

# LA PROPIETAT PRIVADA: ÉS UN ROBATORI?

Demetrio Velasco Criado

1. CONTEXTOS IMPRESCINDIBLES .....	3
2. LA CONSTRUCCIÓ HISTÒRICA DE L'IMAGINARI PROPIETARISTA .....	11
3. LA CONSTRUCCIÓ DE L'INDIVIDUALISME PROPIETARI .....	15
4. DERIVA TOTALITÀRIA DE L'INDIVIDUALISME POSSESIU I DESTRUCCIÓ DEL SUBJECTE HUMÀ .....	23
5. DIAGNÒSTIC PER CONTRAST: LA PRAXI DE JESÚS .....	26

*Si el contingut d'aquest quadern és del teu interès, anima algun amic o amiga  
a inscriure's als Quaderns de CiJ a:*

**[www.fespinal.com](http://www.fespinal.com)**

El dret a la propietat privada, tal com s'exerceix i es legitima avui dia en les nostres societats, és un escàndol que atempta contra la raó moral i contra la fe cristiana. El fet que es pugui ser propietari de recursos il·limitats, sense grans traves legals ni morals, reflecteix la "dialèctica criminal" que regeix el nostre món, en uns temps en què una gran part de la seva població no disposa del necessari per a viure. I si aquesta situació és realment greu, ho és encara més la legitimació ideològica que se'n fa, que pretén de presentar-la com a normal i, fins i tot, com a raonable.

Com és possible que, al llarg dels segles, s'hagi afirmat sense gaires remordiments que el dret a la propietat privada és un dret natural, i sagrat, al qual se subordinen i del qual depenen tots els altres drets humans, per més fonamentals que siguin? Amb aquest text es pretén d'explicitar la laboriosa construcció ideològica que s'amaga darrere de la "naturalització" i de la "sacralització" del dret burgès a la propietat privada.

**A aquest Quadern li seguirà un altre, el setembre, que recupera la visió cristiana de la propietat.**

Amb la col·laboració de:



**Demetrio Velasco Criado** és catedràtic de Pensament Polític de la Universitat de Deusto, membre del Consell de Direcció de *Iglesia Viva* i membre de Justícia i Pau.

INTERNET: [www.fespinal.com](http://www.fespinal.com) • Dibuix de la portada: Roger Torres • Edita CRISTIANISME I JUSTÍCIA • R. de Llúria, 13 - 08010 Barcelona • tel: 93 317 23 38 • fax: 93 317 10 94 • [info@fespinal.com](mailto:info@fespinal.com) • Imprimeix: Edicions Rondas S.L. • ISSN: 0214-6495 • Dipòsit legal: B-7489-07 • ISBN: 84-9730-xxx-x • Dipòsit legal: B-xx.xxx-08. Juliol 2008.

La Fundació Lluís Espinal li comunica que les seves dades procedeixen del nostre arxiu històric pertanyent al nostre fitxer de nom BDGACIJ inscrit amb el codi 2061280639. Per exercitar els drets d'accés, rectificació, cancel·lació i oposició poden dirigir-se al carrer Roger de Llúria, 13 de Barcelona.

# 1. CONTEXTOS IMPRESCINDIBLES

---

Únicament coneixent-ne les arrels històriques i ideològiques de què se segueix alimentant avui dia, esbrinarem com deslegitimar el que d'ara endavant anomenarem "l'imaginari propietarista", i descobrirem, així mateix, com fer viable una forma d'apropiació i de domini dels recursos que estigui més en consonància amb la dignitat humana; i que respecti, a més a més, l'ecosistema que ens acull. Un cop d'ull a la praxi de Jesús ens hi ajudarà d'allò més.

D'entre les innombrables definicions de l'ésser humà, n'hi ha una de latent en tota la història del pensament o, si més no, del pensament occidental: la "d'animal propietari". La connatural indigència de l'ésser humà per a poder subsistir per si mateix es reflecteix en la necessitat d'apropiar-se de tot allò que l'envolta, amb l'ajuda dels altres o bé a costa seva. L'instint d'apropiació s'evidencia cada dia en la forma com el nen, indefens i mancat de possessions, aprèn a viure i a expressar-se amb les paraules meu i meva. Totes les disciplines del saber humà han destacat aques-

ta dimensió antropològica bàsica, que bé es pot qualificar d'existencial humà<sup>1</sup>.

I tal com passa amb d'altres existencials (com el poder o la sexualitat), també la propietat és una arma de doble tall. Si d'una banda es manifesta com una forma ineludible de realització humana es converteix, d'una altra i fatalment, en una amenaça tant per a un mateix com per als altres. D'aquí que la qüestió de la propietat hagi estat sempre problemàtica, i hagi requerit ser pensada i, encara, legitimada, ja des dels temps de Plató i Aristòtil, els quals, per cert, no n'opinaven pas el mateix.

El terme ‘propietat’ té l’embrió en el llatí *proprietas*, sinònim de *dominium*, al qual els *Digesta* de Justinià definien com “el dret d’usar, de gaudir i d’abusar de la seva cosa en la mesura que ho admeti la raó jurídica”. Nogensmenys, seria un anacronisme inadmissible pretendre de trobar, en la definició en qüestió, la fórmula adequada per a referir-nos al fet de la propietat en les nostres societats modernes. I és que “usar, gaudir i abusar de les seves coses”, en el món romà, en què l’economia es trobava immersa en un ordre ètic i religiós, no significava un exercici de drets sense obligacions ni deures. Raons de justícia i de propietat lligaven la llibertat del dominus, amo i senyor de casa seva, en l’exercici del dret de la propietat.

### 1.1. Legalitat i legitimitat de la propietat

Per a legitimar aquest dret s’ha pretès de classificar les formes de propietat, tot distingint la naturalesa de les coses apropiables, i la utilitat que aporten a l’individu o a la comunitat en què s’inscriu. Per exemple:

– No és el mateix apropiar-se de coses que no són de ningú, que atresorar-ne d’altres que són comunes (com l’aigua o l’aire), públiques (tals com els rius o els ports) o privades (les que ja tenen amo).

– Tampoc no és el mateix apropiar-se de béns que es destrueixen a còpia d’utilitzar-los, que fer-ho de béns que són “fèrtils” i que generen, doncs, nous béns.

– Així mateix, que l’origen de l’apropiació hagi estat l’ocupació, la guer-

ra, la conquesta o l’herència no té, òbviamment i al seu torn, res a veure amb el fet que ho hagi estat la indústria o el treball propis.

– Finalment, apropiar-se del que es necessita per satisfer les necessitats bàsiques és una cosa, mentre que apropiarse de quelcom per un mer afany d’acumular, n’és una altra de ben diferent. En aquest sentit, Aristòtil distingia “economia” (apropiació necessària, racional i legítima) de “crematística” (apropiació irracional i il·legítima). I aquesta distinció és absolutament fonamental.

A fi de valorar quan una propietat és moralment legítima, més enllà del seu reconeixement jurídic, cal tenir en compte tant la dimensió objectiva de la cosa apropiada, com la seva dimensió subjectiva (o intersubjectiva). I això per tal com la llei, sens dubte i a fi d’evitar problemes, pot assenyalar autoritàriament el propietari d’una cosa, perquè d’altres el reconeguin com a tal; tanmateix, la propietat només serà un bé moral (i en consonància amb els principis de la justícia i de l’equitat) quan l’amo hi hagi arribat a través de mitjans legítims.

Aquesta combinació de factors objectius i subjectius acaba convertint la propietat en un dels fets socials més rellevants. Ho és tant, que no és possible reflexionar al voltant de la societat sense tenir-lo present, i sense preguntar-se per la forma menys inadequada de viure’l. Perquè, com escriu J. Atalli, el concepte de propietat és: “tal vegada el més important, però també el més imprecís, de tot el que abracen totes les ciències humanes; el que fa segles que esclafa l’economia política per la seva amplitud

i allò de contorn intraçable sense esdevenir víctimes del vertigen. En tant que si es pot “tenir” una terra, un capital, un nom o bé una idea, cal comprendre també que “estimar” algú o “manar-lo” és, en certa manera, abusar-ne apropiant-se'l. Una història de la propietat, si desitja de ser exhaustiva, hauria de ser, per tant, una història de la ciència i de l'amor, de les llengües i del poder, del dret i de la família”<sup>22</sup>.

## 1.2. El fet tenaç

Per això ha succeït que, fins i tot, els més grans detractors de la propietat han acabat reconeixent que suprimir-la és una tasca poc menys que inútil, si no indesitjable pel seu utopisme totalitari. Així, Proudhon, a les acaballes d'una vida de crítica a la propietat privada, anota que li ha costat entendre que: “el poble, incloent-t'hi el del socialisme, vol ser propietari diguin el que diguin... Després de deu anys d'una crítica inflexible, he trobat al voltant d'aquesta qüestió una de les opinions de la massa més dura, més resistent, més ferma que qualsevol altra relacionada amb qualsevol altre aspecte. Jo he violentat les conviccions, i no he obtingut absolutament res sobre les consciències... De fet, m'he adonat que, a mesura que el principi democràtic ha anat guanyant terreny, les classes obreres de les ciutats i dels camps l'han anat interpretant, cada cop més, en benefici o a favor de la propietat”<sup>23</sup>.

L'experiència dels projectes ideològics col·lectivistes que, al llarg de la història, han pretès de negar aquest existencial humà i que (com totes les utopies

totalitàries negadores del que és humà) han resultat ser un fiasco i un fracàs, crec que ha de servir-nos per a interpretar la propietat com el fet humà complex i ambivalent que és.

## 1.3. La propietat en tant que forma de pensar i de construir la realitat

La qualitat humana de les relacions que teixim amb els altres depèn, en bona mesura, de la forma en què ens apropiem de les coses que ens envolten i que necessitem per a viure. Així, les formes pacífiques i legítimes d'apropiació possibiliten una convivència justa i solidària amb els altres; en canvi, l'apropiació violenta i il·legítima impossibilita tal convivència i provoca guerres i, consegüentment i fatalment, morts. La forma d'organitzar les relacions entre les persones i els grups humans té molt a veure amb la forma en què les unes i els altres puguin accedir, o no, a la propietat.

D'aquí que pensar sobre la propietat obligui a pensar, alhora, sobre política, dret, ètica, economia, psicologia social, etc. Reflexionar sobre la propietat passa per considerar-la una categoria decisiva en la construcció social de la realitat.

Així, en la tradició occidental, una forma particular de comprendre la propietat va servir per a justificar l'apropiació privada de recursos escassos; per a explicar la naturalesa del poder polític, el seu origen, el seus límits i el dret a oposar-s'hi; per a justificar la conquesta europea del Nou Món; per a vincular el fet natural de la propietat amb el desenvolupament humà, o amb el

progrés i la prosperitat de les societats, o amb les llibertats democràtiques; i va servir, encara i entre d'altres coses, com a arma en la guerra contra el socialisme i, més tard, en la guerra freda.

En tots aquests àmbits, les anàlisis de la propietat varen ser instrumentalitzades ideològicament, i foren víctimes de la parcialitat pròpia dels prejudicis arbitraris. I per això han estat objecte de judicis i valoracions contradictòries.

En política, la propietat va servir per a garantir l'estabilitat del poder i la seva limitació, mentre que hi havia qui la titllava de font de desigualtat i d'instabilitat social.

En ètica, mentre que uns l'han considerada com un fruit del propi treball i com un dret inalienable, d'altres l'han entesa com una oportunitat d'explotació i com una negació de la igualtat d'oportunitats.

En economia, hi ha qui l'ha valorada com una raó clau de la producció de riquesa i, d'altra banda, qui l'ha acusada de ser el mòbil de la competència destructiva.

En psicologia, finalment, se l'ha estimada en tant que font d'identitat i d'autoestima de l'individu i, ben al contrari, se l'ha culpada de ser la causa del corrompiment de la personalitat humana, en la mesura que n'ha alimentat les passions i els vicis indesitjables.

En totes aquestes anàlisis hi ha una aproximació valuosa a la propietat que val molt la pena de valorar més adequadament.

Assumint que no es poden tractar aquí tots aquests aspectes, assenyalarem algunes qüestions que ens semblen les

més rellevants i significatives en els nostres dies: les relacionades amb l'exercici del dret de la propietat privada sense límits legals ni morals. D'aquesta manera, caurà pel propi pes que una forma històrica d'apropiació, burgesa, injusta i excloent, ha esdevingut dissortadament un dret natural i sagrat.

Per fer-ho, i després d'un ràpid cop d'ull a l'escandalosa situació de desigualtat del nostre món, reflexionarem sobre la forma en què es va construir el discurs legitimador segons el qual l'ésser humà pot arribar a ser propietari de tot allò que pugui atresorar, sense límits legals ni morals; un discurs al qual anomenarem "imaginari propietarista". Coneixent-ne la història, podrem ser conscients del seu arrelam i, d'altra banda, del repte que ens suposa i al qual ens enfrontem.

#### **1.4. Un món trencat per la perversió d'un dret**

Vivim en un món tan desigual i injust que ha superat les dosis d'irracionalitat i d'injustícia raonablement tolerables. La descripció de Joan Pau II, en la *Sollicitudo Rei Sociales*, mereix ser recordada per la seva claredat i contundència: "Una de les grans injustícies del món contemporani consisteix, precisament..., en el fet que són relativament pocs els qui posseeixen molt, i molts els qui no posseeixen quasi res... Injustícia que evidencia la mala distribució dels béns i dels serveis originàriament destinats a tots... Hi ha aquells, poquets, que posseeixen molt (i que no arriben vertaderament a ser, perquè, a causa d'una inversió de la jerarquia dels valors, es tro-

ben limitats pel culte al tenir) i aquells altres, molts, que posseeixen poc o res de res (i que no aconsegueixen de realitzar la seva vocació humana fonamental, pel fet que els manquen els béns indispensables)”(n.28).

La fallida radical del que és humà, que aquesta dialèctica suposa, està perfectament qualificada amb una doble expressió del nihilisme: parlem, d’una banda, de l’anihilació biològica de l’ésser humà, en la mesura que li nega les condicions que fan possible la vida; i, de l’altra, del nihilisme espiritual, que nega la possibilitat que es desenvolupi la dimensió constitutiva del que és humà: ser amb els altres i des dels altres. Uns infrahumans i uns altres inhumans, com ja insinuava Sant Joan Crisòstom.

El text papal (de 1987), lluny de quedar obsolet, segueix sent profètic atès que aquesta “dialèctica criminal” ha seguit sostenint-se i encara potenciant-se<sup>4</sup>. La “obscuritat”<sup>5</sup> del nostre món es teixeix de pornografia en el que Z. Bauman anomena “vides malaguanyades”<sup>6</sup>. El problema de la pobresa, diu Bauman, no rau en la superpoblació, sinó en el fet que hi ha massa gent rica, paràsita planetària que, a més a més, es permet de sentenciar quin producte és útil i quin és per llençar al contenidor dels residus. Però els residus, al seu torn, han crescut tant i s’han acumulat en tal mesura que ja no sabem què fer-ne. I aquest fet no té repercussió només en el problema ecològic, sinó que també afecta i molt la immensa multitud de vides malaguanyades. Algun autor, en referir-se al s.XX, i en detriment d’“el segle dels drets”, s’ha estimat més anomenar-lo “el segle dels assassins”; “un

segle dominat per una violència inaudita, expressable amb números mai vistos, els fruits verinosos de la qual seguiran intoxicant el futur”. I afegeix que no es refereix únicament a les guerres, als nacionalismes i als totalitarismes que la van generar, sinó també “a les relacions socials i productives de les democràcies [...] al treball alienador”<sup>7</sup>.

L’expresidenta irlandesa Mary Robinson, en tant que alta excomissionada de l’ONU i integrant de la Comissió per a l’Apoderament Legal dels Pobres, escrivia no fa gaire que més de la meitat de la població mundial viu en entorns mancats de lleis reconegudes i aplicables, sense mitjans jurídics efectius a fi de protegir les famílies, els habitatges o les altres possessions. “Són les estructures profundes de moltes societats les que perpetuen la pobresa i la desigualtat”. A desgrat de la Declaració Universal dels Drets Humans, segons la qual “tota persona té dret a la propietat, individualment i col·lectivament”, (art. 17), i malgrat que aquest dret es veié reforçat en el Document Final de la Cimera Mundial 2005 de l’ONU, l’imaginari hegemònic de les nostres societats segueix sent tan desigual i exclouent que impedeix que el dret en qüestió es revesteixi de legalitat.

No és moment d’explicar amb rigor la lògica estructural que el capitalisme neoliberal de les darreres dècades ha dinamitzat, ni els seus fatídics resultats. D’altra banda, tampoc no volem incórrer en la simplificació que suposa de sostenir que l’única causa de l’esmentada “dialèctica criminal” és la irracional distribució de la riquesa. La desigualtat, l’exclusió social, la dominació i la ser-

vitut tenen una etiologia complexa i, tenint-ho en compte, les hem de tractar. Però sembla clar, amb tot, i atesa aquesta situació tan indignant, que cal cercar l'apoderament legal dels pobres, especialment de les dones pobres; cosa que exigeix un canvi estructural del conjunt de les societats<sup>8</sup>.

### **1.5. De forma de domini a estructura de dominació**

El més greu d'aquesta tràgica situació no es troba només en l'obscena nova dels fets, sinó que rau sobretot en els discursos que els legitimen. En algunes anàlisis al voltant del dret a la propietat, s'hi troba una obscenitat pròpia de la raó cínica: la que busca de proveir-se de raons per defensar-se davant de la raó humana. La que disfressa les cadenes del pobre amb les garlandes que els rics els posen a sobre, ocultant-les, com ja denunciava Rousseau.

Abans hem fet al·lusió succinctament a l'argumentari ideològic que, al llarg dels segles, ha regit la polèmica entre defensors i detractors de la propietat privada. I d'entre tals arguments n'hi ha un que ha esdevingut determinant per a explicar la situació actual. És aquell a què recorren els qui consideren el dret a la propietat privada com un dret natural de l'individu, volgut per Déu, i sacralitzat fins al punt de ser inviolable. I com després veurem, l'apel·lació a aquest dret natural (anomenada jusnaturalisme) ha estat, en gran mesura, la responsable d'aquesta sacralització.

La propietat és un problema que mai no abandona les consideracions polítiques, ètiques, econòmiques i psicològi-

ques, abans mencionades. I el fet que se li segueixin oferint legitimacions explícitament religioses i jusnaturalistes sacralitzades, ens obliga a fer un comentari epistemològic i metodològic, a fi d'elucidar l'abast del que estem tractant. Si fóssim científics que la nostra forma de ser propietaris determina la nostra manera de resar el Parnostre, més que no pas l'ortodòxia del credo que recitem en les nostres litúrgies, no el pronunciaríem amb la lleugeresa amb què ho fem, contravenint l'avertència litúrgica "ens atrevim a dir...".

### **1.6. La construcció ideològica d'un domini humà**

Durant segles es va entendre el dret natural com el reflex de la llei divina en la naturalesa i en la vida dels éssers humans (il·luminat, a més a més, per la revelació positiva en la tradició judeocristiana). Per organitzar la nostra vida raonablement, els éssers humans havíem de tenir en compte aquest ordre jeràrquicament establert. Així, tant l'ordre natural com l'humà positiu van estar fonamentats i guiats pel religiós. I l'Església catòlica (que es considerava dipositària de la recta interpretació d'aquest ordre jeràrquic) va poder mantenir un control hegemònic de tota la societat.

Es comprèn aleshores que, quan la situació revolucionària desplaça l'Església d'aquest lloc de privilegi i pretén de legitimar el nou ordre jurídic i polític, ho faci construint un "nou ordre natural revolucionari", que proclama la sobirania de l'ésser humà, racional i lliure, per interpretar tant el dret



natural com el diví. En el cas més extrem, el nou ordre no voldrà tenir cap altre fonament ni cap altra legitimació que no es desprengui de la voluntat de l'individu sobirà (positivisme jurídic): el fonament del dret és exclusivament a les mans de qui el crea. D'aquesta manera, el binomi jusnaturalisme-positivisme servirà de marc obligat per a pensar la realitat social, i dins d'ella la propietat, fins als nostres dies.

Aquest dret modern a la propietat s'ha vist secularment remès a aquest marc legitimador. I cal preguntar-se com va ser possible que no es tinguessin més en compte les Sagrades Escriures, a l'hora d'organitzar la vida real de les societats, si diuen coses tan sublimes sobre la dignitat de tots els éssers humans en tant que imatges de Déu. I cal que ens preguntem encara, perquè és fins i tot més greu, com en nom de les Escriures en qüestió es van poder defensar posicions ideològiques que contradueixen, i fins i tot neguen, en alguns casos, l'esmentada dignitat humana.

La raó fonamental va ser que tota aquesta cosmovisió jusnaturalista, que es presentava en tant que defensa de l'ordre natural, reflex del diví, era també i sobretot una construcció ideològica. Tant el jusnaturalisme com el positivisme són ideologies abstractes dogmàtiques que oculten o desconeixen les raons de la seva pròpia gènesi, facilitant així la seva instrumentalització jurídica i política.

Per això esdevé necessari d'explicar aquesta construcció ideològica, des de la perspectiva de la seva gènesi i de la seva funcionalitat.

## 1.7. Per entendre aquesta gènesi

Abans d'explicar aquesta gènesi, cal dir que els drets humans són una construcció social de la realitat, vinculada a un temps i a unes experiències concretes. Durant segles, se'ls va fonamentar basant-se no solament en un ordre autoritzat (el tomista, per exemple) o en un jusnaturalisme racionalista creador d'un ordre. Però, com ja va intuir A. Tocqueville, sempre va ser necessari que es donés un context històric i social concret (lentament incubat) en què va néixer un nou imaginari social dominant, que va tenir virtualitat suficient per a transformar la realitat a la seva imatge i semblança. "El principal efecte de la democràcia és convertir l'amo i el servidor en estranys, posant-los l'un al costat de l'altre, en comptes de l'un sobre de l'altre"<sup>9</sup>. Des de posicions com aquesta s'obre la possibilitat de transcendir la polèmica miop entre jusnaturalisme i positivisme, en què es va tancar amb freqüència la discussió sobre els drets humans, en general, i el dret a la propietat en particular.

Així, doncs, la jerarquització dels drets humans no és ni tan sols un simple reflex d'un ordre natural i objectiu, que transcendeix en el quefer de cada dia dels homes i les dones. Ni és tampoc l'expressió de la racionalitat que crea un codi d'obligacions universal i abstracte. És fruit, més aviat, de la historicitat de la consciència i la praxi crítiques dels exclosos, dels "sense drets" que, arribats en un cert punt, van començar a cridar: "no hi ha dret". I quan es crida "no hi ha dret" és senyal que s'ha pres consciència que la situació en què es viu no és humanament suporta-

ble, per bé que molts vulguin justificar-la com a natural o providencial, i que s'exigeix una altra situació millor que s'ajusti de veritat al dret.

Com escriu lúcidament E. Dussel, "la dialèctica no s'estableix aleshores entre dret natural a priori versus dret positiu a posteriori, sent el dret natural la instància crítica a priori del dret positiu, reformable..., sinó entre dret vigent a priori versus nou dret a posteriori, sent el nou dret la instància crítica (és a dir, històrica) i el dret vigent el moment positiu, reformable, canviable... No caiem, així, en el dogmatisme del dret natural (solució... metafísica ja inacceptable), però tampoc en el relativisme... Els nous drets són els exigits universalment (sigui en una cultura, sigui per a tota la humanitat, segons el grau de consciència històrica corresponent) a la comunitat política en l'estat de la seva evolució i creixement històric. Per

exemple, no era factible (per les condicions històriques concretes) el moviment feminista a l'Edat Mitjana (encara que hi va haver heroiques anticipacions), com tampoc no era possible l'ecologisme abans de la Revolució Industrial, quan el planeta semblava encara una font inexhaurible de recursos i els efectes negatius sobre la reproducció de la vida eren quasi immesurables"<sup>710</sup>.

Doncs bé: el dret a la propietat, en tant que dret humà que s'ha construït històricament, ha necessitat un context històric i ideològic concret per a poder-se configurar i esdevenir el que ha estat. En la mesura que siguem capaços de conèixer aquest context estarem en condicions de poder valorar la seva pertinència i la seva vigència històrica i social, així com les legitimacions de què segueix sent objecte. Anem, doncs, a intentar-ho.

## 2. LA CONSTRUCCIÓ HISTÒRICA DE L'IMAGINARI PROPIETARISTA

---

La construcció de l'imaginari propietarista no és obra d'un autor aïllat ni d'una generació. Des d'Aristòtil al dret romà i a Locke, aquest imaginari ha pouat de moltes fonts.

### 2.1. Fonts

No podem descriure fil per randa la història d'aquest llarg procés. Només rastrejarem les fonts de la sacralització del dret a la propietat, que és un dels trets més característics (i amb més greus conseqüències) de l'imaginari que tractem.

En contra del que se sol dir, la font més important de l'individualisme propietari modern no ha estat el dret romà, sinó la Segona Escolàstica, especialment l'espanyola. Intel·lectuals d'alta volada que van destacar en el pensament filosòfic o jurídic; però que mai no van deixar de ser “teòlegs”, i per qui la teologia era l'horitzó interpretatiu i legitimador de tota la resta.

Després, els jusnaturalistes moderns, maldant per distanciar-se de tot horitzó transcendent i teològic, i a fi d'afirmar coherentment el paper central d'un subjecte humà lliure i independent, van silenciar la importància que en la seva obra va tenir la Segona Escolàstica. Tanmateix, no van poder esborrar l'herència de problemes, i de formes de resoldre'ls, continuant així amb la susdita tradició “teològica”.

Pel que fa al tema de la propietat, hi ha, en el jusnaturalisme modern, individualista i secularitzat, una forma d'explicar el seu origen i la seva naturalesa jurídica i política, que seria incomprendible sense tenir en compte el tractament

d'aquest tema que havien fet els teòlegs catòlics i protestants.

Sense la legitimació teològica del dret a la propietat (i del model econòmic en què es configura), no hauria estat possible la deriva economicista de les societats occidentals. Una altra cosa serà valorar la qualitat cristiana d'aquestes categoritzacions teològiques. Em sento proper a la interpretació que veu en el puritanisme calvinista una religió ètica instrumentada al servei dels negocis. Tocqueville dóna peu a aquesta interpretació quan (parlant com un sociòleg de la religió a qui no importa tant la seva veritat com la seva funcionalitat social) etiqueta la religió a Amèrica de primera institució política. Només una religió que garantís l'amor al benestar i a la riquesa, diu Tocqueville, era viable en una societat com l'americana<sup>11</sup>.

## **2.2. Fonamentació del domini humà sobre un món creat per Déu**

*a.* Per a un creient, Déu és la font i la destinació de tot el creat. I pels teòlegs de la Segona Escolàstica el model de domini humà sobre el món no és cap excepció i deriva també, doncs, de Déu. Déu és l'autèntic "Dominus", l'amo de tot, i les diferents formes del domini humà només s'expliquen i es legitimen en la mesura en què s'originen en el domini diví i el reflecteixin.

Conscients que hi ha moltes formes humanes de domini pervertides i degradades, cercaren de definir la naturalesa i els límits del domini, a fi que l'home el pugui exercir adequadament. Per això, a desgrat que l'Escriptura diu que

Déu va donar a l'ésser humà el domini sobre les coses, els teòlegs hauran de preguntar-se per què ho va fer i de quina manera ho va manifestar. La resposta a aquestes preguntes és determinant per a definir i valorar la forma de domini i, més concretament, la propietat privada en tant que dret humà bàsic.

*b.* Bo i donant un pas més: si el domini humà sobre el món és una forma de participar en la tasca divina i una concessió de Déu a l'home, es pot ben concloure que la dominació divina és font d'un ordre inscrit en la naturalesa de les criatures, que posa cadascuna d'elles al seu lloc i que els concedeix un estatus, que serà vist com un dret. En aquest sentit, i en tant que es troba al cim de tot el que s'ha creat, l'home posseeix un dret de dominar. El domini i el dret, que en Déu coincideixen, per definició acabaran coincidint també en el cas humà. El domini humà es funda en la voluntat expressa de Déu; i a més a més està inscrit en l'ordre de la creació.

*c.* Nogensmenys, aquests dos fonaments responen a dues lògiques diferents que, per a la visió unitària dels teòlegs, són dues cares d'una mateixa realitat; però no ho seran quan, més tard, es prescindeixi de tota consideració religiosa. És a dir: en la filosofia moderna, l'ordre jeràrquic de les coses ja no està vinculat a la creació o a la Providència divines. Com s'arriba fins aquí?

*d.* Pel tomisme, el Déu creador és totpoderós. Però és, a més a més, Saviesa infinita. I per això l'exercici de la seva voluntat serà sempre ordenat. Com és sabut, malgrat tot, amb l'aparició dels "nominalistes"<sup>12</sup>, la voluntat de

Déu no està lligada per cap saviesa o per cap raó (la potestat de Déu, segons ells, és “absoluta”, no “ordinata”). És a dir: pels primers escolàstics, Déu vol una cosa perquè és bona; pels nominalistes, una cosa és bona perquè Déu la vol.

Aquesta doble concepció del domini de Déu, es reflectirà en una doble concepció del domini humà, fornint-lo així d'ambigüitat. Si el domini humà es funda en l'ordre i la saviesa divines, aleshores els ordres humans hauran d'adequar-se a l'ordre natural diví (jusnaturalisme). Però si se subratlla una lògica “voluntarista”, es donarà al domini humà un caràcter teocràtic (absolutista).

e. Doncs bé: la segona escolàstica tendeix encara majoritàriament a subratllar les dades naturals que reflecteixen l'ordre diví i que s'hi justifiquen (el domini de l'home ha de respectar aquest ordre i té qualitats, com la raó i la llibertat, que li permeten de fer-ho). En canvi, els jusnaturalistes moderns desposseeixen el domini humà d'aquesta condició de sagrat: no ha de reflectir el domini diví ni té cap caràcter sagrat. I amb això es possibilita una forma de concebre el dret humà com un dret subjectiu, que té l'home en tant que les seves necessitats i les seves facultats l'autoritzen a exercir el domini sobre totes les altres criatures. I perquè està legítim per la creació divina per a un exercici fàctic de dominació i apropiació.

### **2.3. Pas del dret natural al domini al dret de propietat**

Però una cosa és afirmar que el dret natural de l'ésser humà, a dominar tot allò creat, prové de Déu, i una altra, molt

diferent, mostrar que els dominis concrets a què es refereix el dret positiu són una derivació lògica d'aquest domini originari. Els teòlegs jusnaturalistes s'havien preocupat per mantenir aquesta vinculació entre ambdós, a fi que el dret humà a la propietat privada (inalienable i imprescriptible), tingui també el seu sentit en l'ordre diví i pugui abastarlo. Així van intentar explicar el paper que juga cadascun, Déu i l'home, en aquesta divisió dels dominis i de les propietats entre els éssers humans. I es van basar en una doble convicció: a) Déu no va dividir ni va repartir expressament les coses entre els humans; però b) l'home no és l'amo absolut del món, ni és susceptible de crear les propietats particulars segons li convingui o li vingui de gust.

Com s'ha de fer aleshores aquest repartiment? Les respostes que donen són diferents.

—Uns buscaran l'explicació en un mediador que, actuant com a lloctinent de Déu i representant de la humanitat, té la tasca d'administrar el domini i de dividir-lo entre els éssers humans. Una bona part dels teòlegs juristes defensaran aquesta tesi que té, d'altra banda, una gran tradició, i que és avalada per figures tan importants com Sant Agustí. La seva versió moderna serà el Príncep o, més endavant, l'Estat Nació absolutista, l'un i l'altre en qualitat de mediadors que exerceixen el domini sobre les coses i les divideixen entre els seus súbdits a través del dret.

— Per uns altres, aquesta visió “patriarcalista” de la realitat suposa massa dificultats i cerquen una altra explicació, menys inadequada, com és la d'un

domini comú, o una comunitat de béns (que per uns seria com un estadi intermedi entre el domini indivís i la divisió dels dominis, mentre que, per altres, seria un ideal sempre desitjable). Aquesta explicació s'ajusta més a societats no jeràrquiques, formades per individus lliures i independents. Sempre es busca, alhora, justificar el dret a la propietat i aconseguir que la substitució de Déu per l'home, en la realització del dret en qüestió, es faci tenint Déu present<sup>13</sup>.

Així es veu com la legitimació que els juristes teòlegs de la segona escolàstica fan del dret al domini, i del dret a la propietat (en tant que concreció social i jurídica del primer), desborda els conceptes romans de "dominium" o de "proprietat". La sola referència al món romà hauria estat insuficient per a legitimar un dret a la propietat amb els atributs que en el discurs d'aquests teòlegs

s'adjudiquen a un ésser creat a imatge de Déu. Van ser ells qui, malgrat que no tinguessin consciència clara de la transcendència del que estaven fent, van posar el segell del que és diví com a legitimador del que era una construcció humana, ajudant així a sacralitzar, i fins i tot a divinitzar, allò que és humà.

Però així es va obrir la porta a la sacralització d'un individu i d'un Estat propietaris i sobirans, en el sentit modern del terme. Passem ara del jusnaturalisme teològic a la seva versió secularitzada a l'Escola del Dret Natural i de Gents i del racionalisme dels segles XVII i XVIII, que pretén d'explicar la realitat únicament en clau antropocèntrica i racionalista, "com si Déu no existís", i que serà el referent fonamental dels nostres sistemes jurídics i ideològics quant al tema de la propietat (ho anomenem jusnaturalisme modern).

### 3. LA CONSTRUCCIÓ DE L'INDIVIDUALISME PROPIETARI

---

Els jusnaturalistes moderns tracten les mateixes qüestions que els juristes teòlegs, però el seu objectiu és diferent. Cerquen d'assegurar a l'ésser humà la llibertat de dominar les coses, una llibertat de caràcter il·limitat i absolut, que li permet d'emprar les coses en qüestió sense cap regla. Pels juristes teòlegs, el domini humà era l'extensió del diví, per la qual cosa hom no pot fer-ne ús de forma arbitrària i sense restriccions, sinó que en fer-ho ha de subordinar-se a la llei i a l'ordre divins inscrits en la seva naturalesa, sense abusar de la possessió de les coses. Ara, en canvi, es dilueix la referència del marc diví i, consegüentment, qualsevol límit al poder humà.

A més a més, l'ordre del món reposa en la mera naturalesa humana, que està guiada per lleis pròpies, tant físiques com racionals. L'home es guia, sobretot, per la seva llibertat, la qual, ara com ara, ja no és tant una llibertat-deure com una llibertat-dret, que li permet d'imposar la seva voluntat sobre totes les coses creades. Solament el poder polític se-

guirà, durant un cert temps, legitimant l'absolutisme en nom del dret diví dels reis; però també aquí desapareixerà progressivament tota similitud entre el domini diví i l'humà; i s'anirà imposant una visió naturalista que farà coincidir el domini d'institució divina i el d'institució humana en una visió positivista del dret<sup>14</sup>.

### 3.1. Primeres passes

Així s'anirà construint l'imaginari més important de les nostres societats modernes: el de l'individualisme possessiu. Aquest imaginari, tot i secularitzat, segueix mantenint una gran dosi de sacralització. En alguna de les seves versions recuperarà, fins i tot, el segell legitimador explícit del providencialisme cristià (per exemple, en el "liberalisme doctrinari", al qual ens referirem més endavant).

L'individualisme modern té una complexa etiologia i les causes de tipus ètic i religiós han estat verament molt rellevants. Però un dels seus trets més distintius ha acabat sent el propietarisme, el qual determina d'una forma decisiva les relacions de l'ésser humà amb els recursos que necessita per a satisfer les seves necessitats i, així mateix, les que manté amb els seus iguals.

#### 3.1.1. *Contracte social*

Les societats modernes troben la seva explicació més convincent en un contracte social dut a terme per individus propietaris, que es posen d'acord quant a les normes que regiran la seva convivència, i en relació amb les institucions que garantiran el compliment de les normes en qüestió. En la definició del contracte social de què parlem és tan important l'economia que alguns autors parlen del paper "colonitzador" de l'economia sobre tota la vida social. Però, fins i tot aquesta primacia del vessant econòmic no deixa mai d'estar legitimada èticament i religiosament. És cert que hi va haver diatribes contra l'"homo oeconomicus", acusant-lo de mate-

rialista i d'egoista, i oposades al liberalisme dels clàssics, com Locke, Smith, o St. Mill. El desig liberal de llibertat religiosa i intel·lectual (i les lluites contra l'absolutisme, l'arrest arbitrari, les penes cruels o la tutela eclesiàstica del saber) no és un mer subproducte de la lluita per la propietat econòmica. L'objectiu fonamental del liberalisme era el d'alliberar l'individu del poder arbitrari i de les forces irracionals que li impedeixen viure la seva pròpia vida amb autonomia. Malgrat que la majoria dels seus representants van mostrar una actitud receptiva en relació amb la societat mercantil, i per bé que van escriure textos en què van convertir la propietat i la seva protecció en la prioritat dels governs, tot plegat ha de valorar-se en el seu context: "Afirmar que el propòsit central del govern és protegir la propietat significa, en primer lloc, negar que el propòsit central del govern sigui salvar ànimes... A més a més, els liberals clàssics associaven molt estretament la propietat privada amb la llibertat, tant personal com política. En aquesta línia, i en termes polítics, la propietat podria defensar-se encara com allò que els tirans arrabassen, prenen, sense consentiment"<sup>15</sup>.

Aquesta dualitat perdura: Locke comença el seu *Assaig sobre el govern civil* bo i afirmant que "la protecció de la propietat és la finalitat del poder polític". Però també reitera "que la finalitat del govern és el benestar del gènere humà".

#### 3.1.2. *Individualisme possessiu*

Ara bé: exculpar els liberals clàssics de l'acusació de materialistes, econo-



micistes i egoistes, no significa que desconeguem que la deriva real del liberalisme occidental ha conduït al que s'ha anat anomenant individualisme propietarista o possessiu. I en la deriva en qüestió, va ser decisiva la importància d'alguns dels clàssics del liberalisme (com el cas paradigmàtic de Locke).

D'aquesta manera, el referent canònic per a la tradició posterior serà el jusnaturalisme de Locke i la seva legitimació del dret a la propietat privada, en tant que dret natural i inviolable. El fet que aquest autor vagi advocar pel caràcter sagrat de la propietat privada, i que la vagi legitimar, a més a més, en termes religiosos i morals, el converteix en un referent significatiu de com el jusnaturalisme modern va poar en el jusnaturalisme religiós premodern i, alhora, va saber prescindir-ne en el moment que va formular el seu jusnaturalisme racionalista.

Com veurem a continuació, Locke és l'autor de l'ambigüitat i la incoherència lògiques. Tal vegada va haver de tornar-s'hi per respondre, a la vegada, a les exigències de la nova societat burgesa, que ja no suportava l'absolutisme (el considerava enemic dels seus interessos de classe), però que necessitava defensar els seus interessos davant d'uns nous enemics: els no-propietaris.

### **3.2. La “Bíblia burgesa” de John Locke**

Certament: segons Duverger, Locke és l'autor de la “Bíblia burgesa”, el text legitimador de l'imaginari burges (amb la petjada, fins i tot, de la Doctrina Social de l'Església). Per això, ens refe-

rirem a aquest autor una miqueta més detalladament<sup>16</sup>.

Locke (1623-1704) parteix d'un jusnaturalisme racionalista que conserva trets religiosos del jusnaturalisme anterior (sobretot la idea de Déu creador, que és molt explícita i que serveix per a argumentar a favor del destí universal dels béns, però també a favor de la propietat privada, que emana de la naturalesa creada per Déu). El seu jusnaturalisme pretén de tenir un caràcter normatiu; és a dir, defensar que els drets naturals són constitutius de la condició moral de l'individu i, doncs, del tot irrenunciables. Però la necessitat de garantir-los el porta a ajustar les exigències jusnaturalistes a les demandes de seguretat, utilitat i benestar que la societat de l'individualisme imposa.

Per Locke, l'individu és lliure, independent i propietari; i la societat és el resultat de les relacions entre individus lliures, independents i propietaris. El que fa després és elevar a la categoria de natural (en el sentit il·lustrat de racional, universal i prepolític), el que era només la forma hegemònica de pensar en aquella societat mercantil guiada per la lògica de l'individualisme possessiu, i vertebrada des del principi sagrat del dret natural a la propietat privada.

Aquesta societat allibera de tot lligam la lògica de la “crematística” denunciada per Aristòtil. I amb això, l'individu està en disposició d'apropiar-se de tot allò que pugui, que serà, progressivament, quasi tot. Tot es pot comprar i vendre. No solament les coses, sinó la feina de les persones i, fins i tot, les mateixes persones. El problema de la propietat privada necessita ara un discurs

legitimador que el faci presentable. I el discurs en qüestió presentarà una dosi d'ambigüïtat que pocs autors han sabut manejar amb tanta lucidesa i eficàcia com Locke. Vegem-ho.

### 3.2.1. *Del dret natural al dret burgès*

D'una forma paradigmàtica, Locke afirma i legitima el dret natural individual a la propietat privada, en tant que eix al voltant del qual ha de girar la societat humana, civil i política. La naturalesa de l'ésser humà és ser propietari de la seva vida, de la seva llibertat i dels seus béns. “La finalitat màxima i principal que cerquen els éssers humans, en reunir-se en estats o comunitats, sotmetent-se a un govern, és salvaguardar els seus béns; una salvaguarda molt incompleta en l'estat de la naturalesa”<sup>17</sup>. I en la introducció a la seva obra: “Entenc per poder polític el dret de fer lleis que estiguin sancionades (fins i tot amb la pena capital)... per a la reglamentació i la protecció de la propietat”<sup>18</sup>.

Però Locke és conscient que argumentar a favor del dret natural a la propietat privada i, alhora, legitimar la forma amb què la societat mercantil de la seva època el defensava i el salvaguardava, exigia de solucionar algunes qüestions poc clares. I és que el jusnaturalisme és una filosofia essencialment igualitària, per a la qual el dret natural a la propietat significa (com ell mateix reconeix) que: “ningú no té dret a acumular més del que pot consumir; s'ha de permetre que tothom tingui el suficient per a viure i la mesura d'aquesta diferència i, encara, la seva limitació, és en el propi treball”. Amb aquest vademè-

cum a la mà sembla impossible de construir una societat propietarista com la burgesa que Locke cercava legitimar. Però ell ho va fer i ho va fer amb èxit.

Textos com el que segueix evidencien el seu propòsit: “És evident... que els homes van estar d'acord en el fet que la propietat de la terra es repartís d'una manera desproporcionada, desigual i, doncs, independent de la societat i del pacte; perquè allà on existeixen governs, són les lleis les que reglamenten aquesta possessió. En virtut d'un acord comú, els homes van trobar i van aprovar una manera de posseir, legítimament i sense dany per a ningú, unes extensions de terra que excedien clarament les seves necessitats, mitjançant l'arbitri de rebre or i plata...”<sup>19</sup>. Locke passa, sense solució de continuïtat, de justificar el dret natural i universal a la propietat, a justificar-ne el dret burgès com si fos natural i universal. Aquesta fal·làcia s'explica solament per la mera aparició dels diners o per la necessitat del poder legítim per a organitzar la societat amb seguretat: hi ha d'altres pressupòsits que convé explicar en la mesura que avui encara són vigents.

### 3.2.2. *De la lògica humana a la lògica econòmica*

Les limitacions naturals de la propietat (malbaratar el que s'acumula, acumular més del que cal o del que resulta estrictament del propi treball...) deixen de ser-ho. I s'obre així un nou univers construït no des de l'antropologia de les necessitats naturals, sinó des de la lògica economicista de l'individualisme possessiu. Locke intentarà de

mostrar que actuar d'acord amb aquesta lògica és racional i moral, i que quan el propietari burgès augmenta la seva propietat, està complint amb una vocació racional i amb un projecte societari.

Però si Locke està pensant en individus que tenen un comportament racional, ¿com justifica l'acumulació de diners i la possessió de més del que es necessita per a satisfer les pròpies necessitats? Segons Macpherson, des del comerç i la industriositat. Locke concep els diners en tant que capital, com la terra<sup>20</sup>. El seu objectiu no és proporcionar guanys per al consum, sinó engendrar més capital mitjançant una inversió fecunda. I explica aquesta rendibilitat dels diners per "conveni entre aquells que tenen possessions desiguals". No nega pas l'esterilitat atribuïda als diners, però la transcendeix pel concepte de conveni entre desiguals. La seva perspectiva és mercantilista: li interessa més el punt de vista de la riquesa de la nació que el de la riquesa individual. El desig d'acumular no és senyal d'avarícia, sinó un clar afany de generar riquesa nacional. Sense negar els límits del dret natural original, justifica, tanmateix, l'acumulació del que no es malbarata. Una justificació típicament capitalista.

### 3.2.3. *Justificació dels diners*

La introducció dels diners es dona, per ell, de resultes d'un consentiment tàcit, anterior i independent al de la societat civil. Els diners i la desigualtat en la possessió de terres, i el comerç, es donen ja en l'"estat de la naturalesa" (que és una curiosa barreja d'invenió històrica i d'abstracció lògica a partir de la societat civil). Ni els diners ni el con-

tracte no deuen la seva validesa a l'Estat, sinó a la raó natural, a la raonabilitat moral dels homes.

Hi ha, doncs, dos nivells de consens en la teoria de Locke: el consens entre homes lliures, iguals i racionals, en l'estat de naturalesa (per a atribuir un valor als diners i, consegüentment, als contractes comercials), i l'acord mutu de cedir tots els seus poders a la majoria. Aquest segon és el que crea la societat civil. Però el primer no el necessita per a ser vàlid.

### 3.2.4. *Justificació de la superació de límits*

La superació del límit de la suficiència, és a dir, que es deixi per a tots el que és suficient, s'explica, segons Locke, apel·lant a la realitat segons la qual quan es consent pel que fa a l'ús dels diners, s'està consentint, alhora, en relació amb les seves conseqüències. Queda justificat, doncs, que un individu s'apropriï de la terra encara que no en deixi per als altres, o que els en deixi de diferent qualitat<sup>21</sup>. Locke argumenta que qui s'apropia de tot el que pot genera un increment del fons comú de la humanitat, per la qual cosa, al cap i a la fi, genera més productivitat i més riquesa, i compensa així la falta de terra disponible per a tots: "Així, quan les conseqüències d'una apropiació que excedeix el límit inicial es mesuren per la prova fonamental (satisfacció de les necessitats de la vida per a tota la resta), i no pas per la prova instrumental (disponibilitat de la terra a fi que la resta pugui fer front, amb ella, a les necessitats de la vida), l'apropriació que va més enllà dels límits esdevé positiva"<sup>22</sup>.

### 3.2.5. Superació del límit del treball

La limitació que imposa el treball (solament és apropiable el producte del propi treball), sembla més difícil de superar, però Locke no sembla témer-la. Ni tan sols va necessitar de demostrar la validesa de la relació salarial en virtut de la qual un home adquireix legítimament un títol sobre la feina d'un altre, perquè es dona per suposada.

A més a més, Locke argumentava que, si el treball és propietat de la persona ha d'ésser, per definició, alienable, per tal com la propietat, per ell, no és únicament un dret a gaudir o a utilitzar: és un dret a disposar, a canviar, a alienar. Així eleva a la categoria de natural allò que era normal a la societat de la seva època: els assalariats, al nivell de subsistència, eren una classe important d'aquella economia.

Locke nega que hi hagi un dret natural d'alienar la pròpia vida (en tant que la vida és propietat de Déu) i denega a la societat civil el poder d'abrogar el dret natural. Però no va saber reconèixer que l'alienació contínua del treball pel salari de mera subsistència per a tota la vida és, en realitat, una alienació de la vida i de la llibertat. "Va donar per fet... que el treball era naturalment una mercaderia, i que la relació del treball assalariat que em dona el dret d'apropiar-me del producte del treball aliè era una part de l'ordre natural"<sup>23</sup>. D'aquesta manera es veu que la limitació del dret a la propietat introduïda pel treball (dret a tot el que es pugui produir en virtut del treball d'un mateix) no va ser ni tan sols considerada per Locke.

### 3.2.6. Resultats

Segons Macpherson, la gesta de Locke va ser proveir d'una base moral l'apropiació burgesa<sup>24</sup>. Va minar, així, la concepció tradicional, segons la qual, propietat i treball són funcions socials, i la propietat implica obligacions socials. A partir d'ell, la possessió d'un bé que prové del treball personal del seu propietari es legitima igual que la possessió d'un bé que resulta de l'apropiació privada d'un treball que és d'un altre, al qual se li ha comprat. Des d'aleshores, la dominació i l'explotació del treball assalariat es considera font legítima de propietat. El propietari d'una empresa ho és amb el mateix títol que l'amo d'una casa, malgrat que el primer s'hagi apropiat injustament d'una part del treball dels seus assalariats.

I no solament posa fi a la desqualificació moral que deixava en mal lloc l'apropiació capitalista il·limitada, sinó que, a més a més, justifica, i ho fa perquè l'entén ben natural, una diferència de classes en el marc de la qual unes de determinades tenen més drets que les altres. I així, dona una base moral positiva a la societat capitalista. La importància d'aquest tema per entendre l'abast desigualitari i excloent de la propietat burgesa exigeix, com fa Macpherson, d'explicar com legitima Locke la desigualtat de classes, el sufragi censatari i (quan faci falta) l'exercici autoritari del poder. Tenir, saber i poder, apareixen ja com la trinitat sagrada que regirà l'ordre burgès<sup>25</sup>:

a. Les diferències de classe en drets naturals i en racionalitat es justifiquen per dues idees dominants en la seva època. La classe treballadora és necessària

per a la nació; però els seus membres, en realitat, no són membres de ple dret del cos polític ni tenen títol per a ser-ho. A més a més, els individus de la classe treballadora no viuen ni poden viure una vida plenament racional.

b. La classe treballadora és incapaç d'impulsar una acció racional i de viure d'acord amb el criteri moral dels homes racionals; no és capaç de pensar ni d'actuar políticament (el dret a la revolució pertany a la majoria, però no a la classe treballadora).

c. A més, els que no treballen, els pobres ganduls, són depravats per pròpia elecció, degradats per la seva posició, i han d'ésser objecte de la disciplina i de la purificació dels costums (i així es justifica el treball dels seus fills de més de tres anys d'edat).

Locke es troba lluny d'autors, com Pufendorf, que creuen que en l'estat d'extrema necessitat s'anul·la el dret a la propietat, i segueix afirmant que aquest dret és la forma de garantir la justícia. En extrema necessitat (i atès que les lleis que obliguen l'Estat a subvenir-los amb prou feines s'apliquen), apel·larà a la caritat per socórrer-los amb els béns superflus.

En l'àmbit dels economistes polítics posteriors a la Restauració, és habitual de trobar l'enviliment moral de la classe treballadora. Aquesta classe és una font de riquesa disponible per a la nació, cosa que obliga a fer treballar els seus membres sense descans. Però no és que els interessos de la classe treballadora estiguin subordinats a l'interès nacional (per tal com l'interès en qüestió era monopoli exclusiu de la classe do-

minant). La classe treballadora era una mercaderia i estava sotmesa a l'Estat sense ésser-ne, nogensmenys, membre de ple dret.

### 3.2.7. *En resum*

– Locke dibuixa un estat de naturalesa de llibertat i igualtat entre els homes, però acaba traslladant-hi les desigualtats de la seva societat, per la manera de concebre la propietat.

– El seu tractament dels drets de propietat implica que els suposats diferencials ja rauen implícits en la naturalesa humana. El postulat individualista transforma la massa d'individus iguals (justament) en dues classes amb drets molt diferents: els qui tenen propietats i els qui n'estan mancats. Els segons depenen dels primers i són incapaços de modificar les circumstàncies en què es troben.

– La igualtat inicial de drets naturals, consistent en el fet que ningú no té jurisdicció sobre ningú, no pot subsistir després de la diferenciació de la propietat. Altrament dit, l'home que no té la propietat de coses perd la propietat plena sobre la seva persona, que era la base dels seus drets naturals iguals.

– “La diferenciació de la propietat és natural, és a dir, aliena als vincles de la societat i al pacte”.

– L'essència del comportament racional és l'apropiació industriosa. Quan l'apropiació il·limitada es converteix en racional, la racionalitat plena tan sols és possible per aquells que poden acumular així. Els qui es queden sense propietat no poden ser industriosos ni racionals en el sentit original.

– Amb tot: Locke va introduir en la naturalesa original de l'home una inclinació racional a l'acumulació il·limitada; va mostrar que es trobava naturalment frenada en la societat anterior als diners, i va deixar clar que podia eliminar-se aquest fre mitjançant un artifici que considera a l'abast dels poders ra-

cionals de l'home natural... Atès que va donar sempre per entès que el comportament plenament racional era un comportament acumulatiu, va poder advertir, quan el treball i l'apropiació es tornaven separables, que la racionalitat plena residia en l'apropiació i no en el treball<sup>26</sup>.

## 4. CONSEQÜÈNCIES: DERIVA TOTALITÀRIA DE L'INDIVIDUALISME POSSESSIU I DESTRUCCIÓ DEL SUBJECTE HUMÀ

---

La igualtat i la llibertat positiva del jusnaturalisme racionalista haurien d'exigir una configuració democràtica de la societat i una afirmació dels drets i de les llibertats dels individus. Però l'evolució històrica ha mostrat que, fins i tot en els moments més prometedors, l'individualisme possessiu i el propietarisme varen minar la virtualitat del projecte democràtic, bo i amenaçant l'adequada realització del subjecte humà en societat. En posarem alguns exemples.

### 4.1. La Revolució Francesa

La Revolució Francesa, a desgrat d'enarborar una proclama il·lustrada i universalista, va seguir sent desigualtaria i excloent. L'esperit burgès que va controlar el procés va seguir imposant la mentalitat de l'individualisme possessiu, i sufocant d'altres projectes amb més virtualitat emancipadora i democratitzadora. N'és una prova la seva contundent defensa del dret a la propietat (afirmat ja al 1789 i reforçat el 1793), del sufragi censatari i de tots els drets que se'n deriven<sup>27</sup>.

### 4.2. El liberalisme doctrinari

Un altre exemple clar el tenim en el liberalisme doctrinari. A països com França o Espanya, i des de l'hegemonia indiscutible de la mentalitat del propietarisme burgès, el dret a la propietat es converteix en el referent social més sagrat, des del qual s'explica tot i pel qual s'instrumentalitza tot. Religió, política i cultura, en general, estaran al servei de la legitimació d'un sistema social en què el lema "enriquiui-vos" no és un mer eslògan per a èpoques de desenvolupament socioeconòmic: és una manera

d'entendre la plenitud humana i social en conformitat amb el credo de la trinitat burgesa: tenir, poder i saber. Intel·ligència, riquesa i poder són, pel liberalisme doctrinari, els dots que un providencialisme més o menys explícitament religiós ha reservat per a la burgesia propietària. Només ella, en virtut de la seva propietat, pot gaudir dels drets de la cultura i dedicar-se a l'exercici del poder.

A Espanya, per exemple, difícilment s'entendrà el segle XIX, ni bona part del XX, sense tenir present el liberalisme doctrinari. Donoso i Cánovas són referències obligades per a comprendre la nostra història. I avui segueix sent un referent necessari per a interpretar el comportament dels poders hegemònics. Per a mantenir la seva posició privilegiada, no necessiten renunciar a les proclames liberals de drets i llibertats. El fet d'enriquir-se a tota costa pot ser vocació de "cristians honorables". Per fi, es fa compatible el que l'Evangeli presentava com a impossible: que un camell passi per l'ull d'una agulla. Per fi, com diria Le Goff, "la bossa i la vida" juntes. Una vegada més<sup>28</sup>.

Els qui no són propietaris i no tenen els recursos que el sistema exigeix per ser ciutadans actius, no són injustament exclosos pel sistema, sinó més aviat al revés: no poden participar en el sistema perquè, en no ser propietaris, els manca la qualitat principal que faculta per a saber i decidir en relació amb les qüestions del poder<sup>29</sup>. Aquesta manera de legitimar el propietarisme serà compartida, fins i tot, per ideòlegs explícitament distanciatos de les posicions conservadores. És el cas de Benjamín Constant, per qui

la propietat no és un dret natural, anterior a la societat, però sí que és un "dret inviolable". "La propietat és només una convenció social, però que ho reconeguem no vol dir que l'hàgim de considerar menys sagrada, menys inviolable, menys necessària que els qui adopten un altre sistema"<sup>30</sup>. Constant reitera el discurs de Locke i hi aprofundeix.

### 4.3. Conseqüències

Més tard, Malthus assenyalarà les conseqüències brutals d'aquest plantejament, en un text que convé citar:

Aquell qui neix en un món ja ocupat, si no pot aconseguir mitjans de subsistència dels seus pares... i la societat no necessita la seva feina, no té el més petit dret de pretendre una mínima porció d'aliment. Sobra en aquest món. La naturalesa li indica que l'ha d'abandonar, i no trigarà a fer-ho si no és que la pietat dels comuns s'interessa per ell. Si aquests s'aixequen i li fan lloc, aviat d'altres intrusos se'ls presentaran bo i exigint el mateix favor. I quan s'estengui la notícia que socorren tot aquell que els arriba, la sala se'ls omplirà amb una multitud. Es tancarà així l'ordre i l'harmonia de la festa; l'abundància que abans existia esdevindrà escassetat. I la felicitat dels convidats serà destruïda per l'espectacle de misèria i d'humiliació, que sorgeixen des de tots els racons del món, i pels clamors inoportuns d'aquells qui, colèrics justificadament, no troben l'ajuda per la qual se'ls havia fet esperar. Els convidats reconeixen massa tard el



seu error, per haver-se oposat a l'execució de les ordres estrictes donades per la gran "maitresse" de la festa en contra de l'admissió d'intrusos: i és que, pretenent que l'abundància regnés entre els seus convidats, i coneixent la impossibilitat d'atendre un nombre il·limitat d'individus, havia refusat, per humanitat, l'opció d'admetre a la seva taula els arribats més tard<sup>31</sup>.

Comptat i debatut: el pobre és un problema i una amenaça per al banquet del ric. Però, a més a més, el problema del pobre és només seu, no pas del ric ni de la societat propietarista. El pobre és responsable de la seva pobresa. El propietarisme ha aconseguit d'eliminar qualsevol bri de responsabilitat moral en l'exercici burgès del dret a la propietat privada. El límit tradicional vinculat a la propietat (l'estat d'extrema necessitat) queda aquí laminat. El pobre no té dret a viure.

El projecte social de l'individualisme possessiu té una clara dimensió ideològica, que es tradueix també en l'àmbit sociopolític<sup>32</sup>. Pretén d'obviar la mútua relació i interdependència entre economia i política. Oculta que la preeminència absoluta de les lleis econòmiques (a les quals dona categoria ontològica de "naturals"), i les relacions necessàries que se'n deriven, només són possibles perquè els qui disposen del control del poder polític legislen d'acord amb els seus propis interessos econòmics.

Amb paraules de P. Barcellona: "la constitució d'una esfera separada de l'e-

conomia i del càlcul econòmic, és una operació de gran artificialitat i que té una gran projecció política. Només un gran artífici pot transformar el treball humà en mercaderia, la necessitat en valor de canvi i els diners en una forma general de riquesa; i només una gran força politicoestatal pot instituir el mercat en tant que lloc general i únic de les relacions humanes... El naixement de l'economia de mercat i del càlcul econòmic està, per tant, fortament marcat pel rol de la coerció juridicopolítica de l'Estat, i de la capacitat de projecte d'un subjecte històric determinat: la burgesia; la classe dels propietaris"<sup>33</sup>.

El projecte propietarista és, fet i fet i alhora, ideològic i polític. La seva vigència va ser indiscutible mentre la mentalitat propietarista fou hegemònica. Però, quan la força universalitzadora de la proclama il·lustrada es va posar al servei d'un projecte més igualitari i democràtic (el socialista), la plausibilitat del discurs burgès hauria d'haver quedat definitivament penjant d'un fil, i el paradigma de l'individualisme possessiu burgès s'hauria d'haver quedat sense raons per a seguir explicant i legitimitant l'ordre social vigent.

Per què les coses no varen anar així? ¿Per què —encara que ja no sigui possible de negar la identitat personal del pobre treballador no propietari, ni la seva capacitat per al sufragi actiu— la qualitat de l'ésser humà segueix hipotecada a la seva condició d'actor econòmic?

És la pregunta que ens queda pendent perquè, en aquest Quadern, ja no hi cap.

## 5. DIAGNÒSTIC PER CONTRAST: LA PRAXI DE JESÚS

---

Des d'una òptica cristiana, pot resultar positiu de comparar tot el que hem exposat fins ara amb la figura i la praxi de Jesús. Això ajudarà a qüestionar i a desactivar una legitimació del domini, com la que s'ha sacralitzat en l'imaginari de l'individualisme possessiu, en nom del cristianisme.

Els textos bíblics que es refereixen a l'existencial humà de la propietat són molts. Però hi ha un dels evangelistes, Lluç, que ha palesat d'una manera paradigmàtica el que la praxi del Mestre proposa com a codi de conducta; codi tristament oblidat per l'influx de la ideologia propietarista i que va necessitar "la profecia exterior" perquè el pensament cristià se'n fes càrrec. La mateixa Doctrina Social de l'Església ha estat més hipotecada per la tradició del jusnaturalisme que per la pròpia tradició<sup>34</sup>.

### 5.1. Un canvi de perspectiva

En la reconstrucció llucana de la praxi de Jesús sorprèn el canvi radical de perspectiva.

En primer lloc, canvia la forma d'entendre la constant sociològica del binomi ric-pobre. "Fins ara", el ric era el punt de referència per a jutjar-ho tot. La riquesa és un senyal de benedicció divina, mentre que la pobresa és un signe de càstig. El ric està en el centre de l'esquema social com a model, mentre que el

pobre és l'exclòs a qui ningú no admira. Entre ambdós, com entre Epuló i Llàtzer, hi ha un "avenc insalvable". "Però ara", en el text llucà, el pobre ocupa el centre de l'escenari, i des d'ell s'interpreta i es valora tota la situació social. Ni el pobre ho és per càstig diví ni la situació de pobresa és efecte d'una fatalitat que condemna els pobres a ser on són. Lluc vincula l'existència dels pobres a la dels rics. Hi ha Llàtzers "perquè" hi ha Epulons que es neguen a veure la injustícia de la seva situació i el mal que genera la seva riquesa.

En segon lloc, contra les legitimacions ideològiques de la pobresa com a càstig diví o cec destí, Lluc presenta la pobresa com un mal que s'ha de combatre. Els pobres són víctimes d'una situació que s'ha de superar amb la col·laboració de tots. Menyspreats pel model propietarista vigent, els pobres són, en tant que víctimes, els preferits de Déu, que escolta el seu clamor. No es tracta que tothom esdevingui pobre, ni que els pobres s'apoderin del control de la situació per reproduir un esquema en què les víctimes siguin els rics. Es tracta d'un nou model de societat solidària on els qui tenen comparteixen amb els qui no tenen, i on els rics baixen de nivell perquè han comprès que "tots han de viure dignament".

La responsabilitat de la pobresa rau en el fet que l'egoisme i la ceguesa del ric allunyen el pobre amb un "avenc insalvable".

## 5.2. Conseqüències

Vinculada l'existència dels pobres a l'actitud egoista i exclouent dels rics, sor-

geix la "imperiosa necessitat de canviar la situació". El Magnificat (Lc 1, 48-55) no és solament un cant agraït de Maria per la seva vocació personal o per la història d'un poble, sinó la veu d'una comunitat de pobres bíblicas que espera el projecte salvador de Déu a través del seu Fill. I les Benaurances (Lc 6, 20-26) descriuen la confrontació que vincula pobres i rics, propugnant la subversió de valors i les relacions entre ells. La ideologia legitimadora de l'"status quo" és vista com l'obra d'un déu fals (Mammon) i enemiga del Regne de Déu. Per tant, no hi ha més sortida que la conversió.

La funció social dels béns i el seu ús solidari són l'alternativa a la possessió injusta, irracional i socialment nociva que encarna la figura de l'avar que acumula sense parar els béns que tots necessiten (Lc 12, 13-21). Una de les síntesis més explosives que tracta tot el que té a veure amb aquesta dialèctica criminal generadora d'un "avenc insalvable entre pobres i rics" és la funció social dels béns i el seu ús solidari. Hi ha una lluita sense treva entre Mammon i Déu, entre la "lleï de mort que deshumanitza esclavitzant" (l'avar, l'administrador infidel, Epuló), i la "lleï de vida que allibera i humanitza" a qui deixa que el seu cor sigui rescatat de les cadenes dels diners i de la propietat injusta. No hi ha possibilitat de mitges tintes: no es poden tenir dos amos.

Per al ric, aquesta conversió és d'extrema dificultat, dificultat que no resideix tant en la quantitat del que posem com en l'esperit d'individualisme possessiu que ens porta a seguir desitjant i acumulant allò que no tenim, en lloc de compartir el que tenim. Més enllà de la

imatge plàstica del camell i l'ull d'una agulla (que ha servit per a distreure la imaginació amb qüestions bizantines), el passatge de Lc 18,18-30 qüestiona radicalment la necessària legitimació ideològica que el ric produeix per garantir la seva situació. S'hi denuncia una forma de vida tan irracional, injusta i nociua per als altres que converteix els homes en camells, és a dir, en "animals destinats a carregar amb el que els éssers humans lliures mai no haurien de tirar-se a sobre". Mentre Mammon sigui el nostre amo, estem condemnats a ser camells: objectivats i instrumentalitzats pel domini d'un altre, abocats a aquell nihilisme immoral i retroactiu que Nietzsche va denunciar amb lucidesa ja des de les seves *Consideracions Intempestives*. Lucidesa per a desemmascarar el cec "haver de creure a tota costa" que és la ideologia propietarista; haver de creure que "es pot servir Déu i Mammon", que es pot guanyar tot: "la bossa i la vida".

Això explicava J. Benavente quan suggeria sorneguerament que el burgès modern havia solucionat el terrible dilema evangèlic: creu fidelment que l'evangeli té raó quan diu que és més difícil que un ric entri en el regne dels cels que no pas que un camell passi per l'ull d'una agulla; però, al seu torn, creu tan fermament o més que un camell carregat "d'or" entra per qualsevol lloc.

### 5.3. Conversió possible?

Però Lluc sap que per Déu no hi ha res impossible, i mostra els camins que

hauria de seguir el ric. El seu evangeli no solament denuncia sinó que també ofereix maneres de ser solidari amb els béns. La construcció de comunitats on les diferències socials s'interrompen i els rics perden la influència social de què gaudeixen és tot un programa revolucionari. Rere la riquesa injusta s'amaga un tipus de societat en la qual les relacions de dominació i servitud són normals.

Per Lluc, un cor que renuncia a Mammon i a la seva llei, renuncia també al poder i a les seves expressions deshumanitzadores (entre elles el paternalisme del ric, reflex de relacions verticals, que el situen per sobre dels altres i des de les quals –amb benevolència arbitrària– es constitueix en benefactor, repartint el que vol i a qui vol (Lc 22, 25-26)).

Amb aquest evangeli cristià resulta incompatible qualsevol "teologia del benestar" que serveixi per a legitimar l'ordre social vigent, on segueix subsistint "l'avenc insalvable entre rics i pobres".

Un pensament social cristià ha de ser conscient que per a salvar tal avenc no hi ha ponts llevadissos ni dreceres, com voldrien ser alguns comunismes primitivistes, o algunes crides a viure amb ascetisme "els consells evangèlics", i altres mistificacions de la pobresa, que eviten qüestionar la injustícia social existent. S'ha d'assumir el repte evangèlic de reconstruir les relacions humanes, pervertides per l'individualisme propietarista, des de la solidaritat i la justícia social.

La propietat i el poder són existencials humans que podem i hem de viure amb dignitat, i legitimar amb honradesa.

Però, com hem pogut veure, necessitem canviar moltes coses de la nostra vida si no volem convertir-les en un robatori.

A reflexionar sobre aquests canvis i les seves dificultats dedicarem el Quadern següent de Cristianisme i Justícia.

1. S'anomena existencial tot tret posseït per un ésser, i per tots els seus iguals, malgrat que no forma part de la seva essència o de la seva definició; trets tals com, en el cas de l'ésser humà, la sexualitat o els somriures.
2. J. ATTALI, *Historia de la propiedad*, Barcelona, Planeta, 1989, pág. 12.
3. Cita presa de l'inèdit de G. BORDET, *Étude sur Proudhon*, citat per ATTALI a *Historia de la Propiedad*, pág. 316. Proudhon és cèlebre per la seva afirmació "la propietat és un robatori", a *Qué es la propiedad* (1840).
4. BOB SUTCLIFFE. *100 Imágenes de un mundo desigual*, Barcelona, Icaria/Intermón Oxfam, 2004; J. M. HERNÁNDEZ. "Gigantes y enanos. El contrato social en la era de la Globalización", *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25 (juliol 2005), pág. 109-129.
5. CRISTIANISME I JUSTÍCIA, "Mundo obsceno", *Papeles*, 173 (setembre 2006).
6. Z. BAUMAN, *Las vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Barcelona, Paidós, 2005.
7. E. VITALE, "¿Fin de la Modernidad política?", *RIPF*, 28 (dic. 2006), pág. 135-147.
8. M. ROBINSON, "Los derechos de propiedad son derechos humanos", *El País*, 1-VI-2007.
9. A. DE TOCQUEVILLE. *La democracia en América*, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1963; vegeu D. VELASCO, "Tocqueville (1805-1859), dos siglos después", *Estudios de Deusto* (gener-juliol, 2005), Universitat de Deusto, pág. 183-250.
10. E. DUSSEL, "Seis tesis para una filosofía política crítica", dins *Hacia una filosofía política crítica*, Bibao, Desclée de Brouwer, 2001, pág. 43-64.
11. DE TOCQUEVILLE, *La democracia...*, II, 1a part, pág. 408-409.
12. Així s'anomenen els escolàstics decadents dels segles XIV i XV que creuen que la raó no pot abastar la realitat de les coses, sinó que només pot donar-los un nom arbitrari (d'aquí ve el títol de la novel·la *El nom de la rosa*). Aquesta devaluació de la raó comporta també una inflació de la voluntat.
13. Per veure la complexitat i l'ambigüitat de les explicacions dels teòlegs juristes dels ss. XVI-XVII sobre l'origen de la propietat, vegeu M. F. RENOUX-ZAGAMÉ, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Paris, Librairie Droz, 1987.
14. Batega en aquest punt un problema que es dona tant en economia com en política i que pot

- resumir-se en la coneguda tesi de C. Schmitt: “no hi ha categories immanents a les quals es pugui apel·lar a fi de legitimar un ordre polític”. Aquest punt apareixia també en el diàleg entre J. Habermas i J. Ratzinger que va recollir la premsa quan el segon fou elegit papa. I explica el respecte que (a desgrat de la deriva nazi de Schmitt), sentia per ell un jueu com Jacob Taubes (vegeu *La teologia política de Sant Pau*, Madrid, 2007, pàg. 149).
15. Stephen HOLMES, *Anatomía del Antiliberalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, pàg. 264.
  16. Aquí segueixo substancialment el meu text “Propietarismo y exclusión socioeconómica y política” a *Iglesia Viva* 211 (2002). Com a resum ràpid es pot veure també el capítol 12 “Teocracia propietaria” de J. I. GONZÁLEZ FAUS, Madrid, Ojo avizor, 2004, pàg. 54-57.
  17. J. LOCKE. *Ensayo sobre el gobierno civil*, Pr. 124. Madrid, Aguilar, 1969, pàg. 93-94.
  18. J. LOCKE. *Ensayo...*, pàg. 4.
  19. J. LOCKE. *Ensayo...*, n. 50.
  20. Segueixo C. B. MACPHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, 1976, pàg. 176ss., i L. DUMONT, *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, Madrid, 1982, pàg. 71-86.
  21. Macpherson cita un text que apareix en una revisió de la tercera edició de l'Assaig, afegint-hi un argument nou darrere del primer paràgraf del número 37.
  22. MACPHERSON, *La teoría...*, pàg. 184.
  23. MACPHERSON, *La teoría...*, pàg. 190.
  24. Comenta L. Dumont que, en desaparèixer la subordinació en tant que principi social i quedar l'individu com a referent fonamental, es fa imprescindible que interioritzi un codi moral que li impedeixi de caure en el llibertinatge i que l'obligui a acceptar les regles de joc de la societat. Per això, es tracta de fer-li veure que l'ordre social lliurement assumit és font de felicitat. (pàg. 77ss).
  25. Per a veure com Locke tracta aquestes qüestions, Macpherson analitza les seves obres *Ensayo sobre el entendimiento humano* i *Sobre un cristianismo razonable*, a més del ja esmentat *Ensayo sobre el gobierno civil*. Vegeu pàg. 191-204.
  26. MACPHERSON, *La teoría...*, pàg. 202-203.
  27. Vegeu G. PECES-BARBA, E. FERNÁNDEZ y R. DE ASIS. *Historia de los Derechos Fundamentales*. T. II. Vol. III. Madrid, Dykinson/Instituto de derechos Humanos Bartolomé de las Casas, 2001, pàg. 271-274; 287ss; 362-64.
  28. Afegeixo “una vegada més” perquè, ja en el llindar de l'individualisme modern, l'Església que, per fidelitat a la seva fe, no podia sentir-se satisfeta amb la incipient mentalitat mercantil i usurera, va acabar acceptant-la. Passant, com escriu J. Le Goff, “del compromís amb la feudalitat al compromís amb el capitalisme”, no fa més que salvar-se ella mateixa en el capitalisme: la bossa és la seva vida. “L'Església transforma així cinc dels set pecats capitals (avarícia, supèrbia, enveja, ira i gola) en valors econòmics possibles. O, millor... deixa que aquesta transformació es realitzi sense condemnar-la ja, fent que es fusionin les normes de gestió comptable del mercader amb les normes de comportament moral del cristià.
  29. Sobre el liberalisme doctrinari, vegeu D. VELASCO, *Pensamiento Político Contemporáneo*, Bilbao, Universitat de Deusto, 2001, pàg. 155 ss, i bibliografia citada.
  30. B. CONSTANT, *Principios de Política*, Madrid, Aguilar, 1970, pàg. 120.
  31. *Ensayo sobre el principio de Población*. Segona edició de 1803.
  32. Per veure com es palesa en l'àmbit jurídic i polític l'esperit totalitari de l'economicisme, vegeu C. POLIN, *L'esperit totalitaire*, Paris, Editions Sirey, 1977.
  33. P. Barcellona, *El individualismo propietario*, Madrid, Trotta, 1996, pàg. 113.
  34. Vegeu el número monogràfic de la revista *Bibel und Kirche*, 62 (Jahrgang, 1, 1/2007), que he fet servir per a redactar aquest apartat.