STRAUSS (1953), especialmente, pp. 169-170 (sobre todo la nota 4) y 227. Hoy en día se interpretan los derechos lockeanos tal como los entiende Leo Strauss. Pero se cree generalmente que este modo de entenderlos es una reinterpretación, pues originalmente se concibieron en un contexto metafísico que aceptaba la ley natural y los derechos dados por Dios (Cfr. FLIKSCHUH (2008), p. 381; y su fuente, DUNN (1990), pp. 9-25). Me parece que quienes interpretan de este otro modo a Locke no tienen en cuenta tres cosas: su habilidad como escritor y su interés de no aparecer como un hobbesiano, y sus explícitas afirmaciones mecanicistas en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, que incluyen la negación de ley alguna que no tenga sanción efectivamente conocida y temida (cfr. Libro I, §§ 5-13).

individuo puede agredir a otro y nada garantiza que en la lucha subsiguiente triunfe otra cosa que la fuerza bruta. El modo de salir de tal estado hobbesiano de guerra de todos contra todos, de acuerdo con Locke, consiste en someterse voluntariamente al Estado (que ha de ser constitucional y parlamentario, a diferencia del *Leviathan* hobbesiano) y a las leyes dadas por él. Tales son los comienzos de la tradición “liberal”.

Sin embargo, en esa misma tradición, tal como fue continuada por Adam Smith y David Ricardo, se propugna una identificación entre las leyes positivas y unas presuntas “leyes naturales”, calcadas supuestamente de la física newtoniana<sup>2</sup>, pero, en realidad, de un tipo semejante al “Derecho natural” de los sofistas antiguos<sup>3</sup>. Esto llevó a buscar la consagración en la ley positiva del título natural de propiedad, que sería el trabajo productivo. Se aducía que la ley debe proteger la “prudencia”, es decir, la frugalidad y la industria, que producen “naturalmente” su fruto: el enriquecimiento del hombre “prudente”<sup>4</sup>. Una vez establecida por esa vía la acumulación originaria de un capital o un patrimonio, habría, según ellos, que conceder al individuo “autónomo” la posibilidad de disponer, conforme al “principio de autonomía de la voluntad”, de los bienes que hubieran llegado a su propiedad<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Sobre el intento smithiano de imitar el método newtoniano, *cf.* HETHERINGTON (1983) pp. 497-505. Sobre el naturalismo de Adam Smith en general, véase la nota siguiente.

<sup>3</sup> Según los sofistas antiguos, lo “natural” sería una lucha por la dominación de unos sobre otros, y no una ley jurídica o moral (*cf.* PLATÓN (1967), *Leyes* X, 890a). La ley jurídica, además, sería “lo que conviene al más fuerte” (*cf.* PLATÓN (1967), *República* I, 338c y ss.). En los “liberales” se concibe una igual homogeneidad entre las leyes naturales y las leyes sociales, aunque de contenido un tanto diferente: también en sociedad, como en el estado de naturaleza, cada uno busca su propio interés, pero en sociedad ello resulta en el interés general (*cf.* SMITH (1984), part 3, chapter 5, pp. 164 y ss.).

<sup>4</sup> Sobre los efectos “naturales” de la prudencia, de acuerdo con Adam Smith, *cf.* (1984) pp. 166-167. En David Ricardo se encuentra la misma doctrina, en la base de la explicación ideológica de la “acumulación originaria”. Sobre una crítica mordaz a esta explicación, *cf.* MARX y ENGELS (2005), Tomo I, capítulo n° 24, pp. 891 y ss.

<sup>5</sup> Brevemente quiero decir que Kant pertenece a la tradición liberal y por ello concibe la propiedad, en primer lugar, como un asunto del individuo. Por esta razón, en la *Metafísica de las costumbres* él intenta primero justificar el establecimiento de la relación sujeto-objeto que se halla en la propiedad, cuyo único título originario sería la ocupación. A partir de allí pasa a fundar todo el Derecho Civil con el principio de la autonomía de la voluntad, perfeccionado por la aparición del “estado civil”, en el que se supera el hobbesiano y lockeano “estado de naturaleza” (aunque Kant trata sobre la usucapión y sobre la sucesión *mortis causa*, dice que en ambas “el sujeto adquiere de otro”, por medio de una “mera idea de la razón práctica” [*cf.* KANT (1999) pp. 291-294 y 305 y ss. de la edición de la Academia de Berlín a cargo de Natorp, tomo VI, § E]. La adquisición *mortis*

En la obra de esos mismos autores, la teoría del título natural de la propiedad se traduce en la creencia de que sólo aquellos hombres que realizan una *“actividad productiva”* tienen un verdadero derecho a la propiedad, es decir, sólo los sujetos que representan la tierra, el trabajo o el capital. Los políticos y los eclesiásticos, primero, y luego incluso los terratenientes, serán vistos como meros parásitos. También los pobres caerán en esa categoría. Ricardo y Malthus son explícitos en considerar a los pobres de esta manera<sup>6</sup>. En ellos se inspirará más tarde Darwin para concebir sus hipótesis biológicas.

Los *“derechos”* de los liberales no son más que facultades de los poderosos, como vio bien Gustav Zagrebelsky en *El derecho dúctil*<sup>7</sup>. El individuo que puede apropiarse de las cosas por su esfuerzo tiene derecho y dispone de él de manera soberana y autónoma.

Desde adentro de la tradición de la economía política y del liberalismo surgió su némesis. Karl Marx sostiene, igual que John Locke, que el título

---

*causa* le plantea un problema peculiar, precisamente porque se aproxima a ella a la luz de un único principio, el de la autonomía de la voluntad. El enredo llega a ser cómico a los ojos de un jurista, debo confesar). Sin embargo, es verdad que en Kant esta tendencia liberal es luego corregida por cierta preocupación por la justicia que se manifiesta en su descripción del *“estado civil”*. Sigue siempre, con todo, dentro del horizonte de una concepción voluntarista del Estado, como la que se inicia con Guillermo de Ockham (cfr. KANT (1999), pp. 313 y ss. de la edición de Natorp). Por otra parte, Kant piensa que todos los hombres tienen el deber de adherirse al *“estado civil”* (diferente al estado de naturaleza o al *“despotismo”*). Estamos obligados a aceptar el *“pacto fundacional”* sin considerar el contenido ni condición material alguna. Los disidentes también están obligados, aunque el régimen sea tiránico desde el punto de vista de su contenido; los proletarios, aunque se los explote hasta que mueran de hambre. Esto en virtud de que lo exige una *“corrección”* (si no adherimos no podemos ser *“correctos”*), que Kant concibe como un fantasma ideal no fundado en inteligibles reales, y como si no dependiera de condiciones materiales de ninguna manera, como si en asuntos jurídico públicos no interesara la felicidad o el bienestar, y como si la justicia no tuviera que ver con los contenidos de los pactos o leyes (cfr. *ídem*, pp. 313-318, §§ 45-49). Desde luego, estas afirmaciones kantianas sorprenden al lector. Ellas constituyen, en efecto, una suerte de exhortación para que los hombres sean *“perfectos”* y se sometan fielmente al tipo ideal de Estado que Kant ha concebido. Pero él ha dicho que *“es una contradicción que me proponga como fin la perfección de otro”* (*ídem*, p. 386). Es fácil percibir que el idealismo trascendental de Kant puede preparar el camino al materialismo de Marx y a su *“Dictadura del proletariado”*, y que la única alternativa frente a este dilema es el realismo clásico.

<sup>6</sup> Cfr. RICARDO (1995) pp. 33 y ss., y 71 y ss. Adam Smith fue diferente en este punto.

<sup>7</sup> Cfr. ZAGREBELSKY (1997), Capítulo 4: *“Derechos de libertad y derechos de justicia”*.

natural de la propiedad es el trabajo. Pero, a diferencia de Locke, destaca Marx el valor de la cooperación en el proceso productivo y la condición de “*animal social*” que caracteriza al ser humano<sup>8</sup>. Observa entonces que puesto que el trabajo es colectivo, la propiedad también debería ser colectiva y no privada.

No debe pensarse que este ver al hombre como “*animal social*” signifique lo mismo que el aristotélico describir al hombre como “*animal político*”. Marx, igual que los liberales, piensa que lo político es artificial, más aún, ideológico. El Estado, la filosofía, la religión y, con ellos, la justicia misma, no son sino máscaras de interés de clase. Por ello, también según él, los políticos, los filósofos y los sacerdotes son meros parásitos o, peor aún, instrumentos de explotación al servicio de los capitalistas y empresarios. De aquí que proponga, como todos sabemos, que los proletarios tomen el poder con sus propias manos, colectivicen por la violencia revolucionaria los medios de producción.

Por supuesto, Marx es consciente de que la revolución no la llevan a cabo los trabajadores, sino su “*vanguardia*”, el Partido y la Liga Comunistas; y de que tras la revolución habrá poder estatal, “*filosofía*” y actividad de administración y control de la producción<sup>9</sup>. La diferencia residirá en que en el momento oportuno, cuando llegue la encarnación de la utopía, caerán las máscaras ideológicas y el poder perderá, así, su carácter político.

El choque contra lo que Marx considera “*ideología*” no perdona a los derechos individuales de la tradición liberal. Con razón apuntan Marx y Engels, por ejemplo, que en el contrato de trabajo el “*proletario*” no tiene la misma “*autonomía de la voluntad*” que el patrón, y que pretenderlo no puede ser sino una máscara ideológica oligárquica. Sin embargo, la negación marxista de toda justicia y derecho, el rechazo de los mismos como mera máscara ideológica no deja lugar sino para la lucha sin cuartel y sin canon racional entre ideologías rivales. O para la total destrucción del “*enemigo*” por parte de los comunistas y la sujeción a-jurídica de los pobladores que sobrevivan a la revolución a la voluntad del Partido o la Liga Comunistas.

<sup>8</sup> MARX y ENGELS (1906) pp. 315-316. Para una exposición detallada de las fuentes y de la interpretación aquí supuesta, *cfr.* CASANOVA (2010) pp. 415-459.

<sup>9</sup> *Cfr. Infra*, nota 18.

## II. TODO TÍTULO DE PROPIEDAD EXISTE EN EL CONTEXTO DE LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA

Es importante recordar que una consideración adecuada de la propiedad exige apartarse de las dos ideologías dominantes, liberal y marxista. En efecto, hay que percibir que la propiedad no es un “*poder*” que un individuo conquiste para sí mismo, sino una [cuasi] relación jurídica que tiene sentido solamente en el contexto de la república. Marx dice la verdad cuando apunta que la cooperación es necesaria para la producción y, añadamos, apropiación y goce de bienes. Pero él incurre en un engaño ideológico cuando afirma que esa cooperación es sólo “*social*”, no política. Sin el juez que administre justicia, sin el gobernante que garantice la paz, sin el clérigo y el filósofo que ilustren las almas, no puede haber orden social ni disfrute de bien alguno. La propiedad como auténtico derecho, así, se da en el contexto de una distribución justa de bienes comunes.

Toda sociedad posee reglas de distribución, pero, para que la sociedad pueda llamarse “*república*”, esas reglas deben guardar alguna proporción, deben responder a un “*derecho común*”<sup>10</sup>. No una igualdad absoluta, que incluso en su retórica demagógica Marx rechazó “no se pedirá ni se dará a todos lo mismo”, sino algún tipo de igualdad proporcional, de acuerdo con la común dignidad<sup>11</sup>, el trabajo, los méritos, la función que se desempeñe en la sociedad, ciertas reglas abstractas, etc. Teniendo en cuenta todos estos criterios, las diversas sociedades han atribuido una parte de los bienes a sus gobernantes, a sus filósofos y hombres de letras o de ciencias, y a sus clérigos. También las sociedades comunistas, con sus ideólogos, sus santuarios seculares, sus museos, etc.

La distribución en una república debería además dejar para el común disfrute importantes bienes públicos, que cada sociedad puede definir

---

<sup>10</sup> Sobre la justicia distributiva, *cfr.* ARISTÓTELES (1970) V 2-3. Sobre la necesidad del respeto (aun por las mayorías) de un “*Derecho común*” para que pueda existir una república, *cfr.* CICERÓN (1984) pp. 140 y 142.

<sup>11</sup> Esta común dignidad es lo que ha llevado a la doctrina católica a hablar del “*destino universal de los bienes* [materiales]”. Por supuesto, ese “*destino universal*” no niega la apropiación privada en el caso de bienes materiales. Ahora bien, en el caso de bienes intelectuales, nos encontramos ante un fenómeno enteramente distinto. El sistema de patentes y de derechos intelectuales necesita de una revisión profunda –por lo menos–, pues se ha convertido en una manera de monopolizar bienes que deberían ser públicos o alcanzar mayor difusión. Sobre este punto volveremos en el texto.

de modos diversos, pero que han de expresar y concretar la naturaleza comunitaria de la vida civil. El principal de esos bienes, y fundamento de todos los demás, es un derecho [común], que no hace acepción de personas, que no toma partido ni por los ricos ni por los pobres.

Además, la distribución debe entregar a los diversos ciudadanos, algunos bienes como "*proprios*", también bienes materiales y económicos. Obviamente, el modo concreto como esto se realice puede ser muy distinto en diversas sociedades. Revisemos primero, entonces, la justificación de la propiedad particular y, luego, la posible diversidad de regímenes de propiedad.

### **1. Justificación de la propiedad y la posesión privadas**

La justicia distributiva, al igual que todos los demás aspectos de la vida política, ha de considerarse dentro del contexto de la justicia general. Esto significa que la regla última que legitima un principio de distribución es el bien común político. Vamos a considerar este bien en su aspecto inmanente, como el recto orden de la sociedad política. Si estudiamos la justicia distributiva a la luz de ese recto orden, será fácil comprender por qué debe haber propiedad particular, como poder jurídico y no meramente fáctico. He aquí una serie de argumentos a favor de la propiedad privada o particular:

A) La polis no es una entidad sustantiva, como un animal, sino que su unidad es sólo unidad de orden, como la de un equipo de fútbol. Está constituida por una serie de instituciones menores, como la familia o las escuelas o las universidades o las empresas o los sindicatos, y por personas individuales. En el caso de la polis, el bien del todo no excluye el bien de las partes. En efecto, no puede decirse que una sociedad política sea perfecta o feliz, si las instituciones menores que allí existen o las personas que viven en ella son monstruosas o desgraciadas. El tipo de fin al que se ordena la polis, entonces, excluye que pueda haber una absorción del bien del individuo en el bien del todo, como en cambio puede ocurrir en el ejército. La victoria es un resultado distinto de la praxis, lo cual no ocurre con el fin de la actividad propia de la ética y política, que es la felicidad, es decir, la praxis perfecta misma<sup>12</sup>. Ahora bien, si toda la propiedad "*de los medios de producción*" fuera pública o social, la sociedad política ya no estaría integrada por un conjunto de instituciones menores, porque éstas quedarían disueltas, como vio bien Aristóteles<sup>13</sup>. En consecuencia, ninguna actividad humana puede llevarse a

<sup>12</sup> Cfr. ARISTÓTELES (1963) II 5, 1264b15-26.

<sup>13</sup> *Ídem*, *Política* II 1-5.

cabo sin bienes económicos. Pero si el poder de decisión sobre los bienes económicos pasara a la administración del Estado, entonces las instituciones menores perderían su consistencia. Difícilmente podrán madurar y ser felices las personas individuales en tal sociedad.

a) Este punto se conecta inmediatamente con el principio de subsidiaridad, como es obvio. La formulación liberal del mismo, como la de Hayek, sostiene que hay que evitar dar el control de la economía a un planeador central porque la multitud de los agentes económicos posee conocimientos y flexibilidad que no puede poseer el planeador central, de tal manera que la acción de esos agentes en el mercado es necesariamente más eficaz que la del planeador central. Además, la autoridad no debería interferir en las valoraciones de los agentes económicos descentralizados<sup>14</sup>. Pero yo no pretendo usar esta formulación liberal, sino la republicana. De acuerdo con esta última, una institución superior no debe hacer lo que puede hacer una inferior, y una institución no debe hacer lo que puede hacer una persona. Algunas de las razones que inspiran el principio en su versión republicana son muy diferentes a la justificación liberal-utilitarista que de él da Hayek. Veamos tres razones republicanas: (i) el bien común, la felicidad o actividad virtuosa de la polis se alcanza por medio de la felicidad o actividad virtuosa de los ciudadanos. Si éstos pierden la capacidad de actuar por sí mismos no pueden perfeccionarse y madurar. Ha de promoverse, por tanto, la iniciativa individual para alcanzar el bien común, lo cual implica también la promoción de las asociaciones menores entre los ciudadanos. En esta dirección van las críticas de Aristóteles a la *República* de Platón, y también la doctrina social de la Iglesia<sup>15</sup>; (ii) como observó Alexis de Tocqueville, si bien una sociedad subsidiaria da la impresión de ser más desordenada y, por ello, menos eficaz que una sociedad centralizada, es, en realidad y de ordinario, más eficaz. En efecto, la acción más fácilmente se adapta a las necesidades peculiares de los diversos ámbitos en que debe realizarse en una sociedad en la que se vive la subsidiaridad; (iii) además, una sociedad subsidiaria es mucho más segura, tanto respecto de la libertad como respecto de la integridad, que una sociedad centralizada. En la sociedad centralizada, una enfermedad del centro acaba con toda la vida del cuerpo social. La sociedad subsidiaria tiene muchos recursos para curar cualquier enfermedad del gobierno<sup>16</sup>. Aquí residía, en buena parte, la diferencia entre la Roma republicana y Cartago en

---

<sup>14</sup> Cfr., por ejemplo, HAYEK (1980) pp. 1-32.

<sup>15</sup> Cfr. Un resumen acerca del contenido y significación del principio de subsidiaridad y su conexión con el de solidaridad en: JUAN PABLO II (1997), Tercera Parte, Primera Sección, Capítulo 2, artículo 1, nn. 1878-1885.

<sup>16</sup> TOCQUEVILLE (1911) Tomo I, Parte I, capítulo V ("*Ideas generales sobre la administración en los Estados Unidos*"), pp. 106-119.



las primera y segunda guerras púnicas. Los cartagineses confiaban todo su poder a un número pequeño de caudillos personales, mientras los romanos eran capaces de levantar nuevos cónsules o dictadores, según la necesidad apremiara.

b) Por otra parte, y como se desprende de lo que hemos dicho, la felicidad o perfección de las personas no debe concebirse como un simple poder consumir bienes exteriores materiales. En *Brave New World, Un mundo feliz*, de Aldous Huxley, todos los habitantes del gran Estado mundial podían consumir todos los bienes materiales que quisieran, podían disfrutar de todos los placeres, podían evitar toda tensión, y, sin embargo, sabemos que se encontraban allí obstáculos radicales para una verdadera felicidad. ¿Cuáles son esos obstáculos?

(i) La abolición de la familia y, con ella, de todo amor de la persona en cuanto persona;

(ii) la desaparición de la virtud, sin la cual, nuevamente, todo amor verdadero se esfuma;

(iii) la casi total abolición de la verdad, que queda sustituida por consignas que condicionan y aun determinan la psicología de todos los miembros de la sociedad; y

(iv) como consecuencia de todo lo anterior, la reducción radical de la libertad de las personas, que se convierten en meras piezas del aparato social.

La felicidad o perfección de las personas está conectada, entonces, con el poder amar y ser amado, con poder conocer la verdad, con la virtud, con el uso responsable de la libertad. Al menos algunas virtudes importantes se hacen muy difíciles de vivir si todos los bienes son de propiedad colectiva o social. Así, por ejemplo, la liberalidad, la magnificencia y la hospitalidad son virtudes que requieren poder disponer de bienes propios. Incluso el ejercicio de la justicia como virtud requiere el poder disponer de al menos algunos bienes propios, por pequeños que sean. Piénsese en las manifestaciones de solidaridad que se suelen dar tras cataclismos naturales como los derrumbes de la costa central venezolana ocurridos en diciembre de 1999 o el terremoto de Chile en febrero de 2010. Fue conmovedor ver a muchos seres humanos renunciar voluntariamente a su tiempo o a sus bienes para ayudar al prójimo. Toda esta iniciativa, con el ejercicio de disposiciones virtuosas y el sublime placer que entrañan, sería abolida si no hubiera apropiación privada de los bienes. Del mismo modo, la vida familiar se dificultaría enormemente si no hubiera un espacio de intimidad bajo el amparo del Derecho frente a terceros privados y frente a las autoridades públicas, bien sea mediante la figura del

derecho de propiedad o mediante la figura del contrato de arrendamiento o mediante otras figuras de posesión privada legítima<sup>17</sup>.

B) El segundo argumento que quiero expresar aquí es una aplicación del anterior, para criticar un aspecto esencial de la principal fuerza ideológico-política que ahora propone la abolición de la propiedad privada. El marxismo denuncia a la “clase burguesa” y a todo el aparato estatal y cultural como si fueran una sociedad anónima para la explotación de los proletarios. Al hacerlo, crea una ficción. Sin embargo, una lectura atenta de los textos revela que después de la revolución marxista ha de instalarse una real y efectiva sociedad para la explotación de los trabajadores: el Partido o la Liga, que será el único propietario de los medios de producción, como expresamente se dice en el Manifiesto comunista, en *El Capital* y en la *Crítica al Programa de Gotha*<sup>18</sup>. Los problemas de los soviéticos no fueron resultado de una aplicación errónea de Marx, ni lo son los problemas de los cubanos o chinos. Constituyen, más bien, el resultado directo de una aplicación fiel del marxismo: los trabajadores de la sociedad marxista son esclavos estatales.

C) Es indudable que Aristóteles tenía razón cuando decía que la expresión “propiedad de todos” con que se califica a los bienes públicos es ambigua. Si significara “de cada uno”, entonces supondría un mayor cuidado sobre esos bienes, sean medios de producción o bienes de uso público. Pero no es eso lo que significa “de todos”. Cuando la propiedad se diluye entre tantos, también el cuidado se hace más y más tenue, y es probable que la negligencia lleve a la destrucción de esos bienes. A menos que se atribuya su cuidado, como en propiedad, a algunas personas en particular, servidores públicos<sup>19</sup>, en los que no se puede esperar que se convierta toda la masa del pueblo. Esta observación aristotélica no significa que el egoísmo sea más fuerte que el altruismo, como fue frecuente oír en 1989, sino que el amor propio es un impulso importante que ha de considerarse en la ética y la polí-

---

<sup>17</sup> En Venezuela, los marxistas desean establecer un régimen de posesión de los bienes inmobiliarios en el que el único propietario sea, en rigor, el líder del grupo dominante, mientras todos los demás posean una suerte de patente de habitabilidad que pueda ser revocada por el “gobierno”. Cfr. CASANOVA (2008) pp. 25-44.

<sup>18</sup> Cfr. MARX y ENGELS (1973) Tomo II, capítulo 6, n. 2, pp. 127-128; Tomo III, pp. 392-396; Marx y ENGELS (1972) pp. 112-113. En el *Manifiesto comunista* hay dos pasajes relevantes: el Estado perderá su carácter político, dice, después de la Dictadura del proletariado (pero no será abolido: [1932] p. 343), y el Estado se convertirá en una superintendencia de la producción (el segundo pasaje se da en el contexto de descripción de las metas del socialismo utópico-crítico, que Marx juzga correctas, aunque piense que son “utópicos” los medios pacíficos que ese socialismo propone: p. 353).

<sup>19</sup> Cfr. ARISTÓTELES (1963) II 3, 12615-9; 3, 1261b16-38.

tica. Como el mismo Aristóteles apuntó, no todo amor propio es reprochable, aunque el egoísmo sí lo sea<sup>20</sup>. Aun Cristo dijo, en una de las formulaciones del precepto de la caridad, “ama a tu prójimo como a ti mismo”. Los criterios de justicia distributiva han de tomar esto en consideración, y sorprende que una doctrina materialista como el marxismo finja no hacerlo.

D) La razón por la que el comunismo tiene tanta fuerza apelativa entre los jóvenes reside en que ellos están persuadidos de que promueve la solidaridad y evita las discordias, especialmente porque todos los males presentes se atribuyen a la propiedad privada y al mercado. La causa de esta persuasión reside en que los jóvenes no tienen experiencia o conocimiento de lo que pasaría si se aboliera la propiedad privada.

La discordia, la avaricia y la explotación de unos hombres por otros, no se debe a la propiedad privada o al mercado. Ni uno ni otra son agentes reales. Los agentes son los seres humanos, y la raíz de las injusticias que pueda haber en la sociedad se halla en el corazón de los hombres<sup>21</sup>. No hay duda de que los problemas políticos contemporáneos son sumamente difíciles de resolver. Pero, precisamente por eso, imaginarse que por un “cambio de sistema”, por una “revolución”, todos los problemas se hallarán como por arte de magia en vías de solución constituye o bien una candidez enternecedora aunque peligrosa, o bien una ideología rapaz, demagógica y totalitaria. La revolución no hace más que destruir las instituciones que dan forma a los diversos países de que se apodera, de modo que éstos quedan a merced de (α) grupos de cínicos y desvergonzados aventureros políticos con intenciones totalitarias, como los descritos por Dostoievsky en su *Demonios*, o de (β) poderes extranjeros, a menos que el nuevo régimen reaccione e intente reconstituir sus fuerzas políticas. El punto (α) es de la esencia de la revolución. Algo del punto (β) se ha dado en China, que ha llegado al extremo de establecer la política suicida de un solo hijo, que conviene a los Estados Unidos, y con la cooperación de Planned Parenthood. La Unión Soviética escapó a esta suerte porque, tras el fracaso de la invasión de Polonia y otros eventos semejantes, Lenin dio marcha atrás en el punto marxiano de la abolición de la familia y rompió con Alexandra Kollontai, llegando a afirmar: “la actual extendida hipertrofia de los asuntos sexuales no da alegría ni fuerza para la vida, sino que la resta. En la edad de la revolución, esto es malo, muy malo”<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> *Ídem*, II 5, 1263a41-b5.

<sup>21</sup> *Cfr.*, en sentido semejante, ARISTÓTELES (1963) *Política* II 5, 1262b15-42.

<sup>22</sup> PORTER (1980) p. 446. Lenin dice más: “*You must be aware of the famous theory, Lenin told Zetkin, ‘that in communist society the satisfaction of sexual desires, of love, will be as simple and as unimportant as drinking a glass of water. This glass of water theory has made our young people mad, quite mad. It has proved fatal to many young boys and girls.*”

La discordia, la explotación de unos hombres por otros, etc., se dan de un modo mucho más poderoso en una sociedad comunista en la que se ha abolido aun la noción de “justicia”, como si fuera un aspecto esencial de la ideología burguesa. El único bien al que puede aspirar el marxismo es un bien utilitario, de la misma naturaleza que inspira al Brave New World, precisamente porque es materialista<sup>23</sup>. Para aspirar al bien de una verdadera justicia y hermandad universal tendría que dejar de ser materialista, y tendría que respetar la justicia distributiva.

Sin embargo, el marxismo sostiene que la Revolución (así, con mayúscula) producirá una transfiguración de la realidad y provocará el advenimiento del “Hombre Nuevo”<sup>24</sup>. En este aspecto, el marxismo es heredero tanto de cierto mesianismo judaico post-cristiano, que es intra-terreno e intra-histórico de acuerdo con Hannah Arendt<sup>25</sup>, como del gnosticismo, que

---

*Its adherents maintain that it is Marxist. But it is completely un-Marxist. Of course, thirst must be satisfied. But will the normal man in normal circumstances lie down in the gutter and drink out of puddle, or out of a glass with a rim greasy from many lips? But the social aspect is most important of all. Drinking water is of course an individual affair. But in love two lives are concerned, and a third, a new life arises. It is that which gives it its social interest, which gives rise to a duty towards the community”. Cfr. JONES (2000), pp. 237-238.*

<sup>23</sup> Max Weber apunta agudamente en “*La política como vocación*” que el materialismo histórico tiene como consecuencia que los seguidores del líder revolucionario se muevan sobre todo por el resentimiento, la sed de vindicta y la esperanza de un botín. Cualquiera puede consultar una traducción fiel al inglés: “*Under the conditions of the modern class struggle, the internal premiums consist of the satisfying of hatred and the craving for revenge; above all, resentment and the need for pseudo-ethical self-righteousness: the opponents must be slandered and accused of heresy. The external rewards are adventure, victory, booty, power, and spoils. The leader and his success are completely dependent upon the functioning of his machine and hence not on his own motives. Therefore he also depends upon whether or not the premiums can be permanently granted to the following, that is, to the Red Guard, the informers, the agitators, whom he needs. What he actually attains under the conditions of his work is therefore not in his hand, but is prescribed to him by the following’s motives, which, if viewed ethically, are predominantly base. The following can be harnessed only so long as an honest belief in his person and his cause inspires at least part of the following, probably never on earth even the majority. This belief, even when subjectively sincere, is in a very great number of cases really no more than an ethical ‘legitimation of cravings for revenge, power, booty, and spoils. We shall not be deceived about this by verbiage; the materialist interpretation of history is no cab to be taken at will; it does not stop short of the promoters of revolutions’*”. WEBER (1946).

<sup>24</sup> Cfr., por ejemplo, GUEVARA (1975) pp. 91-116.

<sup>25</sup> Cfr. ARENDT (1994) pp. 446-447. Cfr., también, sobre el mesianismo judaico post-cristiano y su vivo contraste con el cristianismo, BENEDICTO XVI (2005), *Spe Salvi*, n° 4 y ss.

anhela la destrucción del mundo presente y algún modo de acceso, mediante facultades naturales, al “Mundo Superior”. Es decir, el marxismo es una suerte de “Fe”. En cuanto a la perspectiva que nos ocupa, se distingue hondamente del cristianismo en dos aspectos cruciales: (a) el cristianismo sabe que el Mesías ya ha venido y que éste ha anunciado un reino que “no es de este mundo”. Por lo mismo, (b) el cristianismo ortodoxo enseña que la gracia no destruye la naturaleza, que además el “hombre viejo” convive con el “nuevo” en una permanente lucha que tiene lugar dentro del corazón del hombre, y que, en consecuencia, no puede esperarse una Parousía del “Mundo Futuro” en la realidad histórica. El cristianismo rechaza la escatología revolucionaria como mera superstición o como una nueva máscara de la antigua magia. De aquí procede el odio de los marxistas contra el cristianismo<sup>26</sup>.

## 2. *Diversos regímenes justos*

Quiero cerrar mostrando que cuanto he dicho no es la defensa de un régimen particular, y mucho menos del estado actual de cosas. En el estado actual de cosas, la “propiedad” privada se ha extendido a realidades a las que, sin duda, no debería haberse extendido, al menos no del modo presente. Los bienes del espíritu, las invenciones del arte o de la técnica, deberían ser de disposición pública en su raíz, es decir, como invenciones, no como “productos acabados”, inmediatamente o un tiempo muy breve después de ocurridas. Esta difusividad de los bienes del espíritu es importante precisamente para que se dé la subsidiaridad que justifica la propiedad privada de los bienes materiales, una posibilidad de maduración independiente de todos los hombres, en lugar del monopolio que actualmente se nos quiere imponer<sup>27</sup>.

Por otra parte, los regímenes de propiedad conformes a la justicia distributiva y al principio de subsidiaridad podrían ser muy variados. Así, por ejemplo, en Hispanoamérica se cristalizó en el siglo XVI y estuvo vigente durante siglos un sistema pluralista de propiedad. Los indios conquistados y agrupados en sus poblaciones o en otras poblaciones, fundadas o bien por misioneros o bien por el clero secular (los Pueblos de Doctrina), gozaron en casi toda América de un régimen de propiedad y de distribución de los impuestos inspirado en el incaico, ya que ellos poseían tierras comunales (privadas de la comunidad) por una extensión de una legua a los cuatro vientos

<sup>26</sup> Cfr., en sentido semejante, BENEDICTO XVI (2007), *Spe Salvi*, nn. 20-27 y 44; y *Deus caritas est*, nn. 27, 31b, y 36-37.

<sup>27</sup> No pocas veces, por cierto, grandes grupos económicos norteamericanos han registrado invenciones realizadas en países pobres y han monopolizado luego su uso, mediante el empleo de un “Derecho” que no es sino fuerza, esgrimido aun contra los propios inventores.

contados desde los límites de su pueblo, al tiempo que poseían propiedad privada (individual y familiar) de sus viviendas y utensilios. Además, podían adquirir propiedad privada (individual o familiar) sobre la tierra más allá de la legua común. Como ustedes deberían saber, este régimen se abolió en el siglo XIX en toda la América española, hasta donde llega mi conocimiento, por influencia de los liberales, inspirados en Locke y otros “*ilustrados*”<sup>28</sup>. De acuerdo con los liberales, la propiedad comunal era contraria a la dignidad humana, o al menos así argüían ellos, aunque probablemente de un modo ideológico en el sentido marxista de la palabra. Es decir, la preocupación liberal por los “*derechos humanos*” no era más que un pretexto para dividir las comunidades y eliminar las protecciones que el Derecho indiano había establecido en favor de los comuneros, con el fin de, acto seguido, adquirir por malas artes las tierras de los flamantes propietarios y de esa manera dar inicio al latifundio o agravarlo notablemente.

Hay muchos modos de vivir la justicia distributiva y de repartir los bienes comunes conforme a ella. Siempre se pueden mejorar los regímenes existentes, además. Pero el camino para una verdadera mejora no es el de la revolución. Como ya se ha apuntado, la revolución no trae sino ruina, desbarajuste y desolación, para satisfacer la voluntad de poder de pequeñas élites sin escrúpulos. Élite que son enemigas de la humanidad y que visten ropajes demagógicos. Quien quiera una verdadera mejora debería en primer lugar promover acciones concretas o reformas político-jurídicas que guarden siempre el sentido republicano clásico, el equilibrio que no favorece partidos oligárquicos o demagógicos, la seguridad jurídica en la medida de lo posible, y la paz. Cosas todas que, como las reformas del régimen laboral de Lord Ashley, los marxistas tildan de antieconómicas<sup>29</sup> o de sucedáneos que intentan retardar la abolición de la propiedad, la revolución<sup>30</sup>.

Más profundamente, quien desee una verdadera mejora debe darse cuenta de que es del corazón del hombre de donde salen todas las injusticias y desamores, y que no hay modo de conseguir el bien político si no es apelando a los corazones. Entre otras cosas, porque la virtud es un aspecto esencial del bien político. Quien quiera una mejora profunda habrá de seguir el camino largo y tortuoso que siguió el cristianismo en los primeros siglos, que no llamó a un levantamiento de los esclavos, por ejemplo. Al contrario, llamó a la sujeción amorosa de los esclavos, de un lado, y al trato amoroso

<sup>28</sup> Cfr. MARTÍ (1998) Tomo I, pp. 4, 5-6, 357, 115, 272, 299, 357, 364 y 365; Tomo II, pp. 25, 59, etc. Cfr., también BRICEÑO-IRAGORRY (1989) pp. 94-96; y BELAÚNDE (1963) pp. 116-117 y 218-223.

<sup>29</sup> Cfr. MARX y ENGELS (1938) pp. 26-27.

<sup>30</sup> Cfr. BENEDICTO XVI (2005), n. 31b, por ejemplo.

hacia los esclavos por parte de sus amos, de otro<sup>31</sup>. Poco a poco se formó así la única civilización donde la esclavitud ha estado verdaderamente abolida<sup>32</sup>: la cristiandad latina. O tendrá que seguir el camino largo y tortuoso que siguió Sócrates, quien, en lugar de llamar a un levantamiento armado contra las ciudades existentes, se sometió a la pena de muerte, a la que había sido condenado injustamente, para dar a los jóvenes un ejemplo de hombre que amó la justicia más que los bienes exteriores, más que la propia vida.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

ARENDDT, Hannah (1994): *The Origins of Totalitarianism* (Nueva York, Harcourt, Inc.) 527 pp.

ARISTÓTELES (1963): *Política* (Oxford, Oxford University Press) 282 pp.

\_\_\_\_\_ (1970): *Ethica Nicomachea* (Oxford, Oxford University Press) 264 pp.

BELAÚNDE, Víctor Andrés (1963): *Meditaciones peruanas* (Lima, Talleres Gráficos P. L. Villanueva) 267 pp.

BENEDICTO XVI (2005): “*Deus caritas est.*”. Disponible en: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_sp.html)>, fecha de consulta: 28 de agosto de 2014.

\_\_\_\_\_ (2007): “*Spe salvi.*”. Disponible en: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20071130\\_spe-salvi\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi_sp.html)>, fecha de consulta: 28 de agosto de 2014.

BRICEÑO-IRAGORRY, Mario (1989): *Tapices de historia patria*. En: BRICEÑO-IRAGORRY, Mario: *Obras completas* (Caracas, Ediciones del Congreso de la República), Tomo 4, pp. 3-211.

CASANOVA, Carlos (2008): “Derecho natural, Marx y la propiedad en Venezuela”, *Dikaioyne* (nº 20) pp. 25-44.

\_\_\_\_\_ (2010): “Karl Marx, la plusvalía, la dimensión del don y la justicia distributiva”, CARLOS A. CASANOVA (Editor), *El amor a la verdad, toda verdad y en todas las cosas. Ensayos en honor a Josef Seifert, a sus 65 años* (Santiago, Ediciones UC, S. A) pp. 415-459.

<sup>31</sup> Cfr., por ejemplo, Epístola de San Pablo a Filemón, 8-22; Colosenses 3, 22-25; Efesios 6, 5-9; 1 Pet, 2, 18-25. En sentido semejante, cfr. Benedicto XVI, *Spe Salvi*, nn. 3-5

<sup>32</sup> Cfr. Jean Gimpel (1981) pp. 16 y 64.

CICERÓN (1984): *Sobre la república* (Madrid, Biblioteca Clásica Gredos) 193 pp.

DUNN, John (1990): "What Is Living and What Is Dead in John Locke", *Interpreting Political Responsibility* (Cambridge, Cambridge University Press), pp. 9-25.

FLIKSCHUH, Katrin (2008): "Reason, Right and Revolution: Kant and Locke", *Philosophy and Public Affairs* (nº 36/4) pp. 375-404.

GIMPEL, Jean (1981): *La revolución industrial en la Edad Media* (Madrid, Taurus) 207 pp.

GUEVARA, Ernesto (1975): *El socialismo y el hombre en Cuba* (Barcelona, Editorial Anagrama) 151 pp.

HAYEK, Friedrich (1980): "Individualism: True and False", *Individualism and Economic Order* (Chicago, The University of Chicago Press) pp. 1-32.

HETHERINGTON, Norris S. (1983): "Isaac Newton's Influence on Adam Smith's Natural Laws in Economics", *Journal of the History of Ideas* (Vol. 44, nº 3, Jul. - Sep.) pp. 497-505.

JONES, Michael (2000): *Libido Dominandi: Sexual Liberation and Political Control* (South Bend, Saint Augustine Press) 662 pp.

JUAN PABLO II (1997): *Catecismo de la Iglesia Católica*. Disponible en: <[http://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/index\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html)>, fecha de consulta: 20 de octubre de 2014.

KANT, Immanuel (1999): *Metafísica de las costumbres* (Edic. Adela Cortina, Madrid, Tecnos) 374 pp.

LOCKE, John (1689): "Second Treatise of Government" (Londres, Hollis), disponible en: <<http://oll.libertyfund.org/titles/222>>, fecha de consulta: 9 de septiembre de 2014.

\_\_\_\_\_, (1980): *Ensayos sobre el entendimiento humano* (Madrid, Editora Nacional), 2 tomos, 1080 pp.

\_\_\_\_\_, *Essays Concerning Human Understanding*. Disponible en: <<http://www.gutenberg.org/ebooks/10615>> y <<http://www.gutenberg.org/ebooks/10616>>, fecha de consulta: 16 de agosto de 2013.

MARTÍ, Mariano (1998): *Documentos relativos a la visita Pastoral de la Diócesis de Caracas (1771-1784)* (Caracas, Academia Nacional de la Historia,



- Fuentes para la Historia Colonial) Tomo I (*Libro personal*), 639 pp. y Tomo II, 732 pp.
- MARX, Karl y ENGELS, Federico (1906): *Capital. A Critical Analysis of Capitalist Production* (Londres, Swan Sonnenschein and Company) 816 pp.
- \_\_\_\_\_ (1932): "Communist Manifesto", *Capital, The Communist Manifesto and Other Writings* (Nueva York, The Modern Library), pp. 320-367.
- \_\_\_\_\_ (1938): *La sagrada familia* (Buenos Aires, Editorial Claridad) 314 pp.
- \_\_\_\_\_ (1972): *Crítica al Programa de Gotha*. En: MARX, Karl y ENGELS, Federico, *Manifiesto del Partido Comunista, Crítica del Programa de Gotha* (México, Ediciones Roca).
- \_\_\_\_\_ (1973): *El Capital* (Buenos Aires, Editorial Cartago) Tomo II, 495 pp. Tomo III, 894 pp.
- \_\_\_\_\_ (2005): *El Capital* (México, Siglo XXI Editores) Tomo I, 963 pp. Disponible en: <<http://pendientedemigracion.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/capital1/>>, fecha de consulta: 13 de agosto de 2013.
- PLATÓN (1967): *Leges. En Platonis Opera* (Oxford, Oxford University Press) Tomo V, pp. 624-969.
- \_\_\_\_\_ (1972): *Respublica. En Platonis Opera* (Oxford, Oxford University Press), Tomo IV, pp. 327-621.
- PORTER, Cathy (1980): *Alexandra Kollontai. The Lonely Struggle of the Woman Who Defied Lenin* (Nueva York, Dial Press).
- RICARDO, David (1955): *The Principles of Political Economy and Taxation* (Londres, Everyman's Library) 300 pp.
- SMITH, Adam (1984): *Theory of Moral Sentiments* (Editores D. D. Raphael y A. L. Macfie, Indianapolis, Liberty Fund) 412 pp.
- STRAUSS, Leo (1953): *Natural Right and History* (Chicago, The University of Chicago Press) 388 pp.
- TOCQUEVILLE, Alexis De (1911): *La democracia en América* (traducc. de Carlos Cerrillo Escobar, Madrid, Daniel Jorro, Editor), Tomo I, 603 pp.
- The Greek New Testament* (Londres, United Bible Societies) 1177 pp.

WEBER, Max (1946): *Politics as a Vocation, Essays in Sociology* (Traducc. y edic. H.H. Gerth y C. Wright Mills, Nueva York, Oxford University Press), pp. 77-128, disponible en: <<https://www.d.umn.edu/~bmork/2111/readings/weberpoliticsasavocation.htm>>, fecha de consulta: 13 de agosto de 2013.

ZAGREBELSKY, Gustav (1997): *El derecho dúctil* (Valladolid, Editorial Trotta) 156 pp.