

¿ES LA PROPIEDAD UN ROBO?

LAS IDEAS SOBRE LA PROPIEDAD PRIVADA EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

La frase de Proudhon que encabeza estas notas tiene al menos el mérito de presentar el meollo de la cuestión social de una manera chillona y provocativa: no es de extrañar que haya sido bandera de polémicas y debates en los que, desgraciadamente, muchas veces el apasionamiento ha estado por encima de la información o de la reflexión. En particular no se hicieron esperar quienes afirmaran que la frase proudhoniana no hacía más que repetir lo que era doctrina común entre los doctores del primitivo cristianismo: para suscitar con ello otros que dijeran que el radicalismo proudhoniano es totalmente ajeno al verdadero sentir de la primitiva iglesia. En realidad a nosotros esta polémica no nos interesa más que como pretexto y encabezamiento de una presentación sumaria de lo que parecen las líneas de pensamiento más fundamentales en el cristianismo de los primeros siglos acerca del concepto de propiedad. Evidentemente, no tenemos la pretensión de ser exhaustivos en un tema amplísimo que, por otra parte, ha sido objeto de copiosos estudios monográficos. Nos daríamos por satisfechos si lográramos dar algunos elementos válidos de juicio que puedan orientar al lector no especializado (1).

(1) Como obras más asequibles, en las que el lector hallará las referencias bibliográficas más fundamentales, señalamos: R. SIERRA, *Doctrina Social y Económica de los Padres de la Iglesia*, Madrid, 1967; P. CHRISTOPHE, *Les Devoirs moraux des ri-*

LOS ANTECEDENTES JUDEOCRISTIANOS

Empezaremos considerando algunos textos de la *Didaché* o "Doctrina de los Apóstoles" y de la llamada *Carta de Bernabé*, documentos que, como es sabido, forman parte del conjunto conocido bajo la denominación común de "Padres Apostólicos". Hoy día estos documentos suelen considerarse como expresión de la teología del judeocristianismo, es decir de aquella forma más primitiva de la fe cristiana que se expresaba en categorías y modos de pensar propios del judaísmo, previamente a la asimilación cristiana de elementos helénicos (2).

En la *Didaché*, entre una serie de normas de conducta para la comunidad cristiana, encontramos lo siguiente:

No rechazarás al necesitado, sino que comunicarás en todo con tu hermano, y de nada dirás que es tuyo propio. Pues si os comunicáis en los bienes inmortales ¿cuánto más en los mortales? (4,8).

En la llamada *Carta de Bernabé*, que se considera escrita entre los años 130 y 140, hallamos casi literalmente el mismo precepto:

ches. L'usage du droit de propriété dans l'Écriture et la tradition patristique, Paris, 1964: A. HAMMAN, *Riches et pauvres dans l'Église ancienne*, Paris, 1962. Entre las monografías que pueden considerarse clásicas en la materia habría que señalar: I. SEIPEL, *Die wirtschaftlichen Lehren der Kirchenväter*, Viena, 1907: E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tubinga, 1922, reimpresión, Aalen, 1965: R. POHLMANN, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der Antiken Welt*, 2 vols. Munich, 1925: G. WALTER, *Les origines du communisme, judaïques, grecques, chrétiens, latines*, Paris 1931: S. GIET, *La Doctrine de l'appropriation des biens chez quelques-uns des Pères*, Rech. Sc. Rel. 35 (1948): M. HENGEL, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristliche Sozialgeschichte*, Stuttgart, 1973.

(2) Entre la abundante literatura sobre el judeocristianismo señalemos: H.J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubinga, 1949: ID. *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, Tubinga, 1956: L. GOPPELT, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Gütersloh, 1954: J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai, 1958: G. DIX, *Jew and Greek*, Londres, 1967: M. SIMON, *Verus Israël*, Paris, 1964: M. HENZEL, *Judaism and Hellenism*, Philadelphia, 1974. En particular, sobre el carácter judeocristiano de los documentos a que nos referimos cf. J. P. AUDET, *La Didaché: Instructions des Apôtres*, Paris, 1958 (Études Bibliques): P. PRIGENT—R. A. KRAFT, *Épître de Barnabé*, Paris 1971 (Sources chrétiennes, 172): J. DANIELOU, o.c. pp. 38, 43, etc.: L. W. BARNARD, *Studies on the Apostolic Fathers and their Background*, New York, 1966, pp. 87ss.

Comunicarás en todas las cosas con tu prójimo, y no dirás que las cosas son tuyas propias, pues si en lo imperecedero sois partícipes, ¿cuanto más en lo imperecedero? (19,8).

Como es sabido, la semejanza entre ambos documentos no se reduce a los pasajes aquí citados, sino que alcanza a un amplio conjunto de normas éticas que constituyen secciones paralelas de los mismos (Did. 1-5; Epist Barn. 18-20). El problema literario que plantea esta semejanza ha sido objeto de numerosos estudios, de los que resumiremos aquí las conclusiones más generalmente aceptadas (3). Tanto en la *Didaché* como en la *Carta de Bernabé* la sección referente a las normas de conducta reviste la forma llamada de los "Dos Caminos", es decir, de exhortación a seguir el camino del bien, cuyas características se explicitan, y a apartarse del camino del mal, igualmente explicitado. La semejanza no sólo de estructura, sino aun de contenido y de detalle, entre las dos versiones hizo suponer que había entre ellas alguna forma de dependencia, ya fuera ésta de uno de los documentos con respecto al otro, ya de ambos con respecto a un tercer modelo común. Durante mucho tiempo, un buen número de estudiosos, sobre todo anglosajones, defendieron la prioridad del texto de Bernabé, que, según ellos, presentaría características más primitivas y habría servido de modelo al redactor de la *Didaché*, que presentaría un texto más ordenado y elaborado. Varias consideraciones han llevado paulatinamente a hacer prevalecer la opinión de que la relación entre ambos textos puede no ser tan sencilla. Por una parte, Schlecht halló y publicó un manuscrito latino llamado *Doctrina XII Apostolorum*: originariamente se pensó que no era más que una traducción algo libre de la *Didaché*, pero luego se ha comprobado que es más bien una versión latina de un tratado de los "Dos Caminos", con rasgos más arcaicos que los de la misma *Didaché*, que bien pudo haber sido el modelo a la vez de ésta y de Bernabé (4).

Por otra parte, el llamado *Manual de Disciplina* hallado entre los documentos de la comunidad de Qumram, en el Mar Muerto, habla de dos Espíritus —de la luz y de las tinieblas— y de "dos caminos" correspondientes: por lo que muchos concluyeron que el tema moral de los "Dos Caminos" era ya patrimonio de aquella secta precristiana, pasando del judaísmo al cristianismo, y en concreto a la *Didaché* y a Bernabé. Esta conclusión parece aceptable en su forma más genérica, es decir, en cuanto que afirma la

(3) Para los problemas literarios relativos a los paralelos entre La *Didaché* y Bernabé cf. AUDET, o.c. 122ss. PRIGENT-KRAFT, o.c. 12ss. BARNARD, o.c. 87ss.

(4) SCHLECHT, *Doctrina XII Apostolorum*, Friburgo de Brisgovia, 1901.

existencia en el judaísmo de elementos que pueden considerarse como antecedentes del tema de los "Dos Caminos", al que luego se incorporaría el tema de la comunicación de bienes. Pero una dependencia o relación directa entre los textos de Qumram y estos textos del cristianismo primitivo no puede simplemente darse por supuesta, ni mucho menos probarse. En realidad, el tratado de los Dos Espíritus de Qumram (IQS 3, 13ss) y el de las Dos Vías de Didaché-Bernabé tienen caracteres muy distintos. El primero es una instrucción de carácter más bien teórico y gnóstico:

Para el Maestro, a fin de que explique a todos los hijos de la luz la distinta naturaleza de los hombres, todas sus clases de espíritus que poseen, junto con sus características distintivas...

Se presupone un dualismo ontológico:

En manos del príncipe de la luz está el poder sobre todos los hijos de la justicia... y en manos del ángel de las tinieblas está todo el poder sobre los hijos de perversión...

Por el contrario, en el tratado cristiano de los "Dos caminos" no se trata de dar una *explicación ontológica* acerca del bien y del mal, sino de una *exhortación moral* a seguir el camino del bien y evitar el del mal, cuyas respectivas características se describen. Si en la descripción de tales características hay curiosas coincidencias entre el documento judío y el cristiano, la intención y el tono son totalmente distintos. Los textos de Qumram sólo permiten afirmar que el tema de los "Dos Caminos" pudo desarrollarse a partir del dualismo ontológico que en ellos se refleja, pero no proporcionan base suficiente para afirmar una dependencia directa o indirecta.

Por lo que se refiere al precepto de la comunicación de bienes con el prójimo tal como se halla en la exhortación cristiana de los "Dos Caminos", se ha pretendido también que podría tener su origen en las doctrinas de la comunidad de Qumram. Ciertamente esta comunidad practicaba una estricta comunidad de bienes: su *Manual de Disciplina* da instrucciones precisas sobre la forma como los novicios "presentarán su fortuna o sus bienes —o su sueldo— a manos del intendente de la comunidad" (IQS, 6, 19-20). Se encarece que "todos los voluntarios, resueltos a practicar su verdad, aportarán a la comunidad de Dios toda su inteligencia, todas sus fuerzas y todos sus bienes" (IQS, 1, 11-12). En consecuencia, si se hallare entre ellos un hombre que mienta en materia de bienes, haciéndolo conscientemente, será alejado de los ritos de la purificación de la comunidad durante un año y será privado de la cuarta parte de su ración como castigo" (IQS 6,

25). La aproximación de este último pasaje al episodio de Ananías y Safira (Act 5, 1-11) es tan atractiva, que muchos se han apresurado a afirmar que es en la comunidad de Qumram donde hay que hallar el modelo inmediato de la comunidad de bienes de la primitiva Iglesia, así como el origen del precepto de comunicación de bienes que hallamos en la *Didaché* y en *Bernabé*.

Sin embargo, como ha notado H. Braun (5), no pueden sacarse conclusiones a la ligera a partir de semejanzas accidentales. La comunidad de Qumram era una comunidad cerrada, totalizante y exclusiva, cuyo modelo sociológico podría ser entre nosotros el monacato o la vida religiosa. En un modelo sociológico de este tipo, en el que la comunidad determina totalmente todos los aspectos, aun los materiales y meramente biológicos, de la vida de sus miembros, la posesión de todos los bienes en común y la cesión de cualquier forma de propiedad privada tiende a ser un elemento esencial a la misma forma de vida que se pretende: se trata de un despojamiento ascético, como medio por el que el individuo se abandona totalmente a aquella forma de vida comunitaria de la que espera la salvación (6).

Por el contrario, la comunicación de bienes en el N.T. y en la Iglesia primitiva parece tener un origen distinto: su finalidad no es directa y propiamente ascética, sino verdaderamente social. No se trata de un medio encaminado ante todo a la propia perfección del sujeto, sino de un medio de subvenir a las necesidades de los indigentes, a los que se considera como hermanos en virtud de los postulados de una fe religiosa. Por esto la renuncia a los bienes es en Qumram una exigencia y *conditio sine qua non* previa al ingreso definitivo en la comunidad (como en nuestras órdenes religiosas): mientras que en la primitiva comunidad cristiana tal renuncia era algo libre (cf. Act 5,4), como consecuencia de la fe que uno había adoptado. Es de notar, además, que en Qumram para nada se hace mención de los pobres y necesitados: lo que busca el seguidor de Qumram no es el bien de los pobres, sino su propia perfección. Este sentido ascético y hasta puritano de la renuncia de los bienes en Qumram queda patente en las disposiciones del *Manual de Disciplina*, tendentes a impedir que los bienes de los santos se contaminen por contacto con los de los impuros:

Solo los hijos de Aarón tendrán autoridad en cosas de derecho y de fortuna: según su parecer se decidirán las disposiciones que conciernen a los hombres de la comunidad y a la fortuna de los

(5) cf. H. BRAUN, *Qumram und das Neue Testament*, Tübinga, 1966, II, 209-210.

(6) Sobre el puritanismo exclusivista de Qumram y sus curiosos paralelismos con Bernabé, cf. BARNARD, o.c., 89ss.

hombres santos que andan por la perfección. Su fortuna no ha de mezclarse con la de los hombres disipados que no han purificado su conducta separándose de la perversidad y caminando en un modo de vida perfecto... (IQS, 9, 7).

Por el contrario, la comunidad de bienes que atestiguan los documentos del cristianismo primitivo no procede de móviles puritanos, ni mira primariamente a la propia perfección del que cede sus bienes, sino que procede del sentido de una exigencia de igualdad en la participación de los dones que últimamente proceden de Dios, Padre común de todos por igual.

Pensamos que el texto mismo de los testimonios que poseemos de los "Dos Caminos" ofrece indicios que permiten barruntar el proceso por el que surgió y se desarrolló, primero en ambientes judíos y luego en la comunidad cristiana, la idea de la comunicación de bienes. En efecto, tres son los elementos esenciales del precepto de comunicación tal como lo leemos en los textos que poseemos: 1) el precepto propiamente tal: "Comunicarás todas las cosas con tu hermano" (Didaché, Const. Apost.) o "con tu prójimo" (Bernabé). 2) la motivación: "porque si comunicáis en los bienes imperecederos, cuanto más en los perecederos". 3) Una consecuencia: "no dirás que nada sea tuyo propio. Es sobre todo en la motivación donde hemos de buscar la luz sobre el origen y sentido primario del precepto de comunicación de bienes. Efectivamente, esta motivación presupone que el precepto se dirige a quienes participan ya de determinados bienes espirituales o imperecederos. Por tanto, el precepto surge en algún tipo de comunidad religiosa que tiene plena conciencia de sí y quiere extender al máximo los lazos de comunión *entre sus miembros*, y no precisamente para con los necesitados o para con los hombres en general. Tal pudo haber sido la comunidad de Qumram, u otros grupos comunitarios semejantes que se daban en el judaísmo tardío. La consecuencia es que *entre los miembros de la comunidad* nadie ha de decir que algo sea suyo propio: los miembros lo participan absolutamente todo en común. El precepto responde a lo que es de esperar en una comunidad de tipo total y omnideterminante de la vida de sus miembros.

Al ser adoptado —y adaptado— en la comunidad cristiana, el sentido de la comunicación de bienes hubo de ser modificado. Es posible que en sus tiempos primeros, cuando la comunidad cristiana estaba todavía casi reducida a los que habían sido los seguidores más íntimos de Jesús, ésta tendiera a estructurarse como comunidad totalizante, con estricta comunicación de todo. Al fin y al cabo, éste había sido el tipo de comunidad que los Apóstoles habían practicado ya en vida del Maestro. Pero cuando fue creciendo el número de creyentes, la comunidad de fe no pudo ya extenderse

a una verdadera comunidad total de vida: y con todo, el ideal y exigencia de comunicación en todo, aun en lo material, continuaba dejándose sentir con fuerza. Entonces es cuando pasa, de ser constitutivo de la forma esencial de vida de un grupo, a ser precepto ético generalizante. Con ello se amplía su objeto, pero disminuye su fuerza vinculante. Las mismas variantes del texto, aparentemente insignificantes, pueden ser indicios de esta evolución: la *Didaché* habla de comunicar "con el hermano", y por tal había que entender, sin duda, originariamente el miembro de la propia secta o grupo religioso (7). En cambio, *Bernabé* habla ya de comunicar con el "prójimo". y aunque en la mente del autor, que tiene una conciencia de élite un tanto puritana (8), este término no haya quizás perdido todavía del todo el sentido exclusivista de "prójimo", es evidente que quedaba abierto a la ampliación universalizadora que supone el Evangelio en pasajes como, por ejemplo, la llamada parábola del buen samaritano (Lc 10, 25-37). De esta suerte, podía decirse que, al contacto con la tradición de la enseñanza de Jesús, lo que había sido principio de mera regulación interna de un grupo religioso, se convierte en principio ético de valor universal. La *Didaché* la formula ya como tal, empezando simplemente con la prescripción "No rechazarás al necesitado", cosa que rebasa con mucho la primitiva regla de comunicarlo todo con los miembros de la propia comunidad.

Así pues, el principio de que la comunicación en lo espiritual comporta la exigencia de comunicación en lo temporal, debió de entrar en el cristianismo a partir de la doctrina de los grupos religiosos del judaísmo tardío. En el Nuevo Testamento hay claros ecos de aquel principio. Al hablar de la colecta que se hacía entre los gentiles para ayudar a los cristianos de Jerusalén, Pablo (Rm 15, 27) da como motivación: "Si los gentiles han tenido comunión —*kiononeo*— con ellos en las cosas espirituales, deben también ayudarlos en las cosas materiales"... En 1 Cor 8,11, Pablo se aplica el principio a sí mismo: "Si nosotros hemos sembrado en vosotros lo espiritual, no será ningún abuso que cosechemos de vosotros en lo carnal" (9).

(7) Especula eruditamente sobre quién sea "hermano" en el contexto, AUDET, o.c. 334-335.

(8) Relaciona el elitismo de Bernabé con el de Qumran, BARNARD, o.c. 89ss.

(9) La epístola pseudo-clementina a Santiago, 9,3, recomendará compartirlo todo con los hermanos según Dios "sabiendo que por entregar los bienes temporales recibiréis los bienes eternos". Aquí la motivación a comunicar se basa, no en la conciencia de participar ya en unos mismos bienes espirituales, sino en la promesa de recompensa futura: el tema ha sido un tanto modificado.

“Comunicar”, es decir “tener como común” parece ser la expresión que el judeocristianismo adopta para expresar el uso social de los bienes, que se considera exigido por la participación en una misma fe. En Rm 12,13 se nos dice que hay que estar dispuestos a la comunicación en las necesidades de los “santos”. En Gal 6,6 se dice al que catequiza que “comunique” al catecúmeno “toda clase de bienes”: aunque a primera vista parecería que se trata de la comunicación espiritual propia de la catequesis, no puede excluirse que haya aquí una alusión a la exigencia de que el que comunica bienes espirituales haya de comunicar también los bienes materiales. Cuando Pablo quiere decir a los de Filipos que de nadie aceptó dinero sino de ellos (ponderando así la gran confianza que les tenía), les dice que “ninguna otra Iglesia tuvo comunicación conmigo como don que yo aceptara” (fil 4,15). La carta a los Hebreos (13,16) recomienda a los cristianos que no se olviden de hacer el bien y de practicar la comunicación —*koinonía*—, pues estos son los sacrificios agradables a Dios (10). Es sabido cómo el autor de los Hechos de los Apóstoles expresa la comunicación de bienes en la primitiva comunidad: “Todos los que creían tenían un mismo sentir y lo poseían todo en común” (Act 2,44). Más aún, adopta la misma expresión que hallamos en el tratado de los Dos Caminos, cuando dice que “ninguno decía que nada de lo que tenía era suyo” (Act 4,32: cf. *Didaché* 4,8: Barn 19,8). Parece que puede afirmarse que la comunicación de bienes de que se habla en los Hechos representa el estado de transición entre la comunidad primitiva —estructurada bajo el modelo de “comunidad total”— y la comunidad ampliada que ya no podía ser comunidad total de vida, pero que reconoce la comunicación de bienes con los necesitados como exigencia ético-religiosa, expresándola con formas más propias de la comunidad total.

Todavía hay otro tema conexo, que consideraremos brevemente. La versión latina de la *Doctrina XII Apostolorum* refuerza el precepto de comunicación con una razón: “Porque el Señor quiere dar a todos de sus bienes”. Esta razón no se halla en el precepto de los Dos Caminos, tal como lo leemos en la *Didaché* o en Bernabé. Pero la *Didaché* lo recoge en otro contexto, en la forma siguiente: “A todo el que te pida, dale, y no lo despidas: porque el Padre quiere que a todos se dé de sus propios dones” (1,5). Más adelante veremos la importancia que este precepto y su motivación tienen en el pensamiento social de los Padres. Por ahora hagamos notar que el

(10) AUDET, o.c. 330, cree poder descubrir una serie de afinidades entre esta parte de la Carta a los Hebreos y la instrucción de los “Dos Caminos”.

precepto y su motivación en esta forma no tienen su origen, como el que hemos considerado anteriormente, en la comunicación de bienes dentro de una comunidad totalizante y motivada por preocupaciones de autoperfección, sino que más bien ha de considerarse dentro del ámbito de la recomendación de la limosna y de la acogida al necesitado, temas presentes en toda la tradición veterotestamentaria y particularmente en la sapiencial. Véase, por ejemplo Sir 4, 3-5: Prov 3, 27-28 y, particularmente, las instrucciones de Tobit a su hijo:

Haz limosna con tus bienes: y al hacerlo, que tu ojo no lo haga de mala gana. No vuelvas la cara ante ningún pobre, y Dios no apartará de ti su cara. Regula tu limosna de acuerdo con la abundancia de tus bienes. Si tienes poco, da conforme a ese poco: pero nunca te muestres remiso en dar limosna, porque la limosna libra de la muerte e impide caer en las tinieblas (Tob 4,7-11).

Así, el principio de que Dios quiere que se dé a todos de sus bienes viene a corroborar el precepto de que no hay que tener nada como propio. Sobre estas dos ideas girará todo el pensamiento de los Padres acerca de la esencial relativización y limitación de todo derecho de propiedad privada.

EL COMUNISMO PRIMITIVO

En este contexto parece casi inevitable hacer al menos una breve referencia al llamado "comunismo primitivo" de los cristianos. Nos parece que la palabra "comunismo" sólo se puede aplicar a la primera comunidad cristiana de una manera muy matizada y, desde luego, sin la mayoría de las connotaciones sociopolíticas que hoy el término comporta. Comunidades con una organización social totalizante, cerrada y exclusiva, que realizan sus fines en absoluta comunidad de bienes *entre sus miembros*, las hubo en diversos pueblos del mundo antiguo, y particularmente en el judaísmo de los tiempos de Jesús: tales eran, por ejemplo, los esenios, que parece que han de identificarse con las comunidades a las que pertenecieron los hallazgos de Qumram, o los "terapeutas", de que nos habla Filón. Esta forma de comunismo intracomunitario —si se le quiere llamar así— se da en grupos exclusivistas y de élite, que buscan una fuerte cohesión entre sus miembros y tienen profundas motivaciones religiosas y ascéticas. Los evangelios atestiguan que Jesús formó con sus discípulos más íntimos una comunidad de este tipo, con bolsa común: y puede suponerse que los Apóstoles, desaparecido el Maestro, tratarían de continuar aquel régimen de vida. Es muy probable que cuando la comunidad comenzó a ampliarse, pero manteniendo todavía los rasgos de comunidad cerrada y totalizante, un cierto régi-

men comunitario de bienes siguiera considerándose, si no como algo necesario y esencial, sí al menos como deseable y realizable, quizás no en lo referente a la propiedad misma, pero sí en el uso. Este sería el estadio que atestiguarían los pasajes "socialistas" de los Hechos de los Apóstoles. Pero hay que notar que en la subsiguiente historia de la Iglesia primitiva, tal como la relatan los capítulos ulteriores de los mismos Hechos, o en las cartas de Pablo, ya no se halla testimonio alguno de que los cristianos vivieran en una verdadera comunidad de bienes. Esto parece indicio de que, cuando la comunidad perdió, con su expansión, el carácter de sociedad cerrada y total, tal comunidad de bienes dejó de considerarse posible. Pero se mantuvo la exigencia ético-religiosa de la participación y comunicación en el uso de los bienes poseídos en privado. Esta exigencia no hay que concebirla ciertamente como un mero ideal considerado como inasequible y remoto: tenía verdadera efectividad en casos como los de las colectas en favor de las Iglesias más pobres o la ayuda a huérfanos y viudas. Pero no era algo que se tradujera en formas sociales o jurídicas de abolición de la propiedad o restricción de su uso, y en este sentido puede ser abusivo hablar de "comunismo" para describir tal situación. La fórmula "no dirás que nada sea tuyo propio" expresaba perfectamente aquella exigencia ético-religiosa: no es una fórmula por la que se niegue el derecho de propiedad como tal, sino que expresa que si uno ha de ser consecuente con las exigencias de la fe cristiana, no puede hacer de sus bienes un uso absolutamente exclusivo para sí. Que esta exigencia no quedaba reducida a un mero ideal remoto, sino que se traducía en hechos y formas de vida concretas y palpables, lo muestra la realidad de que, no ya en el marco idealizado de los Hechos de los Apóstoles, sino en las argumentaciones de los apologetas posteriores, la efectiva comunicación de bienes entre los cristianos se presenta como argumento capaz de convencer a los paganos de la bondad del cristianismo (11). Si esta comunicación no hubiese sido algo efectivo y real, la argumentación carecería de la fuerza que sus autores evidentemente le atribuyen.

(11) Cf., por ejemplo, ARISTIDES, *Apol.* 7: "Se aman unos a otros y no desprecian a las viudas y libran al huérfano de quien le hace violencia. Apenas ven a un forastero, lo introducen en sus propias casas. Si entre ellos hay alguno que esté pobre o necesitado, y ellos no tienen abundancia de medios, ayunan dos o tres días y así procuran el sustento al necesitado". JUSTINO, *Apol.* I, 15,2: "Los que amábamos por encima de todo el dinero y los acrecentamientos de nuestros bienes, ahora, aun lo que tenemos, lo ponemos en común y de ello damos parte al necesitado". Ibid. 67,7: "Los que tienen y quieren, cada uno según su libre determinación, da lo que bien le parece, y lo recogido se entrega al presidente, y él socorre de ello a huérfanos y viudas, enfermos, necesitados, encarcelados y forasteros..." TERTULIANO, *Apol.* 39: "Cada uno aporta, si quiere y puede, una módica cantidad mensualmente cuando él quiere. A nadie se obliga, sino el que da lo hace voluntariamente. Es un depósito pia-

HACIA NUEVAS FORMULACIONES

Pronto aparecerán nuevas formulaciones en las que se expresa más decididamente la esencial función social de la posesión de los bienes de este mundo. Es particularmente significativo un texto de las llamadas *Recognitiones*, escrito pseudoepigráfico que forma parte del Corpus atribuido a Clemente Romano:

El uso de todas las cosas que hay en el mundo debiera de haber sido común a todos los hombres: es a causa de la iniquidad que uno dice que esto es suyo, y otro que lo otro es suyo, naciendo así la división entre los mortales. (Recogn. X,5: P.G. I, 1422).

No hemos de entrar aquí en las difíciles y polémicas cuestiones acerca del origen y carácter del escrito pseudoclementino, especie de novela edificante bajo la forma de autobiografía del Pontífice Romano. Bastará hacer notar que, según los expertos, se trata de una obra en que "el elemento judaizante está atenuado y en segundo plano", y que probablemente se escribió en ambientes sirios a los comienzos del siglo III (12).

El interés del pasaje transcrito está en que refleja por primera vez en escritos de origen cristiano una idea que parece tener afinidades con ciertas concepciones de la filosofía social de la época y, más concretamente, con la del estoicismo. En efecto, Séneca, por ejemplo, es testimonio de la concepción según la cual en el estado originario e ideal de la sociedad los bienes estaban al servicio de todos, y sólo por avaricia se introdujo la propiedad privada, con la que se originó el desgarramiento social:

La filosofía enseña a dar culto a los dioses y a amar a los hombres: y que los dioses tienen el señorío, pero entre los hombres se da la solidaridad (*consortium*). Esta se mantuvo íntegra algún tiempo, *antes que la avaricia desgarrara a la sociedad*, convirtiéndose en causa de pobreza aun para aquellos que se enriquecían sobremanera, puesto que, al aferrarse cada uno a su propiedad privada, dejaron de poseer todas las cosas (*desierunt enim omnia possidere dum volunt propria*). (Séneca, Ep. 90,3).

doso... para alimentar y enterrar a los pobres, a los huérfanos sin herencia y a los criados ancianos, los naufragos, los cristianos encarcelados, los condenados a las minas o deportados a islas por profesar la causa de Dios... Todos los que formamos un solo corazón y una sola alma, no dudamos en comunicarnos los bienes materiales. Todas las cosas son comunes entre nosotros, excepto las mujeres".

(12) Cf. ALTANER-STUIBER, *Patrologie*, Friburgo de Brisgovia 1966, 135. J. QUASTEN, *Patrología*, Madrid, 1961, I, 69, con bibliografía allí citada.

Tenemos aquí una referencia a un supuesto estado original o "edad de oro", en la que no habría habido propiedad privada: ésta fue consecuencia de "la avaricia" que "desgarró la sociedad". Veremos luego cómo Lactancio se hace eco de esta concepción, apoyándola en la descripción virgiliana de la edad de oro. También en Clemente Alejandrino hemos de ver resonancias de la misma idea. Por lo que se refiere al pasaje de Séneca, Elorduy lo relaciona con los versos de Ovidio:

Aurea prima sata es aetas, quae vindice nullo,
Sponte sua, sine lege, fidem rectumque colebat (13)

Se trata de una idea procedente de la tradición mitológica grecoromana, con antecedentes en el mismo Hesíodo, que los estoicos adoptaron, relacionándola con su doctrina de que todos los hombres participan por igual en el Logos o principio racional del universo. Hasta un escritor tan innegablemente aristocrático como Cicerón no puede menos de asumir esta doctrina estoica:

No hay cosa más importante que admitir sin ambages que hemos nacido para la justicia, y que el derecho es algo establecido, no por convención, sino por la naturaleza. Lo cual resulta evidente cuando uno considera la solidaridad y comunión que se da entre los hombres. En efecto, no hay semejanza ni igualdad comparable a la que se da entre todos nosotros: de suerte que, si las costumbres depravadas y las opiniones falsas no torcieran ni deformaran los débiles espíritus, en principio nadie sería tan semejante a sí mismo como todos lo son con todos (De Leg. I, 28,29) (14).

Sin embargo, esta afirmación de la igualdad fundamental de todos los hombres quedaba para Cicerón en un plano teórico y de principio, del que no se sacaban las consecuencias sociales que debieran haberse seguido. El que sí sacaba todas las consecuencias del igualitarismo estoico era Tiberio Graco, aconsejado, al parecer, por el estoico C. Blossio de Cumas, discípulo de Antípatro. Pero contra esta línea revolucionaria de pensamiento, Pane-

(13) *Metam.* I, 89-90: "Quedó sembrada la primera áurea edad, la cual, sin fiscal alguno, espontáneamente y sin leyes, guardaba la fidelidad y la justicia. Cf. E. ELORDUY, *El Estoicismo*, Madrid, 1972, I, 362.

(14) E. ELORDUY, *Die Sozialphilosophie der Stoa*, Leipzig, 1936, 152, piensa que aquí Cicerón reproduce las enseñanzas del estoico Antíoco de Ascalón. Sobre la igualdad humana en el estoicismo y en los escritores eclesiásticos cf. SPANNEUT, *L'Estoïcisme des Pères de l'Eglise*, Paris, 1967, 254.

cio, maestro de Cicerón que reformó el estoicismo y dió origen a lo que algunos designan como "estoicismo medio", defendió la santidad de la propiedad privada. El pensamiento de Panecio se refleja en el siguiente texto ciceroniano:

Esta es la causa principal por la que fueron establecidos los estados y las ciudades, a saber, la defensa de la propiedad privada (ut sua tenerent). En efecto, aunque es la misma naturaleza la que induce a los hombres a asociarse, el que buscasen la defensa de las ciudades era porque con ello esperaban poder proteger la propiedad privada (nam etsi duce natura congregantur homines, tamen spe custodiae rerum suarum urbium praesidia quaerebant) (15);

Un poco más adelante, todavía insiste Cicerón en la misma idea:

Esta es, como dije, la función propia del estado y de la ciudad: asegurar la libertad y que uno no tenga que preocuparse por proteger su propiedad privada (ut sit libera et non sollicita suae rei cuiusque custodia) (16).

Aparte de esta curiosa —y no por ello menos frecuente hasta nuestros días— identificación de la libertad con la seguridad de los propios bienes, el ecléctico e interesado Cicerón se debate entre manifiestas contradicciones: mientras defiende teóricamente el ideal estoico de la igualdad esencial y original de todos los hombres, está muy atento a procurar que esto no se traduzca en realizaciones sociales concretas, que pudieran dañar los intereses de su clase. Más aún, formula sin ambages que la función del derecho y de las leyes es, no el bien común (de todos), sino la protección de la propiedad (de los que la tienen). Con lo cual se pone manifiestamente, a pesar de sus protestas verbales, del lado de las tesis inmoralistas por las que el derecho sería simplemente el interés del más fuerte, tal como defendiera Trasímaco al comienzo de la República platónica y como predicán hoy los que dicen que las estructuras sociales están siempre al servicio de las clases dominantes. M. Valente comenta a propósito de los textos arriba citados:

Ces phrases sont extraites d'une diatribe de Cicéron contre les lois agraires, et l'on comprend l'ennui du grand propriétaire terrier qu'il était (17).

(15) CIC. *De Off.* II, 73: recogido en VAN STRAATEN, *Panaetii Rhodii Fragmenta*, Editio Amplificata, Leyden, 1962, n. 118. Cf. POHLENZ, *Die Stoa*, Gotinga, 1948, I, 261.

(16) *De Off.* II, 78.

(17) *L'Éthique Stoïcienne de Cicéron*, Paris, 1936, 361. Las contradicciones de la ética social de Cicerón, siempre malignociente en cantar el bien común y la justicia, pero siempre empeñado en defender de hecho el interés particular, dan lugar a un jugoso y paradigmático estudio.

Con Séneca nos encontramos con un hombre muy distinto y en una situación muy diversa. Su estoicismo no es, como en Cicerón, el barniz intelectual que la moda impone. Séneca, a pesar de su retoricismo, tiene auténtico *pathos* ético, verdadero temple de moralista. Nadie como él, ni siquiera los satíricos, para hacer la prognosis de las enfermedades mortales que aquejan a la sociedad de su tiempo. Su diagnóstico es tajante: el desenfreno con el que los hombres se entregan a sus pasiones y apetitos incontrolados no hace más que estimular la avaricia y la rapacidad. Frente al desenfreno como raíz, y a la avaricia y rapacidad como instrumento y manifestación de todos los males, Séneca opone la moderación de la vida según la naturaleza y la razón, proyectando esta moderación idealmente a aquella mítica edad de oro que cantaran los poetas, en la que los hombres no habrían sucumbido todavía a las tentaciones de las que han surgido los males presentes. Como luego hará el sofista Dión de Prusa con su pintura de la vida ideal en la beatífica Eubea (18), o como más modernamente hará Rousseau en su Emilio, la apelación a una originaria sociedad "natural" no es más que una manera de reaccionar contra el hastío que produce la realidad social que ha llegado a hacerse inhumana e intolerable.

El pesimismo de Séneca se extiende a través de todas las edades que se han dejado seducir por los encantos del lujo artificial, abandonando la simplicidad de la naturaleza. En el progreso fatal de la sociedad, la multiplicación artificial de las necesidades humanas corrompió la inocencia idílica del lejano paraíso, donde la bóveda celeste o la gruta eran el único cobijo del hombre... Es el sueño revolucionario de Rousseau, en rebeldía contra la opresión del lujo artificial del Ancien Régime. El estado natural de Séneca es la antítesis de la sociedad materializada y egoísta en que vivía (19).

Así pues, al dogma estoico de la igualdad radical de todos los hombres como partícipes del mismo Logos del universo (20), se añade en Séneca la preocupación del moralista que quiere atajar los males de su tiempo. En él la referencia a un estado ideal originario tiene la misma función que la utopía de otros programas modernos de reforma social. Cuando en la carta 90,

(18) Sobre el ideal "naturalista" de la segunda sofística, especialmente representado por Dión de Prusa, cf. C. MIRALLES, *Penia y Kepos. Sobre algunos ideales de vida humana en la antigüedad tardía*. Boletín del Instituto de Estudios Helénicos, Universidad de Barcelona, 7 (1973), 79-99.

(19) S. DILL, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, New York, 1960, 10.

(20) Sobre la igualdad humana cf. los textos recogidos y comentados por M. GENTILE, *I fondamenti metafisici della morale di Seneca*, Milán, 1932, 39ss. Tam-

ya citada, dice que fue la avaricia la que desgarró la solidaridad original, quizás no llega a decir manifiestamente que “la propiedad es un robo”, pero sí que la propiedad introduce un elemento perturbador en las relaciones sociales ideales. En la carta 87 insiste en las mismas ideas: comenta cómo ha sido feliz en un viaje con un amigo, aunque no tenían ambos más que el suelo como colchón e higos secos como comida. La experiencia de la simplicidad mítica —a la que seguramente no estaba demasiado acostumbrado el palaciego de Nerón— le lleva a la reflexión de que el rico lo tiene todo de prestado, si no de los hombres, al menos de la fortuna. Luego, se pone a discutir la tesis de que

el bien no puede proceder del mal: pero las riquezas proceden de la avaricia: luego las riquezas no son un bien (21).

En la forma típica de la *diatribé* estoica, va defendiendo Séneca contra adversarios supuestos o reales (los peripatéticos son expresamente mencionados), que las riquezas no son un bien:

Aquello que, para conseguirlo, nos hace caer en muchos males, no es un bien. Pero para conseguir las riquezas caemos en muchos males: luego las riquezas no son un bien (22).

Al defender el valor de esta argumentación contra ciertas obvias objeciones, aduce Séneca en primer lugar las tesis de Posidonio: no hay que decir que las riquezas sean simplemente un mal, pues no son directamente causa de males: pero sí son causa dispositiva que incita e induce al mal, y por ello no pueden llamarse tampoco simplemente bienes. Un último argumento es presentado así:

bién, ELORDUY, *Die Sozialphilosophie...* 145ss. Cf., por ejemplo: “Possim breviter hanc formulam humani officii tradere: omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est. Membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex iisdem et in eadem gigneret. Haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit. Illa aequum iustumque composuit. Ex illius constitutione miserius est nocere quam laedi” (Sen. *Epist.* 95 51ss). El hombre es “sociale animal communi bono genitum” (id. *De Clem.* I, 3,2): “in commune genitus, mundum et unam omnium domum spectat” (*Epist.* 28,4). Al que nace se le puede decir: “Intraturus es urbem dis hominibusque communem, omnia complexam, certis legibus aeternisque devinctam, indefatigata caelestium officia volventem” (*Ad Marc.* 18,1).

(21) *Epist.* 87, 22. Cf. ELORDUY, *El Estoicismo*, II, 122-3.

(22) *Epist.* 87, 28.

El bien no procede del mal: pero las riquezas proceden de muchas pobreza (o, de la pobreza de muchos): luego las riquezas no son un bien (23).

Este argumento, dice Séneca, es el de los peripatéticos: pero "los nuestros —los estoicos— no lo admiten": Posidonio ya lo declaró un sofisma manoseado por todas las escuelas, y Antípatro lo dejó bien refutado. Las sutiles distinciones de Antípatro sobre el sentido de "pobreza", que Séneca aduce, tienen para nosotros escaso interés. Pero el conjunto de la carta muestra cómo el tema de la bondad o maldad de las riquezas era tópico común de discusión en las escuelas filosóficas, y nos permite afirmar que aquí, como en otras cuestiones, Séneca no hacía sino seguir las enseñanzas de Posidonio, que a su vez se remontaban a las del escolarca estoico del siglo II a.C., Antípatro.

Saltan a la vista las semejanzas entre algunas de las formulaciones de Séneca y las que hemos citado de las *Recognitiones* pseudoclementinas, o las de otros autores cristianos que hemos de ver. Seguramente sería arriesgado intentar establecer inmediatamente relaciones de dependencia más o menos directa. El problema de las relaciones entre el pensamiento estoico y el pensamiento cristiano en general es complejo, y es mucho más fácil señalar semejanzas que establecer dependencias (24). Desde nuestro particular punto de vista parece que podemos afirmar que la exigencia de la comunicación de bienes era ya un rasgo del judeocristianismo, con raíces en la tradición veterotestamentaria y en el judaísmo, así como, y muy principalmente, en la tradición de la enseñanza de Jesús acerca de las riquezas: pero esta exigencia tendió a formularse en los medios helenizados según modelos y expresiones comunes en las discusiones de las escuelas filosóficas acerca de la bondad o licitud de las riquezas. Particularmente, las cartas 87 y 90 de Séneca nos han conservado fórmulas que ofrecen notables semejanzas con algunos textos cristianos sobre el tema. Sin necesidad de argüir dependencia directa en uno u otro sentido, podemos decir que estas fórmulas responden a la reflexión común de cristianos y no cristianos preocupados por la moral social, en una época en que cada vez más el lujo, la avaricia y el acaparamiento de los bienes por parte de unos pocos eran sentidos y experimentados como causa de grave desintegración social.

(23) *Ibid.* 38.

(24) Cf. SPANNEUT, *L'Estoïcisme des Pères de l'Eglise*, Paris, 1968, con amplia aportación bibliográfica.

Sin embargo, aun cuando se expresen en fórmulas semejantes, la pobreza cristiana no es jamás simplemente reducible a la estoica. Para decirlo con palabras del P. Elorduy, en definitiva, para el estoico, más que una exigencia profunda de solidaridad con todos los hombres,

... la pobreza es un ejercicio de liberación moral, de independencia, de entereza del alma que de nada depende. Es la condición necesaria para que el hombre pueda disponer libremente de sí y de sus cosas. El que teme perder sus riquezas es esclavo de ellas. Por esto el filósofo tiene que hacerse cuenta de que lo deja todo (25).

Más allá de esta mera ascética filosófica, el cristianismo aportará como elemento nuevo un profundo sentido de la fraternidad humana entre todos los hijos de un mismo Padre: una fraternidad que se había de mostrar mucho más exigente que el mero sentido de coparticipación en un mismo Logos o en una misma naturaleza, tal como lo preconizaba la reflexión de la Estoa.

La tradición latina. TERTULIANO Y CIPRIANO

Es en los moralistas cristianos de Occidente donde hallamos una cierta elaboración de la doctrina acerca de la propiedad. Su terminología y sus enfoques están a menudo influenciados por la filosofía ético-social de la época: pero, por encima de estas influencias, se descubre ante todo un gran sentido de fidelidad a las exigencias del evangelio.

En *Tertuliano* (155-220) hallamos referencias a la primitiva comunidad de bienes, tal como la describían los hechos de los Apóstoles, como ideal de vida cristiana. "Todos los que nos confundimos en un solo corazón y una sola alma, no dudamos en comunicar nuestros bienes: todo es común entre nosotros, excepto las mujeres" (Apol. Cap. 39). El motivo de esta comunicación de bienes no es otro que el ejemplo de Jesucristo: "No hay mejor exhortación al desprecio de las riquezas que el hecho de que el mismo Señor careció de toda riqueza. Siempre defendió a los pobres y condenó a los ricos" (De patientia, Cap, 7). Pero más que atacar la misma propiedad, Tertuliano subraya la responsabilidad en el uso de los bienes temporales. En el tratado contra el lujo de las mujeres, argumenta así: "¿Acaso no

(25) *El Estoicismo*, II, 153.

debemos distinguírnos siempre de los paganos y no envanecer nos con lo que ellos consideran valioso?... Dios proveyó todas las cosas y las puso en el mundo para que con ellas fuera puesta a prueba la virtud de sus siervos, de suerte que dejándoles libertad en su uso, comprobara si eran capaces de privarse de ellas. Es lo que hacen los padres de familia sabios, que de propósito dejan cierta administración a sus siervos, para probar si saben usar de esta libertad con probidad y moderación" (De Ornatu, II, cap. 10). La propiedad no es algo absoluto, sino algo en lo que el hombre ha de mostrar su fidelidad a Dios. Sin embargo, Tertuliano no es demasiado explícito en señalar los límites y formas de esta fidelidad a Dios, fuera de fustigar, con su anatema punzante, los excesos de la avaricia, la ostentación o la molicie del lujo.

Cipriano (c. 200-258) propone también como un ideal la primitiva comunidad de bienes (De Unitate Eccl. 25: De Bonis Oper. 25).

Con ocasión de los estragos de una peste, escribe su tratado "De las buenas obras y la limosna" como exhortación a la generosidad cristiana para con los necesitados. No entra en su propósito dar doctrina directamente sobre la propiedad: pero esboza un argumento que va a ser capital en este contexto:

Esto es hacerse verdaderos hijos espirituales de Dios: esto es imitar, según la ley del cielo, la justicia de Dios Padre. Pues todo lo que pertenece a Dios es para nuestro uso común, y nadie es excluido de sus beneficios y dones, ya que todo el género humano disfruta igualmente de la bondad y largueza divinas. Del mismo modo ilumina para todos el día, el sol lanza sus rayos, las lluvias riegan, el viento sopla... Cualquier propietario que, según este ejemplo de equidad, parte sus rentas y frutos con sus hermanos, en tanto se muestre justo y caritativo en estas donaciones gratuitas, es imitador de Dios (De Bon. Oper. 25).

Este será el argumento más frecuentemente utilizado en la patrística posterior para fundamentar la limitación esencial en el uso de la propiedad privada.

LACTANCIO

El que relaciona la fraternidad propia del cristianismo con la filosofía social de la época es, ya en el comienzo del siglo IV, Lactancio. Es conocido el pasaje de sus Instituciones en el que explica cómo los hombres decayeron del estado de igualdad y fraternidad original por haberse olvidado de Dios entregándose a la avaricia. Aquel estado de justicia original es conce-

bido a la manera como los poetas habían concebido la primitiva edad de oro (Instit., V.5): en tiempos de Saturno, antes de que los hombres instituyeran los cultos politeistas que consagraban sus divisiones "se daba culto a Dios, y por ello no había ni discusiones, ni enemistades ni guerras". La existencia de aquel estado de fraternidad original es confirmada con textos del Arato de Germánico (V. 112) y del de Cicerón (Fr. 21), y particularmente con los clásicos versos virgilianos que evocan la edad de oro:

Ante Jovem nulli subigebant arva coloni
Ne signare quidem aut partiri limite campum
Fas erat: in medium quaerebant... (26).

"... pues Dios había dado la tierra común a todos para que hicieran la vida en común, no para que la rabiosa y loca avaricia reclamase todo para sí ni para que alguien pudiese verse privado de lo que crecía para bien de todos".

Sin embargo, tan espléndida pintura de la fraternidad le parece al mismo Lactancio⁴ excesivamente ideal, por lo que acota inmediatamente: "Esto que dicen los poetas hay que entenderlo, no de manera que pensemos que no había entonces ninguna propiedad privada, sino como imagen poética que nos da a entender que los hombres eran tan generosos que no cerraban los frutos de las cosechas ni las reservaban egoístamente en lo oculto, sino que admitían a los pobres a la comunicación del fruto de sus trabajos". El sentido de la propiedad privada era demasiado fuerte en el mundo romano como para que el apologista fuera capaz de admitir las conclusiones de sus propias premisas. En el Epítome de las Instituciones reprocha el comunismo de Platón como "el peor de los errores", con la curiosa acotación de que "el patrimonio es tolerable, aunque sea injusto (aunque implique desigualdad) pues a nadie ha de molestarle porque por su industria haya adquirido mayores posesiones (que otros), ni nadie ha de ser ayudado si por su culpa tiene menos; esto es algo que de algún modo ha de tolerarse" (27).

(26) *Georg.* I, 125-127: "En tiempos anteriores a Júpiter, no había colonos que dominaran los campos: no estaba permitido poner mojones o dividir las tierras con límites: se abastecían del común". Cf. Hesíodo, *Erga*, 90ss. Arato, 110 ss.

(27) *Epit.* 33 (38): "De patrimoniis tolerabile est, licet sit iniustum: nec enim obesse cuiquam debet, si sua industria plus habeat, aut prodesse, si sua culpa minus.

Lactancio se debate entre las exigencias de sus premisas de fraternidad universal y las de la práctica inveterada del derecho romano, en actitud de compromiso. Sin embargo su vena de moralista —ha sido llamado “el primer moralista cristiano” — le hace elocuente cuando explica cómo del olvido de Dios se sigue la pérdida del sentido de solidaridad humana:

Cuando desapareció el respeto a Dios, desapareció también “la ciencia del bien y del mal”. Es así como se perdió entre los hombres la comunidad de vida y se rompió la solidaridad de la Sociedad humana. Entonces empezaron a pelearse los hombres entre sí; y a tenderse asechanzas y a procurarse la gloria derramando sangre humana”. (*Instit.*, V, 5, 13-14).

El origen de todos estos males fue la avaricia que nace del desprecio de la majestad divina. Porque no sólo los que tenían alguna riqueza no la compartían con los demás, sino que se entregaban a la rapiña de lo ajeno, procurando en todo la ganancia privada, de suerte que lo que antes todos trabajaban para consumo de todos, ahora se amontonaba en las mansiones de unos pocos. En efecto, éstos, para reducir a los demás a esclavitud, se dedicaron a acaparar y acumular los bienes necesarios para la vida, guardándolos bajo protección segura: así se hacían suyos los beneficios del cielo, no con sentido humanitario, que les era totalmente ajeno, sino en un intento de arrebatarlo todo como instrumento de su concupiscencia y su avaricia.

Llegaron incluso a establecer en beneficio propio y bajo el nombre de justicia, las leyes más injustas e inicuas, protegiendo así sus rapiñas y avaricias de la reacción violenta de las masas. No había en ellos ningún vestigio de verdadera justicia, cuyos deberes son la humanidad, la equidad y la misericordia: por el contrario, disfrutaban hinchados y soberbios con la desigualdad, colocándose por encima de los demás hombres mediante el séquito de acompañantes y la ostentación de armas y de espléndidos vestidos. Al mismo efecto inventaron para sí los cargos públicos, los vestidos de púrpura, los haces, hachas y espadas para poder dominar así sobre los hombres espantados y atemorizados, como si ellos tuviesen derechos soberanos. (Lactancio. *Instit.* V,6, 1-2).

Uno pensaría que, después de estos análisis —que no desmerecerían junto a los de los más radicales grupos de nuestros días— Lactancio pasaría a abogar por una profunda reforma moral a partir de las estructuras. No es así. En realidad, Lactancio, más que un moralista es un apologeta. Su inte-

Sed, ut dixi, potest aliquomodo ferri”. Es evidente que aquí “iniustum” no implica lo que nosotros llamaríamos injusticia moral o lesión de derechos ajenos legítimos, sino sólo desigualdad objetiva. Sin embargo, cabe preguntarse si, puesta la premisa de que Dios quiso los bienes de la tierra a disposición de todos, no tendría que seguirse que toda desigualdad objetiva ha de ser moralmente injusta. La inseguridad de Lactancio en este punto parece reflejada en la frase restrictiva “potest aliquomodo ferri”.

rés está más en mostrar las funestas consecuencias a que lleva el abandono de Dios que en proponer programas de reforma moral.

Sin embargo hay en él una profunda intuición de las exigencias sociales del cristianismo y del fundamento teológico de las mismas, que no es otro que la revelación de la paternidad universal de Dios, que comporta la fraternidad universal de los hombres. A este aspecto, nos limitamos a reproducir los textos recogidos por M. Spanneut en un lúcido estudio dedicado a los primeros moralistas cristianos de occidente (28).

Los hijos de un mismo Padre deben amarse con amor fraterno. Un hombre no debe abusar de otro hombre, sino amarlo, esto es la justicia (*Epit.*, 29 (34), 4). Ha de amarlo "como hermano" (*ibid.*). Hay que amar a todo hombre en cuanto tal (*Epit.*, 60 (65), 3). Con mayor razón un fiel de Dios ha de respetar a un fiel de Dios (*De Ira*, XIV, 3). "Engendrados de un mismo Dios en condiciones idénticas, todos han de estar unidos por el derecho de la fraternidad" (*Instit.*, V, 22, 7)

"El rechazo de la justicia es lo mismo que el abandono del respeto a Dios, que es lo mismo que hace que el hombre ame al hombre y tome conciencia de que está unido a él con el vínculo de la fraternidad, puesto que uno es el padre de todos, Dios. Así, los beneficios de Dios, Padre común, el hombre ha de compartírselos con los que no tienen, sin dañar a nadie, sin oprimir a nadie, sin cerrar la puerta al huésped o el oído al suplicante" (*Instit.*, V, 6, 12).

"Otro aspecto de la justicia es la igualdad no solo en el juzgar rectamente... sino en la disposición a efectivamente hacerse igual a los demás... En efecto, Dios, que creó a los hombres y les da la vida, quiere que todos sean iguales, es decir, en una situación semejante, pues los puso en una misma condición de vida; todos fueron engendrados para una vida sabia, a todos prometió la inmortalidad, a nadie ha excluido de sus beneficios celestiales... Nadie es pobre para Dios, fuera del que carece de justicia. Nadie es único para Dios, a no ser el que está lleno de virtudes. Nadie es sobresaliente, sino el que es bueno e inocente. Nadie es distinguido, sino el que ha sido generoso en obras de misericordia... Por esto, ni los romanos ni los griegos han podido conservar la justicia, porque dividieron a los hombres en muchas clases: pobres y ricos, humillados y poderosos, simples ciudadanos y altos cargos de gobierno. Ahora bien, allí donde no todos estén en la misma condición no hay equidad, y la falta de equidad excluye por sí misma la justicia, virtud que consiste precisamente en lograr que sean iguales aquellos que vinieron a esta vida en las mismas condiciones. (*Instit.*, V, 14, 16-20).

No sería difícil escoger todavía algunas docenas de textos de Lactancio de sentido semejante. Todos ellos confirman que Lactancio se expresa según los modos de la filosofía social de la época y está lleno de reminiscen-

(28) Cf. M. SPANNEUT, *Tertullien et les premiers moralistes africains*, Paris-Gembloux, 1969, 167..

cias estoicas y ciceronianas: pero, al mismo tiempo, su última intención es la de poner en relieve la exigencia de fraternidad y de igualdad que se deriva del mensaje del evangelio. Quizás hubiéramos deseado hallar en él un más práctico y decidido propulsor del cambio social: pero su sino parece ser el de tantos intelectuales que son más capaces de otear la verdad que de hacerla un principio efectivo de vida.

LA TRADICION GRIEGA. CLEMENTE ALEJANDRINO

En el mundo griego, Clemente Alejandrino es un moralista de talante muy distinto al de Tertuliano, aunque, como él, se dedique también a fustigar el lujo, el ornato y la molicie de la vida. En relación con el tema que nos ocupa, es conocido su pequeño tratado u homilía "Sobre la salvación de los ricos", que pretende mostrar que los ricos no han de considerarse absolutamente excluidos del reino de los cielos, con tal de que hagan buen uso de sus riquezas. Su argumentación procede según una interpretación "espiritual" del evangelio: el Señor no habría mandado "abandonar todo lo que poseemos, sino desterrar de nuestra alma los sentimientos que proceden de la riqueza: la desenfadada codicia, la pasión, la preocupación, espinas de la vida rica que ahogan la semilla de la vida verdadera" (*Quis dives*, 11: P.G. 9, 616 A).

Así, Clemente se constituye en apologista de la propiedad privada. "Lo más conveniente es poseer lo suficiente, sin tener que andar angustiado por procurárselo, estando así en disposición de socorrer al que convenga. Si nadie tuviese nada, ¿cómo podría darse la comunicación de bienes entre los hombres? La doctrina de abandonarlo todo estaría en manifiesta contradicción con otras muchas excelentes enseñanzas del Señor", que mandan dar de comer al hambriento, etc. (*ibid.* 13). Es evidente que aquí hay a la vez un intento de safir al paso de posturas radicalizadas y de acomodar el evangelio a las condiciones de las clases bienestantes de la rica Alejandría.

La riqueza es instrumento. Si de ella se usa justamente, esta al servicio de la justicia. Si se hace de ella un uso injusto, se la pone al servicio de la injusticia. Por su naturaleza está destinada a servir, no a mandar. No hay, pues, que acusarla de lo que no le corresponde, pues en sí no es ni buena ni mala. La riqueza no tiene culpa. A quien hay que acusar es al que puede usar bien o mal de ella, por la opción que de sí y ante sí hace y esto compete a la mente y juicio del hombre, que es en sí mismo libre y puede, a su

arbitrio, manejar lo que tiene a su disposición. Lo que hay que destruir no son las riquezas, sino las pasiones del alma, que impiden que se haga buen uso de ellas. (ibid. 14).

Con todo, en otro contexto menos apologético y circunstancial, se expresa de manera bastante distinta, presentando el argumento que empezaba a hacerse clásico acerca de la comunicación de los bienes naturales:

Dios creó al género humano para la comunión y comunicación de unos con otros: El empezó por repartir sus bienes, otorgando a todos los hombres el Logos común y haciéndolo todo para todos. Luego todo es común, y no pretendan los ricos tener más que los demás. Así pues, aquello de "tengo y me sobra, ¿por qué no he de disfrutarlo?", no es humano ni propio de la comunión de bienes. Más propio de la caridad es decir: "Tengo, ¿por qué no dar parte a los necesitados?". El que así sienta es perfecto, porque ha cumplido el mandamiento de amar al prójimo como a sí mismo (*Paed.* II, 12: P.G. 8, 541).

Este argumento no es entendido ciertamente como negación absoluta de toda propiedad privada, pero sí como afirmación del carácter esencialmente social y relativo de la misma. En el mismo libro (II, 3), lo expresa con formulación exacta:

Los que seriamente se preocupan de su salvación han de tener como principio absoluto que toda posesión de bienes se nos da por razón del uso, y el uso por razón de lo que es suficiente, lo cual requiere poca cosa.

En la misma homilía "Sobre la salvación de los ricos" (cap. 31), llega a la misma conclusión con frase concisa y lapidaria: "Nada de lo que uno posee ha de tenerlo como propio por naturaleza". Como se ve, no se trata más que de una reformulación *savante* del "No dirás que nada sea tuyo propio", que leíamos en los documentos primitivos. Clemente es el intelectual que hace equilibrios en una postura un tanto acomodaticia: pero no hasta el punto de enfrentarse con la tradición. Al contrario, recoge sus argumentos y los transmite a sus sucesores, que los interpretarán de una manera mucho más radical.

S. BASILIO

S. Basilio es, sin duda, entre los Padres Griegos el que más profundamente reflexionó sobre las exigencias cristianas acerca de la propiedad. Las

circunstancias le indujeron a ello. Por una parte, era miembro de una rica familia de propietarios de Capadocia. Por otra, la situación general de su época era la de una sociedad en la que se daban los más crudos contrastes entre la gran opulencia de los terratenientes que vivían en la prosperidad y el lujo más refinado, y los colonos que trabajaban para ellos en una condición de semiesclavitud y de miseria. Contra esta situación, Basilio no se cansa de predicar el sentido social de la propiedad, desarrollando las ideas que ya hemos hallado en Clemente de Alejandría. Sólo espigaré algunos textos más significativos.

Una vez más, la comunicación de bienes de la primitiva comunidad apostólica es presentada como el ideal de la fraternidad cristiana (Hom, VIII in famem, i: P.G. 31, 325) la razón fundamental en que se basa la necesidad de comunicación de bienes es, como en Clemente, el hecho de que Dios es el único Señor de todo, que lo ha creado todo para el disfrute de todos: el hombre no es más que un administrador:

Entiende, hombre, quién te ha dado lo que tienes, acuerdate de quién eres, qué administras, de quién has recibido, por qué has sido preferido a otros. Has sido hecho servidor de Dios, administrador de los que son, como tú, siervos de Dios, no te imagines que todo ha sido preparado exclusivamente para tu vientre. Piensa que lo que tienes entre manos es cosa ajena. Te alegra ello por un tiempo, luego se te escurre y desaparece; pero de todo se te pedirá estrecha cuenta. Tú empero, lo tienes todo encerrado con puertas y cerrojos, y, no obstante haberlo sellado, pierdes el sueño por tus preocupaciones y deliberas contigo mismo, consejero, por cierto, insensato.

La idea de la administración en nombre y en lugar de Dios es para Basilio el único justificante posible de la desigual repartición de bienes:

A quién, dices, hago agravio reteniendo lo que es mío? ¿Y qué cosas, dime, son tuyas? ¿Las tomaste de alguna parte y te viniste con ellas a la vida? Es como si uno, por ocupar primero un asiento en el teatro, echara luego afuera a los que entran, haciendo cosa propia lo que está allí para uso común. Tales son los ricos. Por haberse apoderado primero de lo que es común, se lo apropian a título de ocupación primera. Si cada uno tomara lo que cubre su necesidad y dejara lo superfluo para los necesitados, nadie sería rico, pero nadie sería tampoco pobre. ¿No saliste desnudo del vientre de tu madre? ¿No has de volver igualmente desnudo al seno de la tierra? Ahora bien, lo que ahora tienes, ¿de dónde procede? Si respondes que del azar, eres impío, no reconociendo al Creador y no rindiendo gracias al que te lo ha dado. Mas si confiesas que to-

do te viene de Dios, dinos la razón por que lo has recibido. ¿Acaso es Dios injusto por habernos repartido desigualmente los medios de vida? ¿por qué tú eres rico y el otro pobre? ¿No es, absolutamente, para que tú recibas el galardón de tu bondad y buena administración, y el otro sea honrado con los grandes premios de la paciencia? Y tú, encerrándolo todo en los senos insaciables de tu avaricia; ¿no crees cometer agravio contra nadie, cuando a tantos y tantos defraudas? ¿Quién es avaro? El que no se contenta con las cosas necesarias. ¿Quién es ladrón? El que quita lo suyo a los otros. ¿Conque no eres tú avaro, no eres tú ladrón, cuando te apropias lo que recibiste a título de administración? ¿Conque hay que llamar ladrón al que desnuda al que va vestido, y habrá que dar otro nombre al que no viste a un desnudo, si lo puede hacer? Del hambriento es el pan que tú retienes; del que va desnudo es el manto que tú guardas en tus arcas; del descalzo, el calzado que en tu casa se pudre. En resolución, a tantos haces agravio, a cuantos puedes socorrer.

Este es el pasaje que más directamente se aproxima a la idea proudhoniana de que "la propiedad es un robo"; pero hay que notar que el latrocinio no está para S. Basilio en la posesión misma de propiedad, sino en el mal uso y mala administración de ella: así como es ladrón el que quita a otro su vestido, así lo es también quien no viste a un desnudo, pudiéndolo hacer, porque el desnudo tiene verdadero derecho a ser vestido por los que pueden hacerlo. Usar en exclusivo provecho propio lo que podría subvenir la necesidad de otros es una forma de robo: pero el robo no está en la propiedad misma, sino en el abusivo y exclusivo uso de ella. La misma doctrina está expresada concisamente en las Reglas morales (XLVIII cap. 1, P.G. 31, 767): "Cuanto uno posee más allá de lo necesario para vivir hay que darlo a título de beneficio, según el mandato del Señor, que nos ha dado todo lo que tenemos".

En las llamadas Reglas Breves (Q. 92, P.G. 31, 1145), a propósito del mandato del Señor de vender lo que uno tiene, se pregunta si esto implica que los bienes sean en sí malos, o sólo por las consecuencias que acarrear al alma. En la respuesta, precisa Basilio su pensamiento: "Si los bienes particulares fueran de suyo malos, en modo alguno hubieran sido creados por Dios. Ahora bien, "toda criatura de Dios es buena, y ninguna debe ser rechazada" (1 Tim 4,4). Y en segundo lugar, el mandato de Dios no nos enseña que hayamos de rechazar y huir de los bienes como si fueran males, sino que los administremos. Y el que se condena, no se condena absolutamente porque tuviera, sino porque sintió torcidamente de lo que tenía o no usó bien de ello. Y es así que una sana disposición acerca de los bienes terrenos, libre de pasiones, así como una sana administración de los mismos conforme al mandato del Señor, es una ayuda grande para muchas cosas necesarias".

De todo ello parece que hay que concluir que Basilio no niega simplemente el derecho de propiedad, pero sí que lo considera como esencialmente limitado y relativo. Es algo que tiene una función esencialmente social: cuando no cumple esta función social la propiedad ha de decirse “un robo”, algo que defrauda a otros de aquello a lo que tienen derecho según el designio de Dios al crear los bienes de la tierra.

SAN JUAN CRISOSTOMO (c. 350-405)

Después de S. Basilio, S. Juan Crisóstomo es, entre los Padres griegos, el que se entrega con más ahinco a desentrañar las exigencias sociales del evangelio. Por una parte, su talante era mucho más práctico y menos especulativo que el de los Padres Capadocios: por otra, sus responsabilidades pastorales, primero como presbítero responsable de la predicación en su Antioquía natal, y luego como Obispo de Constantinopla a partir de 398, le llevaron a tener que afrontar los espantosos problemas sociales de esas dos grandes urbes. En ambas —pero particularmente en la segunda, capital del imperio bizantino— junto a una gran prosperidad económica y brillantez social, de las que disfrutaban las clases privilegiadas, se hacinaban ingentes masas de miserables, esclavos, obreros a sueldo de hambre y gentes de aluvión sin otros recursos que la mendicidad. Estos desgraciados son la preocupación constante de la caridad ardiente del gran Obispo, que no se cansa de predicar, como punto central de reforma del cristianismo, la instauración de un efectivo espíritu de caridad y de comunicación de bienes, que sus enemigos llegaban a considerar como peligrosa revolución social. Personalmente dedicaba casi todos los pingües ingresos de su Iglesia a hospitales e instituciones para socorro de los pobres. Entre sus centenares de homilias apenas puede hallarse una en que no recuerde a los ricos sus deberes de comunicación y de justicia, fustigando su egoísmo, sus lujos, su irresponsable despilfarro, proclamando a la vez el derecho de los pobres y necesitados a una equitativa participación en los bienes de este mundo.

Sus expresiones, presentadas con el incomparable vigor de su fuerza oratoria, son mucho más radicales que las de Basilio. Durante mucho tiempo, la interpretación de su doctrina social ha sido objeto de polémica entre aquellos que veían en él al defensor del más puro comunismo y negador de todo derecho de propiedad privada, y los que pretendían que en sus expresiones no había que ver más que efectistas exageraciones retóricas que a lo más podían apuntar hacia un ideal de perfección, pero no a una exigencia

de realización concreta (29). Ambas posturas pecan por unilaterales. Sin duda el Crisóstomo no es un comunista, ni un simple negador de todo derecho de propiedad; pero sí un hombre muy persuadido de las esenciales limitaciones a que ésta ha de someterse y de la necesidad de que los cristianos, si quieren vivir como tales, se atengan a estas limitaciones en su uso de los bienes.

Que no toda propiedad ha de ser condenada indiscriminadamente lo muestra una serie de textos, de los que citaremos sólo algunos:

Así como dije: no es malo el vino, sino la embriaguez; así tampoco son ilícitas las riquezas, sino la codicia, la avaricia (*De Statuis*, Hom. 2, P.G. 49,39).

No hablo con ánimo de vituperar a los ricos indiscriminadamente, o de alabar a todos los pobres sin distinción: porque no las riquezas son reprobables, sino sólo el mal uso de ellas, no la pobreza es en sí una virtud, sino el usar bien de la pobreza (*Peccata fratrum*, 2, P.G. 51,355)

La riqueza y la pobreza en sí no son buenas ni malas, sino que su valoración moral depende de la conducta de los que las poseen. Porque si usas las riquezas en fines honestos y en ayudar a tus semejantes, ellas te serán ocasión de virtud; pero si las empleas en rapiñas, avaricias y negocios dudosos, es claro que serán un mal; aunque, propiamente hablando, esto no lo causan las riquezas, sino la mala voluntad del que usa de ellas contra justicia... Buenas son las riquezas, pero no absolutamente y sin restricción, sino con tal de no pecar con ellas; mala es la pobreza, pero tampoco en absoluto, sino para el impio que la lleva impaciente y maldice a Dios... (ibid. P.G. 355-356).

Ya se que muchos me acusan de animosidad contra los ricos... Pero, ¿es que yo he acusado a los ricos? Nunca. No a los ricos, sino a los que emplean mal su abundancia. Siempre he dicho que no vitupero al rico, sino al ladrón. Una cosa es ser rico, y otra ser rapaz... ¿Eres rico? Nada tengo que decir contra eso. ¿Eres rapaz e injusto? Ah, entonces ahí está tu crimen. ¿Posees lo que es tuyo? Goza de ello sin cuidado. ¿Arrebatas lo ajeno? No callaré. No cesaré de reprenderte, aunque me quieras apedrear... Si eres rico y oprimes al pobre, yo tengo que increparte: pero con ello más te hago un favor que un daño... (*In Eutrop. Hom. 2,3*: P.G. 52, 399).

Estos textos, y muchos otros que pudieran recogerse, muestran claramente que la riqueza y la propiedad no son para el Crisóstomo simplemente un mal. Pero tampoco son para él, como a veces han concluído apresu-

(29) Con referencia a esta polémica puede verse: A. CARRILLO DE ALBORNOZ, *Más sobre el comunismo de S. Juan Crisóstomo*, Razón y Fe 110 (1936),80-98, S. GIET, o.c. 70ss. R. SIERRA BRAVO, o.c. 306ss.

radamente apologistas que han querido liberarle de toda sombra de comunismo *ante eventum*, simplemente un bien. Para el Crisóstomo la posesión de bienes es siempre un derecho esencialmente relativo y limitado, en cuanto que el que posee bienes los ha de poseer sólo para satisfacer necesidades estrictas según la naturaleza —y aquí truenan el Obispo Constantino-politano contra toda suerte de lujo, molicie o despilfarro— y para subvenir a las necesidades de los demás.

En las homilías sobre la primera carta a Timoteo desarrolla con amplitud este tema:

Los bienes terrenos no los tenemos en verdadera posesión, y dominio, sino en uso... La propiedad o el dominio no son más, que un nombre: en realidad somos todos dueños de bienes ajenos. (*In 1. Tim. Hom. XI, 2, P.G. 62,555*)

Un poco más abajo explica el origen generalmente injusto de las riquezas (ib, Hom XII, 3-4 P.G. 62,562-4):

Si todos esos bienes son verdaderos bienes, los que los posean habrá que llamarlos de toda necesidad buenos?... ¿Llamaremos buenos a quienes los han adquirido a fuerza de avaricia y de rapiñas? Porque si la riqueza es un bien y se reúne por la avaricia, cuanto más aumenta, tanto hay que pensar que hace bueno a su dueño. ¿Luego el avaro es bueno? ¿Si la riqueza es buena y se reúne por avaricia, cuanto uno sea más avaro tanto mejor? Se entiende —me decís— si no es avaro. ¿Y cómo es eso posible? La pasión es funesta, y no es posible, no, no es posible enriquecerse sin cometer mil iniquidades... ¿Qué decir —me replicáis— si uno ha recibido la herencia de su padre? Pues que ha recibido lo que se reunió a fuerza de iniquidades. Porque seguramente su antepasado no era rico desde Adán; es de suponer que también él tuvo otros muchos que le precedieron, y entre esos muchos se hallarán algunos que se apoderaron beneficiándose de lo ajeno... Decidme vosotros ¿de dónde proceden vuestras riquezas? ¿De quién las habéis recibido? —De mis abuelos, por medio de mi padre. Pues bien, ¿sois capaces de ir remontándoos por la familia para demostrar que lo que poseéis lo poseéis justamente? No, no sois capaces. El principio y raíz proceden forzosamente de la iniquidad. ¿Cómo es eso? Porque, al principio, Dios no hizo rico a uno y pobre a otro, ni tomó al uno y le mostró grandes yacimientos de oro, y al otro le privó de este hallazgo, no: Dios puso delante de todos la misma tierra. ¿Cómo pues, siendo ésta común, tú posees yugadas y más yugadas, y el otro ni un terrón? Me las transmitió mi padre, me contestas. Y él, ¿de quién las recibió? De sus antepasados. Pero es forzosamente, remontándonos arriba, llegar a un comienzo.

Es verdad que inmediatamente el predicador admite que puede haber ri-

queza justa. Los santos Patriarcas fueron ricos: "Rico se hizo Jacob, pero fué por el fruto de sus justos trabajos". Pero esto no invalida la exactitud de lo que hoy llamaríamos el análisis sociológico que hace el Crisóstomo, que no puede desecharse diciendo que se trata de una exageración oratoria. El punto que quiere establecer queda bien claro: en la mayoría de los casos, la acumulación de riqueza tiene su origen en la injusticia, la rapiña y la opresión de los débiles. Más aún, aparte de su origen, la riqueza sólo es un bien cuando se comparte:

¿Cómo puede ser bueno el que posee riqueza? Esto no puede plantearse así, sino que será bueno cuando dé a los otros. Es bueno cuando deja de tener, cuando se la da a los otros: entonces sí que es bueno. Mientras la retiene, no puede ser bueno. Ahora bien ¿cómo puede ser buena una cosa que si la retenemos nos hace malos, y si la deseamos nos hace buenos? (ibid. P.G. 62,564).

En realidad el Crisóstomo, sin condenar de manera absoluta toda la propiedad privada, considera que, al menos en principio, sería mejor la posesión en común de los bienes que para uso común nos dió el Señor. Veamos el más famoso de los textos "comunistas" del Crisóstomo. Encarándose con un supuesto interlocutor, dice:

Me dirás: la riqueza no es mala mientras no hagas con ella un mal, aunque tampoco hagas ningún bien. Estupendo. ¿Y no es un mal acaparar uno solo lo que son los bienes del Señor, gozar uno solo de lo que es común? ¿O es que no es del Señor la tierra y todo lo que la llena? Ahora bien, si lo que tenemos pertenece al Señor en común, pertenece también a los que son, como nosotros, siervos suyos. Lo que es del Señor es todo común... Mientras que Dios nos ha juntado de todas partes, nosotros nos empeñamos en dividirnos y separarnos por la propiedad y por esas heladas palabras "mío" y "tuyo": De ahí vienen las luchas y las aflicciones. Si no hubiera esto, no habría tampoco luchas ni contiendas. De donde se puede concluir que lo común nos conviene más y se conforma mejor a la naturaleza (ibid P.G. 62, 563-564).

Este texto ha sido interpretado y tergiversado docenas de veces, en servicio de ideologías de uno u otro signo. Sin embargo, no debería ser difícil establecer su sentido, dentro del contexto de los demás textos crisostómicos. Si tantas veces ha dicho el Santo Doctor que las riquezas no son ni un bien ni un mal en sí, sino por su uso, no ha de extrañar que se considere como forma ideal de disfrute de los bienes aquélla que en principio asegure

un mejor uso de los mismos: y ésta, intuye el Crisóstomo, sería la propiedad común. Sin embargo, tampoco quiere proponer la propiedad común como algo absoluto, sino como algo "más conveniente y más conforme con la naturaleza". Porque, efectivamente, el único imperativo absoluto es el del uso común, y no la propiedad común: esta podrá ser imperativa en tanto en cuanto sea necesaria o más adecuada para conseguir aquel uso común.

S. AMBROSIO DE MILAN (339-397)

San Ambrosio ha sido considerado por algunos como el más radical de los Padres en lo que se refiere a las exigencias sociales del cristianismo, hasta el punto de que se le atribuye una pura y simple negación de todo derecho de propiedad privada. Pero una correcta interpretación de sus textos parece llevar a la conclusión de que su doctrina no difiere sustancialmente en el punto que nos ocupa de la de los Padres Capadocios, y especialmente de la de San Basilio, cuyas ideas muchas veces desarrolla y aun simplemente traduce. Sin embargo no se puede negar que las expresiones de Ambrosio parecen a menudo más tajantes, nítidas y radicales que las de sus colegas griegos: ello se debe, sin duda, al genio particular de su estilo y de su lenguaje, moldeados muchas veces sobre las formas de expresión del derecho romano y de la ética estoica. Este último elemento nos parece importante y da una inflexión particular al pensamiento de Ambrosio: porque aunque fundamentalmente se atiene al argumento de que el derecho de propiedad está siempre y esencialmente limitado por el hecho de que los bienes de la tierra han sido puestos por el Creador para uso de todos los hombres, tal como lo hemos visto en la tradición griega, Ambrosio entremezcla con este argumento la idea estoica (que hemos considerado al hablar de Séneca y Lactancio) de una comunidad de bienes en la época primitiva de paz y de felicidad natural, rota y perturbada desde el momento en que la avaricia hizo que algunos se apropiaran de lo que antes usaban todos en común. Es esta concepción de la filosofía social de la estoa, añadida a la idea cristiana de la fraternidad de todos los hombres en el disfrute de los dones de Dios Padre y Creador, lo que hace que algunas expresiones de Ambrosio tengan un tono más decididamente negativo con respecto a la propiedad privada, que parece como simple consecuencia de la avaricia y perturbadora de la supuesta felicidad de la comunidad original. Veremos algunos de los textos en que se hace referencia a la comunidad originaria:

En el principio los hombres empezaron a ejercitar la política recibida de la naturaleza, siguiendo el ejemplo de las aves, de manera

que fuese común el trabajo y común la dignidad... Este era un estado perfectísimo de cosas en el que nadie podía ensoberdecirse por un poder perpetuo, no ser oprimido con una sumisión prolongada... Pero después, la ambición de dominio empezó a reclamar potestades indebidas y a no querer abandonar las alcanzadas (*In Hexaem*, V. 15,52, P.L. 14,242).

Si a las aves del cielo, que no tienen que preocuparse del cultivo y fecundidad de los campos, sin embargo la providencia divina les da con largueza el sustento que nunca les falta (cf. Mt. 5,36), ciertamente hay que ver la avaricia como la causa de nuestra indigencia... Nosotros perdemos lo común cuando reivindicamos lo propio... ¿Por qué, pues, aprecias tus riquezas cuando Dios quisiera que también para tí el sustento fuera común, como para los demás animales? (*Expos. in Luc.* VII. 124: P.L. 15,1819).

El tema de que la avaricia es causa de indigencia, porque al vindicar lo propio perdemos lo común, proviene de la filosofía social de la estoa. La idea de que Dios quisiera que el sustento fuera para los hombres en común, como lo es para los animales, es en alguna manera semejante a la de del Crisóstomo, cuando dice que la propiedad en común es más conforme con la naturaleza. Sin embargo no parece que aquí Ambrosio condene simplemente toda propiedad, pues en otros muchos textos la supone lícita: lo que sí condena es el uso exclusivo de la misma, que por ello mismo es abusivo y contrario a la voluntad del Creador, según la línea de pensamiento frecuente en los Capadóciós.

Es buena la misericordia que hace a los hombres perfectos, porque imita al Padre perfecto... Es la que se ejercita primero con los pobres: que juzgues comunes los frutos de la tierra, lo que la naturaleza produce para uso de todos; y que lo que tienes, lo compartas con los pobres y ayudes a tus compañeros y semejantes (*De Off. Min.* I, 2,38: P.L. 16,38).

El argumento de las aves del cielo reaparece varias veces:

Las aves del cielo no almacenan y comen, porque el Padre celestial las alimenta. Sin embargo, nosotros, teniendo en utilidad propia la instrucción del Mandamiento general que dice "Todo árbol que produce fruto será alimento para vosotros y para todos los animales y todas las aves y todos los reptiles de la tierra (Gen. 1, 29-30), nosotros, acumulando, provocamos la necesidad y nos quedamos sin nada (*De Vid.* I,5: P.L. 16,245).

Quizás el más significativo de los textos de Ambrosio sobre la propiedad es el que se halla en el capítulo 18 del Libro I *De Officiis Ministrorum* (P. L. 16,66). Es sabido que este tratado viene a ser como una adaptación del

libro *De Officiis* de Cicerón, cuya ética a menudo completa y aun corrige a partir de las exigencias del Evangelio. El pasaje a que nos referimos comienza aduciendo la definición ciceroniana de justicia “no hacer daño a nadie, a no ser que uno sea dañado injustamente” (*ne cui quis noceat nisi lacesitus iniuria*) para acotar inmediatamente que tal concepto de justicia no concuerda con el Evangelio, que manda amar aun al que nos hace daño. Pasa luego a otra de las características que Cicerón atribuye a la justicia: “que las cosas comunes sean disfrutadas en común, las privadas como propias” (*ut communibus pro communibus utatur, privatis ut suis*). Cicerón había hecho notar al respecto (*De Off.* I.7) que “nada hay privado por naturaleza”, sino que las cosas privadas lo son por ocupación inveterada, o por conquista, o en virtud de leyes positivas o acuerdo: pero, una vez que las cosas originariamente comunes han sido privatizadas por estos caminos, la justicia defiende la posesión privada de las mismas y prohíbe que otros puedan apropiárselas. En esto Cicerón no hace más que exponer la concepción romana del derecho de propiedad. Sin embargo, recoge también la idea estoica de que todo lo que hay en la tierra está para uso de todos los hombres, y que los hombres han sido hechos los unos para los otros, de manera que puedan ayudarse entre sí. Ambrosio sigue paso a paso la argumentación ciceroniana, pero reelaborándola y dándole una inflexión un tanto distinta. Cicerón, después de afirmar que pertenece a la justicia “que las cosas comunes sean disfrutadas en común y las privadas como propias”, había simplemente hecho notar que las cosas privadas no lo son por naturaleza, sino por ordenación positiva, pero que, con todo, son defendidas por la justicia. En cambio Ambrosio, al aducir el mismo principio de que lo común se disfrute en común y lo privado como propio, se siente obligado a corregirlo escribiendo: “pero esto tampoco está de acuerdo con la naturaleza, pues ésta lo produce todo para todos en común... La naturaleza dió origen al derecho en común, la usurpación hizo el derecho privatizador” (*Natura ius commune generat, usurpatio ius fecit privatum*). Probablemente no hay que ver aquí en la palabra “*usurpatio*” el sentido peroyativo de “rapiña” o aprehensión indebida, sino que tal palabra es usada en el sentido clásico de “uso” y “ocupación de uso”, sin especial connotación valorativa, como equivalente de la “*vetus occupatio*” de que habla Cicerón. La especial inflexión valorativa de Ambrosio no está tanto en el uso de esta palabra cuanto en el proceso de su argumento: porque mientras que Cicerón introdujo la idea de que la propiedad no era de derecho natural sino positivo, para recalcar que no por ello dejaba de ser un derecho tutelado por la justicia, Ambrosio, que había seguido en todo el hilo del discurrir ciceroniano, en este punto se aparta de él y no dice nada de que la justicia

tutele también la propiedad privada, sino que inmediatamente confirma su idea de que la naturaleza lo dió todo en común, aduciendo que esto es lo que enseñaban los estoicos. Es decir, que mientras que la argumentación de Cicerón iba encaminada a afirmar que la justicia ha de tutelar también la propiedad privada, aunque no sea de derecho natural, la de Ambrosio va encaminada a afirmar que la justicia ha de tutelar el uso común de los bienes, porque este es su uso natural, sin decir una palabra acerca de la tutela de la propiedad privada. Sin embargo no me parece correcto decir, como muchos han dicho, que en la frase "Natura jus commune generavit, usurpatio ius fecit privatum" haya que leer una simple condenación de la propiedad privada. Como Cicerón, Ambrosio no hace más que constatar que la privatización no procede directamente de la naturaleza: pero de ello concluye, al contrario que Cicerón, que la privatización no constituye un derecho absoluto, sino que sigue estando sometida a la finalidad de los bienes según la naturaleza, a saber que todos puedan disfrutar en común de lo que la naturaleza da en común. Aunque con una expresión más estoico-ciceroniana, la doctrina de Ambrosio coincide con la de los Capadocios: no se condena de manera directa y absoluta toda propiedad privada, pero si se la declara esencialmente limitada y subordinada al uso comunitario de los bienes de la tierra (30).

(30) Para mejor comprensión de nuestro argumento, ofrecemos, siguiendo a Giet, o.c. 64, los textos paralelos de Cicerón y de Ambrosio:

CICERON: *De officiis*, I, 7: éd. C.F.W. Mueller (*Bibl. Teubneriana*), P. IV, v. III, p. 9.

Sed justitiae primum munus, ut ne cui quis noceat nisi lacessitus injuria,

deinde ut communibus pro communibus utatur, privatis ut suis. Sunt autem privata nulla natura; sed aut vetere occupatione, ut qui quondam in vacua venerunt, aut victoria, ut qui bello potiti sunt, aut lege, pactione, conditione, sorte; ex quo fit, ut ager Arpinas Arpinatium dicatur, Tusculanus Tusculanorum; similisque est privatarum possessionum discript(i)o.

S. AMBROSIO: *De officiis ministrorum*, I, 131-132: P.L., XVI, 62 A-B.

Sed primum ipsum quod putant philosophi justitiae munus apud nos excluditur. Dicunt enim illi eam primam esse justitiae formam, ut nemini quis noceat, nisi lacessitus injuria: quod Evangelii auctoritate vacuatur...

Deinde formam justitiae putaverunt ut quis communia, id est publica, pro publicis habeat, privata pro suis. Ne hoc quidem secundum naturam, natura enim omnia omnibus in commune profudit. SIC ENIM DEUS GENERARI JUSSIT OMNIA UT PASTUS OMNIBUS COMMUNIS ESSET, ET TERRA FORET, OMNIUM QUAEDAM COMMUNIS POSSESSIO. NATURA IGITUR JUS COM-

Más, de hecho, tal uso comunitario se ve casi siempre impedido por el uso exclusivo que los ricos hacen de sus bienes. Es entonces cuando Ambrosio se pone a tronar que tal uso exclusivo es una usurpación en el peor sentido, un robo, una injusticia contra el derecho de los desposeídos. El tratado sobre Nabot, el pobre israelita mandado a asesinar por el rey Acab para apoderarse de su viña, ofrece a Ambrosio amplia oportunidad para desarrollar este tema (P.L. 14. 765 s.s.).

La historia de Nabot sucedió hace mucho tiempo, pero se renueva todos los días. ¿Qué rico no ambiciona continuamente lo ajeno? ¿Qué rico no maneja arrojar al pobre de su pedazo de terruño y anular las lindes del campo que el miserable recibió de sus antepasados? ¿Qué rico se contenta con lo que tiene? No ha sido Nabot el único pobre asesinado: cada día un Nabot cae por los suelos, cada día algún pobre es asesinado (n. 1).

Hasta dónde pretendéis llevar, oh ricos, vuestra codicia insensata? ¿Acaso sois los únicos habitantes de la tierra? ¿Por qué expoliáis a los que son de vuestra misma naturaleza y vindicáis para vosotros solos la posesión de toda la tierra? En común ha sido creada la tierra para todos, ricos y pobres, ¿por qué os arrogáis el derecho exclusivo al suelo? Nadie es rico ni pobre por naturaleza, pues ésta engendra igualmente pobres a todos... La naturaleza no distingue a los hombres ni en su nacimiento ni en su muerte (n. 2).

Los ricos no tanto deseáis poseer lo que os es útil cuanto quitar a los demás lo que tienen. Cuidáis más de expoliar a los pobres que de vuestra ventaja. Creéis que se os hace injuria si un pobre posee algo que pensáis digno de que un rico lo tuviera. Creéis que es un daño vuestro el que otro tenga cualquier cosa. ¿Es que quereis gozar de los bienes de la naturaleza? Pues para todos ha sido creado este mundo que unos pocos ricos os afanáis en reservar para vosotros (n. 11).

Ex quo, quia suum cuiusque fit eorum, quae natura fuerant communia, quod cuique obtigit, id quisque teneat; e quo si quis sibi appetet, violabit jus humanae societatis.

Sed quoniam, ut praeclare scriptum est a Platone, non nobis solum nati sumus, ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici, atque, ut placet stoicis, quae in terris gignantur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se, aliis alii prodesse possent: in hoc naturam debemus ducem sequi...

MUNE GENERAVIT, USURPATIO JUS
FECIT PRIVATUM.

Quo in loco aiunt placuisse stoicis, quae in terris gignantur omnia ad usum hominum creari: homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se aliis alii prodesse possint.

No le das al pobre de lo tuyo, sino que le devuelves lo suyo. Pues lo que es común y ha sido dado para el uso de todos, lo usurpas tú sólo. La tierra es de todos, no sólo de los ricos: pero son muchos menos los que gozan de ella que los que no gozan. Pagas un débito, no das gratuitamente lo que no debes (n. 53).

Desde luego, S. Ambrosio no es simplemente un comunista, como algunos han pretendido; pero tampoco es un idealista exagerado, como pretenden otros. Es un hombre que, de mano de la filosofía estoica y, sobre todo, de lo que la revelación bíblica le muestra acerca del sentido de la creación de Dios, ha llegado a una convicción profunda acerca de la función esencialmente social de toda propiedad y la predica con vehemencia y sin tapujos contra los manifiestos abusos de los ricos de su tiempo. Si no condena en sí misma toda propiedad, sí condena el uso que de hecho se hace de ella. Si no toda propiedad ha de ser en sí misma un robo, sí lo es la propiedad que se pretende exclusiva, que no pone los bienes al servicio de todos. No hay por qué mitigar las expresiones con hermenéutica complaciente. Lo que ya había sido doctrina de los Padres griegos ha hallado en Ambrosio formulaciones de un vigor inusitado, que son simplemente irrenunciables.

Hemos considerado sólo algunos textos más significativos en el proceso por el que se va formando una conciencia cada vez más aguzada acerca de las exigencias sociales del cristianismo. Un estudio que quisiera ser completo debería considerar otros muchos textos de muchos autores. Pero nos atrevemos a pensar que las líneas maestras del primitivo pensamiento cristiano han quedado por lo menos suficientemente esbozadas en nuestra sumaria presentación.

Quisieramos concluir con una consideración que creemos fundamental. Hemos visto que el interés de los Padres no está precisamente en condenar la propiedad privada en sí misma y de manera absoluta. No se puede decir que según ellos la propiedad sea un robo. Pero sí es un robo el uso exclusivo de la propiedad de manera que una buena parte o la mayoría de los hombres se vean privados del disfrute de los bienes necesarios o convenientes, que Dios ha puesto en este mundo a disposición de todos. Es decir, que si no se afirma que el derecho de propiedad sea en sí malo, sí se afirma que no es un derecho en beneficio exclusivo del propietario, sino en beneficio de todos los hombres, que se justifica en tanto que efectivamente sirva a promover el mayor bien de todos —y no sólo de unos pocos propietarios— por un mejor aprovechamiento y utilización de los recursos de la naturaleza. Por otra parte es evidente que los Padres están en profunda dependencia de los condicionamientos socio-económicos, jurídicos y cultura-

les de su época. Hemos insinuado cómo están hondamente influidos por el derecho romano de propiedad, a la vez que se debaten contra él. En el ambiente en que vivían difícilmente se podía concebir que los recursos naturales fueran explotados en otro sistema que el de la propiedad privada. Una verdadera socialización de los medios de producción hubiera sido sin duda social y económicamente inviable. Lo cual ni impidió que en algunos textos, como hemos visto, se llegara a decir claramente que tal socialización sería por lo menos lo idealmente mejor y más conforme a la naturaleza.

Todo esto debiera ser tenido en cuenta cuando vamos a los Padres en busca de iluminación para los problemas de nuestro tiempo. Los condicionamientos socio-económicos han cambiado y puede suceder que algunas soluciones que otrora parecían ideales deseables pero imposibles, hoy sean realizables, por lo menos en cierta medida y en determinadas condiciones.

Por ello hay que evitar simplismos a la hora de sacar de la doctrina social de los Padres conclusiones para el presente. Hemos observado que gran parte de los estudios dedicados al tema parecen proceder de una intención apologética simplificadora —de uno u otro signo— por la que se pretende mostrar que los Padres están a favor de tal o cual ideología, o —digámoslo claramente— se pretende hacer de los Padres o comunistas o anticomunistas. Este planteamiento falsea radicalmente las cosas: y por poco que uno se empeñe, no le costará convencerse de que ha probado una u otra de las alternativas. Nos parece más honesto y más importante atender a la radical novedad que la concepción patristica de la propiedad representa con respecto a la concepción del derecho romano, de la que aún vive el mundo occidental. Para resumirla brevemente, diríamos que esta novedad consiste en el rechazo de la doctrina del derecho romano que dictaminaba que cada uno podía usar simplemente “*privata ut propria*” —en el sentido de que “cada uno podía hacer de lo suyo lo que le viniera en gana”—, para decir que de alguna manera también “*privata sunt communia*”, es decir, que la privatización sólo se justifica cuando y en tanto que real y efectivamente contribuye mejor al bien de todos. Si el bien de todos ha de ser hoy mejor servido por la privatización o la socialización de todos o parte de los recursos, en tales o cuales condiciones, es una pregunta que no podemos poner a los Padres: los que han de responder son los sociólogos, economistas y políticos de hoy.