

El debate católico en Chile en torno al derecho de propiedad en la primera parte de la década de 1960*

The Debate on Property Rights in Chilean Catholic Thought, 1960-1965

Marcos Fernández Labbé**

Resumen

El siguiente artículo de investigación tiene como objetivo la reconstrucción y análisis de argumentos elaborados y hechos públicos por agentes asociados al pensamiento católico en torno al derecho de propiedad en la primera parte de la década de 1960 en Chile. En un contexto de diagnóstico común en torno a la necesidad e inminencia de reformas estructurales, los debates que aquí se presentan estarán marcados por la presentación de distintas interpretaciones en torno a la naturaleza del Derecho de propiedad, su legitimidad doctrinal y sus límites en el mensaje cristiano y el magisterio eclesial, sus cualidades ontológicas y las alternativas efectivas ante el predominio así liberal como marxista en la gestión efectiva del Derecho de propiedad.

Palabras Clave: Pensamiento Católico, Chile siglo XX, Derecho de Propiedad, Historia Conceptual.

Abstract

The primary purpose of the following research paper is to reconstruct and analyze the arguments made in the public sphere by agents related to Catholic thinking on property rights in Chile in the early 1960s. While a shared assessment as to the need for and the imminence of structural reform is present, the debates here presented are also influenced by different presentations on the nature of property rights, on its doctrinal legitimacy and limits on the Christian message and the ecclesiastical Magisterium, on its ontological features, and finally on the effective alternatives to either the liberal or Marxist predominance in property rights management.

Key words: Catholic Thought, Chile 20th Century, Property Right, Conceptual History.

Recibido: Octubre 2016.

Aprobado: Diciembre 2016.

*Este artículo de investigación es producto del proyecto Fondecyt Regular “De la Reforma a la Solidaridad: vocabulario político-conceptual de la Iglesia Católica chilena, 1960-1985”, desarrollado entre 2012 y 2014. Esta investigación contó con el apoyo de Daniela Belmar, Pablo Geraldo, Matías Placencio y Javiera Letelier, como ayudantes.

**Chileno, Doctor en Historia, Académico del Departamento de Historia Universidad Alberto Hurtado,. Correo electrónico: mfernand@uahurtado.cl



INTRODUCCIÓN

Uno de los puntos de convergencia que reunía al común de los actores del mundo católico chileno de la primera parte de la década de los sesenta –y sin duda al menos por los siguientes diez años- era el diagnóstico de la inminencia y efectividad de la experiencia del cambio histórico. La certeza de vivir en un periodo de aceleradas y profundas transformaciones –que tendieron a denominarse como estructurales- invadió la opinión y el análisis de los medios de prensa y plataformas del debate intelectual, político y doctrinal asociadas con el catolicismo.¹ En ese marco así de percepción como de experiencia histórica, el debate en torno al derecho de propiedad fue central, en tanto cualquier intento de modificación de la organización económico-social chilena debía dar cuenta de éste, transformándose así este tipo de proposición en un punto de quiebre entre las distintas variables del pensamiento político y la acción social de inspiración católica.

En busca de dar cuenta descriptivamente de este problema, en el presente artículo se buscará restituir las principales líneas de argumentación sobre los derechos de propiedad, su origen e interpretación a la luz de algunos de los principios fundantes del cristianismo. Para ello se utilizará un conjunto de fuentes periódicas y libros elaborados por autores de reconocida adscripción católica –así laicos como religiosos-, y destinadas a la esfera pública y sus circuitos de debate. En tal sentido, metodológicamente la investigación se ha orientado a partir de un enfoque cercano a la Historia Conceptual, así como a ciertas definiciones propias de la Historia Intelectual, abundando con ello en la convicción heurística de la capacidad descriptiva y prescriptiva de los conceptos utilizados en un determinado vocabulario político-conceptual; y en la noción de la labor intelectual como aquella vinculada en lo específico a la incidencia en el espacio público.

DERECHO NATURAL, BIEN COMÚN Y PROPIEDAD

Recién iniciada la década de 1960, en un texto elaborado a partir del IV Encuentro Regional de *Pax Romana*, el asesor nacional de la Asociación de Universitarios Católicos (AUC) sostenía que “el derecho de propiedad no ha cambiado en su naturaleza, y siempre lo defenderá la Iglesia, pero sus aplicaciones cambian de acuerdo a las distintas culturas de los pueblos,”² evidenciando así una temprana voluntad de relativizar la comprensión de la propiedad como un principio de valor universal. En tal sentido, una comprensión occidental y cristiana de la propiedad suponía –en palabras de otro de los participantes del mismo Encuentro, el joven estudiante de sociología Tomás Moulian- poner el acento en la efectiva consecuencia que este principio de propiedad capitalista ejercía sobre la constitución social, al momento que advertía que “para el liberalismo, el bien común surge del bien individual por una difusión espontánea de este bien a todos los integrantes del cuerpo social. No hay contradicciones entre bien común

¹ Marcos Fernández L., “Cambio histórico, sociedad secular e Iglesia: interpretaciones del mundo católico ante un contexto de transformación. Chile, 1960-1964,” *Teología y Vida* LVII, n°1 (2016): 39-65.

² José Ismael Errázuriz, “Espiritualidad del laico,” en *El laico apóstol*, Asociación de Universitarios Católicos (Santiago: Ediciones Paulinas, 1960), 24.



y bien individual”.³ A lo que se quería aludir con dicha formulación era al hecho de que, para el pensamiento cristiano, el bienestar social radicaba en la persona, no en el individuo. Haciéndose eco de las tesis personalistas, el problema de fondo era la concepción de la persona como un ente necesariamente social, en tanto “la sociedad es una sociedad de personas, es decir, un todo de todos, pues la persona es un todo”.⁴

Cada vez más, desde inicios de la década de 1960, el pensamiento católico demandará de la organización económica capitalista un comportamiento dinámico, ajustado a las verdaderas y urgentes necesidades y no solo a las teóricamente inflexibles leyes de la ganancia. Con ocasión del terremoto de mayo de 1960, los obispos de Chile recordaban –ante el carácter crónico de la miseria que el desastre había puesto de manifiesto- que “la economía tiene que tener un sentido eminentemente humano”.⁵ Solo unos meses más tarde, un profesor de legislación social y sociología de la Universidad Católica se preguntaba a su vez qué sentido podía tener la propiedad privada para la inmensa mayoría de los chilenos y chilenas, en tanto la reconocían solo en los letrados que advertían “no se puede entrar porque es de don Fulano”, y estaban muy lejos del ejercicio verdadero de la propiedad, aquel vinculado a los medios de producción. A su juicio, la pregunta que debía hacerse al respecto era “¿qué noción de importancia, qué categoría moral podrá asignar a la propiedad privada de los medios de producción, un hombre que, dentro del régimen que defiende o postula este sistema, no acierta con la idea de ser otra cosa que un desposeído de tales bienes, como lo fueron sus abuelos y lo serán probablemente sus nietos?”.⁶ Junto a ello, el mismo autor se interrogaba –en las líneas finales de su estudio sobre el sindicalismo en Chile- sobre el impacto más profundo de la defensa de la propiedad privada por parte del catolicismo, en términos del contenido específico que el cristianismo podía ofrecer a los sectores populares: “¿habremos dado un testimonio demasiado interesado en defensa de “el régimen de propiedad privada de los medios de producción”, considerándolo como la entraña de la “Civilización Cristiana”, olvidando que son la Pobreza y la Comunidad el sello principal del mensaje cristiano?”.⁷ Así, se abría un frente de discusión que situaba la comprensión popular de la propiedad en la base de su crítica como derecho inalienable, pues ¿de qué servía concebir la propiedad como el eje de la organización social, si la gran mayoría de quienes constituían la sociedad no eran beneficiarios de tal derecho?

En el corazón de esta discusión se encontraba la noción de bien común y su relación con la satisfacción individual de las necesidades. A juicio de los editorialistas de *Mensaje* de octubre de 1960, “el interés común, el “*bonum commune*”, no suprime pero si encauza y necesariamente limita el “*bonum individuale*”. Sin esta subordinación no habría sociedad, solo habría caos y selva. Esta “subordinación”, por otra parte, no es un mero “pacto”, fruto de egoísmos encontrados, sino que brota de la naturaleza humana como tal. El hombre es, por su esencia misma, quiera o no quiera, una relación con otros, un diálogo”.⁸ Alejándose así de la versión hobbesiana del pacto social, centrada en el egoísmo práctico de los sujetos como fuente de toda organización social, la noción cristiana de propiedad volvía a ponerse al alero del bienestar de todos, suponiendo en ello –como la cita expresa con claridad- una creencia en el carácter gregario y solidario de la naturaleza humana. Por ello, la propiedad privada *in extremis*

³ Tomás Moulán, “Acción Temporal,” en *El laico apóstol*, 60.

⁴ Moulán, “Acción Temporal,” 60.

⁵ Asamblea Plenaria del Episcopado, “Los deberes de la hora presente,” *Revista Mensaje*, n° 91, agosto 1960, 334-335.

⁶ William Thayer A., “Sindicalismo chileno en 1960”, *Revista Mensaje*, n° 92, septiembre de 1960, 352-359.

⁷ Thayer A., “Sindicalismo chileno en 1960”, 352-359.

⁸ Editorial, *Revista Mensaje*, n° 93, octubre de 1960, 397-400.



negaría esta cualidad humana central, la atrofiaría en función de intereses inmediatos y no sustantivos.

De forma inversa pero complementaria, la privación total de propiedad era también cuestionada, en tanto se concebía al dominio de algo propio como base explícita de comportamientos humanos elementales. A juicio del jesuita José Aldunate, “la distribución de la propiedad ha de ser tal que asegure a la mayor parte posible ese *mínimum* de espacio vital para su libertad personal, su autonomía racional, su vida familiar”.⁹ Abundando sobre el particular, el teólogo Marcos MacGrath, decano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, expresaba en la Escuela de Verano realizada en tal institución una serie de definiciones en torno a los alcances y finalidades de la propiedad que fueron considerados como “capitales” por el periódico del Arzobispado. Así, MacGrath testimoniaba en primer lugar la “aguda indigencia de las grandes masas de hombres desposeídos de sus derechos al uso de la propiedad común”, atribuyendo esta situación al predominio –en la distribución de la propiedad- solo del “arbitrio del despiadado juego de la fuerza y la debilidad”, sin ningún criterio de “justicia ni caridad”, derivándose de ello, por lo tanto, la urgencia de reivindicar el “derecho natural del hombre, como ser racional, de usar los bienes de la tierra”, entendiendo ello no como la salvaguarda de la propiedad de aquellos que todo lo tienen, sino sencillamente del “derecho de todo hombre a los bienes materiales que necesita para estar libre y así poder vivir humanamente”.¹⁰

Expresiones patentes de este tipo de tensiones entre el derecho a la propiedad de los propietarios y aquel radicado en los que nada poseían serán las recurrentes ocupaciones de terrenos que tanto en el mundo rural como en las ciudades acontecerán a todo lo largo del periodo que aquí analizamos, acontecimientos frente a los cuales los medios de opinión de la Iglesia Católica y el pensamiento político a sus propuestas asociado debieron reaccionar. Así, por ejemplo, ante la ocurrencia de la toma de terrenos de la población Santa Adriana a mediados de 1961, el órgano del Arzobispado de Santiago consideró que aquellas familias populares participantes de la acción obtenían con ello “la esperanza de tener un terreno”, en tanto “frente al derecho de propiedad lesionado, es menester considerar que antes que ese derecho existe otro: el derecho natural a la propia subsistencia de lo cual forma parte indudable la habitación mínima para la familia”.¹¹ Con el objetivo de profundizar y ayudar a la clarificación de los puntos en cuestión en eventos de esta naturaleza, el mismo periódico convocó al teólogo y sacerdote José Aldunate, para responder a la pregunta: “¿Qué dice la moral cristiana sobre la ocupación lisa y llana de terrenos ajenos, fiscales o particulares, por parte de familias menesterosas que aspiran a una propiedad estable?”. A juicio de Aldunate, la justificación moral –aún del evento ilegal- radicaba en dos principios basales: “el derecho a presionar a la autoridad cuando esto constituye la única forma de obtener bienes o derechos necesarios para las personas o el bien común”, y el “derecho que da una situación de extrema necesidad para que el particular pueda ocupar lo ajeno en alivio de aquella necesidad”.¹²

Todo lo anterior, evidentemente, era posible de ser realizado en un contexto en el que convergiesen una multitud de condiciones de legitimidad: la preexistencia de un régimen de propiedad cauteloso de la propiedad privada y dedicado a promover y facilitar la propiedad familiar, es decir, un régimen que en la práctica lograrse que la

⁹ José Aldunate, “Teología y Reconstrucción,” en *Teología y Vida I*, n° 4, cuarto trimestre de 1960, 233-234.

¹⁰ “Moral y Miseria,” *La Voz*, 29 de enero 1961, 16.

¹¹ “La invasión de los sin tierra,” *La Voz*, 30 de julio 1961, 8.

¹² Aldunate, “Teología y Reconstrucción.”



mayor parte de las familias accediesen legalmente a la propiedad. Pues bien, a juicio del teólogo, quien debía velar por dicha “posibilidad práctica” era el Estado, y por ello era legítimo que quienes se hallaban privados de la propiedad presionaran al Estado para su consecución, siempre y cuando esta presión no redundase en “medios intrínsecamente deshonestos” ni en daños mayores a los beneficios reportados. En el caso presente, concluía el sacerdote jesuita, era “un deber de justicia estricta respetar la ocupación, una vez efectuada, mientras no se haya podido ofrecer otra solución aceptable”, un “deber de justicia social no oponerse a la ocupación intentada” y “un deber al menos de caridad adelantarse a remediar esa necesidad”.¹³

El impacto de estas definiciones no se limitaron a las páginas del semanario católico, sino que reverberaron en el espacio político chileno con inusual alcance, en tanto fueron citadas en el Parlamento por el diputado socialista Clodomiro Almeyda en la sesión del 8 de agosto de 1961, dejando en claro lo que un diputado liberal denominó la “hermandad entre cristianismo y marxismo”, que encontraba en la toma de terrenos de Santa Adriana un lugar efectivo de comunicación. Sin embargo, a juicio de los redactores de *La Voz*—semanario del Arzobispado de Santiago con amplia difusión y dedicado en lo fundamental al análisis contingente— la mención de Almeyda era fruto solo del “oportunismo” socialista, en tanto el diputado “ha recogido al vuelo lo que parecía convenir a sus planteamientos y, después, no vacilará en pisotear la misma filosofía que hoy venera”.¹⁴ Este tipo de resonancia del debate público en torno al derecho de la propiedad no hará sino agudizarse conforme pasen los años, por lo que la retención del papel que se conceptualizaba para la propiedad en la reflexión de inspiración católica es de importancia central aquí. Así, por ejemplo, y en alusión a la encíclica *Mater et Magistra*, uno de los habituales redactores de *La Voz* sistematizó la importancia de la propiedad en la articulación social desde la perspectiva de su difusión a todos los niveles, desde la familia capaz de subvenir sus necesidades elementales, pasando por las pequeñas empresas artesanales y cooperativas y llegando a las grandes empresas de propiedad accionaria “difundida y comunitaria”, cuya función no se agotaba en “el salario plenamente justo, ni siquiera en la participación en las utilidades”, sino en la constitución de una sociedad basada en la socialización —“concebida como un orden armónico de solidaridades personales”— y en el papel del Estado, encargado de la “promoción, defensa y orientación de ese orden de solidaridad” a fin de cuentas posible gracias al acceso general a la propiedad.¹⁵

Sin embargo, en la discusión doctrinal más detallada, ambos conceptos —socialización y propiedad— eran objeto de cuestionamiento. En torno al primero, se advertían a la luz de la misma encíclica sus riesgos, basados en la “institucionalización jurídica” que desactivaba los componentes de cooperación entre individuos a favor de organizaciones que subordinaban a los sujetos en función de la constitución de “Estados Totalitarios”.¹⁶ Sobre la segunda —que aquí nos concentra— el jesuita Ignacio Grez redactó un artículo en el que desde un inicio buscaba ubicar la relevancia del concepto en lo que a su juicio era una posición subordinada a otros valores fundamentales. Así, no debía seguir concibiéndose a la propiedad como un “emblema de batalla” que enfrentase a aquellos que la consideraban “el valor más absoluto, para cobijar bajo esa

¹³ “¿Es justa la invasión de Santa Adriana?”, *La Voz*, 6 de agosto 1961, 16.

¹⁴ “Marxismo, cristianismo y liberalismo”, *La Voz*, 20 de agosto 1961, 3. El diputado liberal que cuestionó las definiciones de José Aldunate, fue Fernando Maturana, quien para ejemplificar sus palabras indicaba: “yo le preguntaría a esa teólogo, qué habría opinado él si esa gente se hubiera tomado el Estadio de los jesuitas, o la casa de veraneo de los seminaristas en Punta de Tralca”.

¹⁵ “Pro Capite” y Per Capite”, *La Voz*, 3 de septiembre 1961, 20.

¹⁶ Luis Burgeois, “La socialización en la Encíclica *Mater et Magistra*,” *Revista Mensaje*, n° 102, septiembre de 1961, 395-399.



bandera antojadizamente desplegada su orden o su amable estado de cosas”, contra los que “hacen de ella la piedra de escándalo, la causa de todo el mal que hay que borrar para la construcción de su orden social”. Pues bien, este carácter conflictivo de la propiedad debía a juicio del sacerdote que citamos anularse bajo la convicción de la naturaleza subsidiaria de la propiedad, es decir, su relegación a una herramienta de consecución del fin superior representado por el bien común, noción a su vez vinculante de la acción y derechos de los individuos y “las sociedades privadas y públicas”. Así, la propiedad privada al mismo tiempo que se reconocía como un derecho natural, se encontraba limitada a los objetivos igualmente naturales del bien común, lo que en palabras de la encíclica suponía “propugnar insistentemente su efectiva difusión entre todas las clases sociales”, pues la propiedad ejercida como derecho por todos “constituye un sólido pilar del orden social”.¹⁷

El mismo tipo de principio fue referido nuevamente en el número siguiente de la publicación jesuita, esta vez a partir de un artículo dedicado al desarrollo económico desde una perspectiva cristiana, en el cual se aludía a la “miseria de la propiedad”, es decir, “su injusta distribución, de trágicas consecuencias sociales”. Como mecanismos de corrección de esta situación, el redactor –el jesuita francés Philippe Laurent– reseñaba al menos dos: el ya conocido carácter subsidiario de la propiedad privada; y “la limitación externa impuesta por la función reguladora del poder público en el grado que lo requiera la tutela y promoción del bien común”,¹⁸ señalándose así en *Mensaje* una discusión que cada vez abordará de forma más directa la constitución de la propiedad estatal y “socializada” de segmentos de la actividad económica nacional, entendida a la vez como una condición necesaria y un riesgo, en el sentido en que lo planteaba el Obispo de Temuco, Bernardino Piñera, a juicio de quien la concepción de propiedad que proponía el marxismo –justificado por la inequidad que mantenía el subdesarrollo chileno– suponía “una distorsión de la moral natural”, en tanto implicaba “la abolición casi total de la propiedad privada y de la libre empresa, garantía de la libertad, de la seguridad y de la dignidad del hombre; trabajo forzado y dictadura política, que la hacen monstruosa e inaceptable en su conjunto, cualesquiera que sean sus éxitos reales”.¹⁹

De ese modo, la definición de Bien Común se ratificaba central en la crítica católica a las concepciones así liberales como marxistas de la propiedad. En ese sentido es útil la sistematización del concepto llevada a cabo por el académico de la Facultad de Derecho de la PUC y ministro de Estado durante el gobierno de Jorge Alessandri, Julio Philippi I., a juicio de quien el Bien Común era “el deseo de señalar o de destacar que hay un bien, un tipo de bien que interesa a un grupo, que interesa a muchos o interesa a todos y que ni se identifica ni confunde con el bien particular de cada uno.” En términos prácticos, la noción de Bien Común suponía la existencia de una pluralidad de sujetos que reconocían una “unidad de fin” y que actuaban en consonancia con ella, es decir, no solo de forma declarativa sino performativa, en tanto “ese fin que se persigue exige de los miembros del grupo una determinada forma de actuar, una forma coordinada, una cierta relación que, si no se produce, el fin no es alcanzado”. De esa forma, el contacto y

¹⁷ Ignacio Grez, “*Mater et Magistra* y la propiedad,” *Revista Mensaje*, n° 102, septiembre de 1961, 406-409.

¹⁸ Philippe Laurent, S.J., “Visión Cristiana del Desarrollo Económico,” *Revista Mensaje*, n° 103, octubre de 1961, 487-494.

¹⁹ Bernardino Piñera, “La Iglesia Chilena en medio de las corrientes ideológicas actuales,” *Pastoral Popular*, n° 67, enero-febrero de 1962, 7. Una revisión de los tópicos del anticomunismo católico durante el periodo en Marcos Fernández L., “Los hijos de las tinieblas son más sagaces que los hijos de la luz”. Pensamiento político católico y marxismo en Chile, 1960-1964,” *Revista Izquierdas*, n° 28 (julio 2016): 27-65.



la relación de unos individuos con otros, que convocados por la búsqueda de un Bien Común articulaban las instituciones –la sociedad- que lo hacían posible, era para Philippi el “actuar social, este actuar coordinado, este continuo deambular en el tiempo en estrecho contacto con sus semejantes” que cada sujeto toma, y que al hacerlo, “va produciendo en cada uno de los individuos múltiples perfecciones. Nos vamos perfeccionando en el actuar y nos vamos perfeccionando, precisamente, porque al actuar coordinados con nuestros semejantes, nos determinamos, en forma accidental en perfecciones que, a su vez, son medios que nos permiten ir acercándonos al fin último, personal y propio de cada uno de nosotros”. De esa forma, se establecía la dinámica virtuosa del “perfeccionamiento” de cada uno de los componentes de la institución que perseguía un bien definido como común, estableciéndose a juicio del autor que citamos una precisión esencial: el hecho de que existiese una sociedad que agrupase individuos tras una finalidad colectiva no podía ser entendido como si esa entidad operase de manera independiente a los individuos que la formaban o, para decirlo en sus términos, que esa entidad poseyese sustancia y dejase su carácter accidental. No, la sociedad no era una entidad distinta a los individuos que la articulaban, y eran ellos los únicos seres sustanciales perfectibles a partir de los accidentes definidos por la búsqueda del Bien Común.

Desde esa perspectiva, entonces, el Bien Común era entendido como un “orden que condiciona, que coordina el actuar de los diversos sujetos, dentro de una manera determinada, dentro de un sistema determinado que hace posible, a cada uno de ellos, su propio desarrollo.” Así, la noción de Bien Común era normativa, se aplicaba como un “orden en el actuar” que se definía como de “naturaleza moral”. De esa forma, solo el Bien Común era condición para la obtención del bien individual, en tanto era el factor que permitía su ejecución, a la vez que no se reducía a la suma de los bienes particulares, pues sus naturalezas eran distintas, y por ello, en potencial conflicto. Así

si el verdadero Bien Común es un bien que hace posible la obtención del legítimo bien particular, es evidente que no puede haber contradicción entre ambos. Sin embargo, en la práctica, surge muy a menudo, por la imperfección de la naturaleza humana, la grave dificultad que tenemos de saber siempre lo que es justo y lo que es verdadero. Surge continuamente el conflicto entre Bien Común y bien particular. Este conflicto, siempre va a implicar, metafísicamente, o que el bien particular perseguido no es un bien honesto, o sea, no es un bien legítimo o que el Bien Común, con el cual se está contraponiendo, no es el verdadero Bien Común.²⁰

La comprensión de los factores de contradicción ayudaba a Philippi a reforzar el contenido polémico de la definición que construía: el Bien Común era propio y vinculante de totalidad, no de segmentos. Por ello, a la hora de concebir un Bien Común aplicado a la sociedad política, éste excluiría “toda deformación clasista o de grupo”, tal y como lo hacía “la doctrina marxista” que reducía el Bien Común a una clase, y con ello eliminaba “de partida a un sector de los ciudadanos del orden y la paz que es necesaria para el desarrollo de la nación”. Del mismo modo, el Bien Común no podía asociarse a “una determinada doctrina política, de cuyas consecuencias pudieran resultar la exclusión o limitación de algunos de los grupos o de algunos de los sectores de ciudadanos que integran la nación”. Así, el Bien Común era presentado como un horizonte des-ideologizado y expurgado de la noción de interés, colectivo o individual,

²⁰ Julio Philippi I., “Bien Común y Justicia Social”, *Finis Terrae*, n° 31, tercer trimestre de 1961, 21-37. *FinisTerrae* era la revista del área de extensión y cultura de la Pontificia Universidad Católica de Chile.



como “un bien de orden, dentro del cual la libertad y la inteligencia de cada uno de los ciudadanos debe poder moverse, dentro de lo justo”, requerimiento necesario para “dar cumplimiento a los fines que el Creador nos impuso”. Así, en lo fundamental, el Bien Común era orden, un orden organizado por la justicia de leyes que han sido trascendentalmente impuestas. La definición de esta función de lo justo hacía referencia en la reflexión de Philippi a la “justicia social”, entendida como “la encargada de mantener las estructuras del orden en la sociedad”, la “llamada a atribuir los bienes, las cargas, los deberes” manteniendo así y velando por “la paz y plenitud del desarrollo de cada uno de los miembros del grupo”. De esa forma, nuevamente, la noción de justicia social no podía ser reducida al privilegio de un sector o clase de la sociedad –por ejemplo “la liberación del proletariado”- pues en ese gesto histórico perdería su contenido de virtud, su carácter integral.

Así tematizado, la composición específica del Bien Común era presentada en distintos niveles: el ámbito económico, que “le asegure a todos la posibilidad de poseer los bienes materiales que les sean necesarios”; la esfera jurídica, “que resguarde la recta aplicación de la virtud de la justicia”, observable en un “orden que asegure la estabilidad o la integridad de las instituciones” a la vez que permitiendo su necesaria adaptación a las necesidades cambiantes de los pueblos. La articulación del nivel económico y el jurídico bien podía ser concebido como la justicia social, y en ello nuestro autor anotaba una apostilla relevante para lo que aquí se discute: advirtiendo la existencia de una “cierta deformación muy común en el pensamiento cristiano actual”, advertía que “la justicia no tiene por objeto hacer iguales a todos los hombres. Dar a cada cual lo suyo no es dar a todos o a cada cual lo mismo”. En ese sentido, para Philippi “la idea de la igualdad absoluta es profundamente contraria al pensamiento cristiano”, pues la suma de factores comunes a todos los hombres y mujeres no podían oscurecer el hecho de que cada cual debía tomar un camino propio y personal, y que cada cual poseía en tal sentido necesidades distintas. En esta fase de su exposición la justificación de la desigualdad es significativa de recordar aquí, pues presentaba un hito de convergencia con la lógica liberal-capitalista, pero revestida de un postulado moral crítico a la misma:

la justicia social debe asegurar en el orden –y esa es exigencia fundamental del Bien Común- que a nadie le falte aquello que le es necesario como bien intermedio, para llegar a su fin último, pero de ninguna manera, esa exigencia significa –lo repito- de que a cada uno se le asigne lo que otro tenga. Siempre habrá desigualdades; en la desigualdad no está la injusticia; la injusticia está en que a alguien le falte lo que necesite, lo que le es adecuado. Eso es lo suyo, definido por la virtud, pero no es injusticia el que los hombres estén en distintas posiciones y tengan distintas labores, distintas misiones, estén llamados a distintas vocaciones dentro de la sociedad, desde las más humildes hasta las más altas, como el sacerdocio. No todos estamos llamados al mismo camino; cada uno está llamado a seguir el suyo, tal como nos ha sido trazado y cada uno tiene el derecho a que se le den los medios adecuados para poder cumplir sus obligaciones de estado. Esto es lo que resguarda la justicia social.²¹

Desde esa perspectiva, entonces, “una justicia igualitaria y rasante, no haría sino transformar la sociedad, que es un orden concebido por Dios, en toda la perfección con que el orden del Universo ha sido concebido, en una masa gris que no se diferenciaría

²¹ Philippi, “Bien Común y Justicia Social,” 21-37.



de los seres irracionales, todos en un mismo nivel”. De tal forma, la identidad entre igualdad y Bien Común era desactivada, instalándose la justificación de la distribución inequitativa de los bienes en la multiplicidad de vías para llegar al mismo fin (trascendientemente definido). En esa provisión de posibilidades de opción se visibilizaban los dos estratos restantes del concepto de Bien Común definido por Philippi: la provisión de “un adecuado sistema de educación, que permita a todos recibir del patrimonio cultural lo que les sea necesario y útil”; así como “un mecanismo de ordenación institucional que promueva el bienestar, con justicia y prudencia”, es decir, una autoridad, que sería “el gerente del Bien Común”, y por ello perdería toda su legitimidad en caso de que antes de cautelararlo, lo dañase, como cuando era deformado “al identificarlo con una forma limitativa, con un bien de clase, con un bien de grupo, o con un bien disminuido o deteriorado por una determinada filosofía política”.

Así, al llegar a sus conclusiones, Philippi recalca el sustrato estratégico de su definición de Bien Común, al momento en que lo identificaba esencialmente como orden, como conservación y prudente evolución, en tanto “no hay nada más contrario a la esencia de la Doctrina Social Católica, que el sentido de odio o de lucha, que la tendencia a destruir formas, con esa idea de que, al destruirlas, por una especie de proceso mágico que nadie explica, han de surgir formas mejores”. Como antídoto a la destrucción, el perfeccionamiento de las instituciones y el adecuado diagnóstico que permitiese “ver a tiempo cuándo un sector de la sociedad está especialmente oprimido o dañado, para tomar las medidas, para evitar la exacerbación de la injusticia, que lleva a la reacción irracional de la violencia, del odio y de la fuerza”.²² De esa forma, la noción de Bien Común suponía la tarea central del orden, la conservación de sus instituciones y la exaltación de la singularidad y diferencia entre los sujetos, dotados de necesidades imposibles de homologar, a la vez que de un fin trascendente común. Se mezclaban así individuo y sociedad, pero nunca subordinando al primero por la segunda, gesto definitivo que condicionaba por ello la concepción de propiedad: el Bien Común no se conseguiría privando a alguno de lo que posee aún cuando esta privación estuviese fundada en el Bien Común, por ser el mismo acto de la privación contrario a éste.

En la misma clave de argumentación –pero centrando su foco en la crítica a la teoría de la alienación marxista que derivaba ésta de la propiedad privada como motivo esencial del capitalismo- el demócratacristiano Jaime Castillo V. desarrolló en las páginas de *Política y Espiritu* una articulación de la lógica “personalista y comunitaria” que debía superar la deriva capitalista de la propiedad, reconociendo que “la propiedad privada encierra el germen de la alienación humana y debe ser suprimida”, pero no en el colectivismo marxista, en tanto a su juicio “el hombre sin bienes personales no es hombre”. El desarrollo de este planteamiento en extenso muy bien representa las fuentes del largo debate que el PDC sostendrá a todo lo largo de las décadas de 1960 e inicios de los 70 –y que en gran medida le valdrá las escisiones primero del MAPU y luego de la Izquierda Cristiana- en torno a los límites de la propiedad estatal y la demanda de la naturaleza mixta de la propiedad.

Así, de acuerdo a Castillo Velasco “la verdad consiste en que el hombre exige un mínimo de cosas propias para ser hombre. No es un ser disgregado en una totalidad. Su intimidad es algo de su naturaleza”. Es decir, era la antropología del ser humano la que se fundamentaba en la posesión de bienes, siendo la negación de esta “facultad” la fuerza efectivamente alienante y deshumanizante del colectivismo. Nuevamente instalado de forma equidistante del liberalismo capitalista y el marxismo, el

²² Philippi, “Bien Común y Justicia Social,” 21-37.



pensamiento católico articuló una vía de “superación” de esta equidistancia, a partir de la noción de propiedad personalista. A juicio del autor que seguimos,

la teoría cristiana llega hasta el fondo de la tesis según la cual el hombre no puede ser hombre si está alienado a fetiches. Y por eso, sostiene que necesita, por su esencia, en torno suyo, por sus condiciones biológicas y por razones de orden social, un mínimo de cosas personales. El valor que establece el límite entre lo personal y lo social, entre lo que tiene un uso particular o un uso común, no corresponde, decimos, a una definición económica entre bienes de consumo y de producción, sino al modo profundo en que una sociedad de hombres auténticos, bajo circunstancias concretas, establece la relación entre el individuo y el grupo. Aquí aparecen los viejos conceptos de persona y bien común. Una comunidad de hombres libres, fraternalmente engranados unos con otros, hallará la forma de convertir la propiedad personal necesaria a cada uno en lo que la justicia pida y dejará margen a todas las formas de apropiación social o de uso social que sean históricamente necesarias.²³

A través de recursos de argumentación que ya hemos revisado, como son la noción de Bien Común y el anti-materialismo, la definición de qué y cuánto debía ser la “propiedad personal” quedaba postergada a cada situación histórica particular y a reflejos comunitarios que no eran –en esta fase de la argumentación al menos– impuestos a través de la ley entendida como voluntad de la mayoría. Sin embargo, y de forma contingente a la definición recién citada, esta proclamada función a la vez desalienante y redistributiva de la teoría cristiana de la propiedad se pondrá a prueba en primer lugar en la discusión referida a la Reforma Agraria, punto axial en torno al cual, desde una y otra esquina del pensamiento católico, se verificarán tanto las distancias realmente existentes entre liberalismo y cristianismo, como la atracción que ejercían las proposiciones demócratacristianas en torno al particular, siempre en competencia con la comprensión marxista del problema de la propiedad campesina.

LA FUERZA DE LOS HECHOS: EL DEBATE EN TORNO A LA PROPIEDAD AL INICIO DE LA REFORMA AGRARIA

Para la segunda parte de 1960 las páginas de *Finis Terrae* dedicaban un artículo al tema de la propiedad agrícola, enmarcando sus argumentos en el triple cuadro del “Bien Común, la justicia y el avance del comunismo,” condiciones las cuales obligaban a que “en nuestro país se tomen medidas serias y a la vez prácticas y sanamente inspiradas para que la propiedad de la tierra cumpla con la misión que debe tener,” siendo el objetivo de toda medida de reforma a la propiedad “aumentar el número de propietarios de la tierra”, proceso a partir del cual sería más sencillo crear “en cada hombre una conciencia práctica de que su vida, para que sea verdaderamente humana, debe ser afianzada por el goce de ciertos derechos naturales”. En caso contrario, los que nada tenían podrían aceptar la propiedad de uno solo –el Estado– como solución a sus carencias, logrando con ello que “el comunismo se impondrá inevitablemente”.

Con esos objetivos en mente, la publicación que citamos aprobaba las medidas iniciales emprendidas en este sentido por el gobierno de Jorge Alessandri R., concluyendo que esta política agraria presentaba “interesantes proyecciones”, no

²³ Jaime Castillo V., “Relaciones con el Partido Comunista,” *Política y Espíritu*, n° 261-262, junio-julio de 1961, 38-45.



dudándose de que “deberá alcanzar más amplios y decisivos efectos”.²⁴ De muy similar opinión era el Administrador Apostólico de Santiago poco más tarde, en tanto al momento de comentar los juicios al respecto de la necesidad continental de una reforma agraria expuestos por el Obispo Manuel Larraín en tanto vicepresidente del CELAM, Emilio Tagle sostenía que “no podemos permitir que la Iglesia aparezca ausente de este problema, y sean otras ideologías las que lo propicien, cuando esto constituye un aspecto fundamental de nuestro pensamiento”, en tanto “la moral abarca no solo la conducta individual sino también la social, y por eso los problemas fundamentales del uso y destino de los bienes de la tierra caen bajo su dominio”. Más aún, el obispo advertía: “serán necesarios sacrificios, para algunos no pequeños, pero solo así se habrá cumplido con la conciencia cristiana y solo así reinará la paz”.²⁵

En coherencia con ello, y dando cuenta del cumplimiento de lo planteado en el mes de marzo de 1962 con la Carta Pastoral “*La Iglesia y el problema del campesinado chileno*,”²⁶ el hito que representó la entrega de los terrenos de “Los Silos” a 17 familias de campesinos por parte del Arzobispado de Talca en junio de 1962 permitió al Obispo Manuel Larraín advertir sobre el valor que tal acción tenía para el futuro del país, y en lo puntual de esta discusión, reafirmar el papel central y polémico que el derecho de propiedad ocupaba en la contingencia:

La tierra no está bien repartida en Chile y en América Latina. Es una llaga abierta en las entrañas de este continente, que es de urgencia sanar. Pero, para remediar este mal no hay que caer en el error de decir “que no haya propietarios”, sino todo lo contrario, “que haya muchos propietarios”. Porque si el hombre necesita la propiedad para poder vivir una vida realmente humana, son igualmente absurdas las soluciones de los que quieren suprimirla o de los que quieren concentrarla en manos de unos pocos.²⁷

Dada la relevancia del gesto obispal, muy pronto emergieron en los distintos focos de la opinión de inspiración católica multitud de matices y derivaciones que buscaban cuestionar, defender o profundizar la medida de entrega de tierras, subrayando así las potenciales consecuencias de un hecho de tal naturaleza. Así, por ejemplo, a través del semanario *La Voz* –que ya había declarado su particular interés en el tema general de la Reforma Agraria-, un lector se preguntaba si no era equívoco generar el bien de unos pocos –los campesinos trocados en propietarios- a costa de muchos, en tanto que el rendimiento de esas tierras en arriendo permitía financiar multitud de actividades de caridad y socorro de la misma Iglesia. Ante tal disquisición, el editor del periódico se centró en explicar el respeto que la transacción había tenido con respecto a las necesidades de la Iglesia, en tanto “las tierras han sido vendidas en su valor comercial, a veinte años plazo, en cuotas reajustables según el valor del trigo y con un 6% de interés anual”, lo que permitía asegurar –junto con la provisión de capital inicial y asesorías a las cooperativas campesinas adquirentes- que “al menos durante los próximos veinte

²⁴ Andrés Huneus, “La Reforma Agraria chilena,” *Finis Terrae*, n° 28, cuarto trimestre de 1960, 84-86.

²⁵ “Carta de Monseñor Tagle a Monseñor Larraín,” *La Revista Católica*, n° 989, enero-abril de 1961, 2899-2900.

²⁶ Conferencia Episcopal de Chile, *La Iglesia y el problema del campesinado*, (1962), disponible en http://documentos.iglesia.cl/ver_ficha.php?mod=documentos_sini&id=968&sw_volver=yes&descripcion=La%20Iglesia%20y%20el%20problema%20del%20campesinado%20chileno

²⁷ “Obispado de Talca entregó tierras: la Iglesia termina con el Inquilinaje,” *La Voz*, 1 de julio de 1962, 8-9.



años, la Iglesia obtendrá de sus propiedades una entrada superior a la que hasta ahora percibía”.²⁸

Un segundo frente de críticas y debates experimentados al interior de las comunidades católicas a partir del hito de “Los Silos” está graficado en la larga misiva enviada por un conjunto de matrimonios Jefes de Equipos del Movimiento Familiar Cristiano a *Mensaje*, en donde exponían tanto los juicios en oposición a la medida del Obispo Larraín, como los argumentos que a su propio entendimiento le daban la razón al prelado. Con respecto a los primeros, eran sintetizados de acuerdo a los siguientes tópicos: la comodidad de entregar lo que no era propio, sino de la Diócesis; la improcedencia de favorecer solo a 17 familias, en un contexto en que miles padecían la misma situación de postergación; el “mal precedente” que representaba esta acción de la Iglesia sobre el resto de los cristianos propietarios agrícolas, que legítimamente podían no estar de acuerdo y que “necesariamente se sentirán en adelante incómodos con sus tierras y con su conciencia”; el carácter “demagógico” de la medida, al no contar con un proceso previo de educación y capacitación de las familias beneficiadas (en tal sentido, argumentaban los críticos, podría haberse fundado una Escuela Agrícola en los mismos terrenos); la necesaria consulta que debiera haber realizado el Obispo a quienes colaboraban con la financiación de la Diócesis –algunos de los cuales habían como medio de protesta retirado sus contribuciones al culto luego de este hecho.

Ante este tipo de argumentos, el mismo Movimiento Familiar Cristiano había desenvuelto un proceso de reflexión que les llevaba a tomar las siguientes decisiones: era facultad exclusiva del obispo decidir el uso que mejor beneficiara al Bien Común de las tierras de la Diócesis, sin necesidad de consulta a sus miembros. Es más, se aducía que el Obispo tenía “derecho” a hacer lo que él considerara justo “para cooperar en el anhelo nacional de una reforma agraria en Chile”, y que la misma experiencia de la cooperativa agrícola formada permitiría a los campesinos irse “capacitando paulatinamente hasta que consigan la eficiencia necesaria para manejarse como buenos propietarios”, siendo además que éstos eran justos merecedores de las tierras, en tanto las habían trabajado durante mucho tiempo atrás, y con ello se cumplía el precepto pontificio de “la tierra para quien la trabaja”. Al concluir, los firmantes subrayaban –en referencia a los que se alejaban de la Iglesia, le negaban su apoyo económico y la cuestionaban en este tipo de decisiones- la obligación evangélica de acatar las orientaciones de la Jerarquía y se lamentaban del riesgo al que estos críticos se exponían de “perder en definitiva el derecho al cielo, por defender cerradamente el derecho de un pedazo más grande de tierra”.²⁹ Se observaba así, en este cuerpo organizado de cristianos, un alineamiento doctrinario total con el Obispo, y al mismo tiempo, una empatía manifiesta con el tipo de proceder que la Iglesia Católica implementaba en el campo chileno.

De forma más detallada, el desarrollo de una conceptualización cristiana de la propiedad en tiempos de Reforma Agraria fue realizado por el jesuita Gonzalo Arroyo desde las páginas de *Mensaje* a mediados de 1962, en un contexto en el que la postura activa de la Iglesia Católica en la materia era un hecho. En su argumentación, el sacerdote vinculaba a la propiedad privada como un ámbito de libertad y proyección futura de los individuos, en tanto –y en particular la propiedad de la tierra- era reconocido como el “espacio vital de la familia”, con el objetivo definido naturalmente de “satisfacer las necesidades de todos los hombres”, y por ello “toda división actual de la propiedad que hace imposible su realización es injusta y debe ser modificada”. Así, el derecho a la propiedad era secundario en relación al derecho natural “al uso de los

²⁸ “¿Reforma Agraria equivocada?,” *La Voz*, 14 de octubre de 1962, 2.

²⁹ “Reforma agraria en “Los Silos,” *Revista Mensaje*, n° 112, septiembre de 1962, 390-391 y 452.



bienes materiales”. La articulación precisa entre ambos derechos y planos de realización se daba, de acuerdo a Arroyo, a partir de la siguiente definición, que anotamos en extenso por su centralidad doctrinaria:

La propiedad privada es entonces el instrumento mediante el cual la destinación natural de los bienes de la tierra alcanza su fin. Los hombres que viven en sociedad establecen la forma de repartir y delimitar los bienes a fin de asegurar a todos el uso de ellos. Por el hecho de ser los hombres quienes lo determinan, el derecho de propiedad privada es una institución, pero una institución natural. Esta última afirmación es legítima porque el dominio que tiene el hombre sobre las cosas materiales es algo esencial a la dignidad humana. El que no es propietario no puede tomar decisiones, ni desarrollar su iniciativa y responsabilidad en la misma medida que el propietario. De ahí que su personalidad esté en cierto modo disminuida. Además, el hombre, ser social, requiere necesariamente la propiedad privada para que la vida en sociedad sea ordenada y pacífica y para que el caudal de bienes materiales sea debidamente conservado y acrecentado en utilidad de todos los hombres.³⁰

De ese modo, el ejercicio y legitimación del derecho de propiedad se encontraba equidistante tanto del colectivismo que lo anulaba, como del liberalismo que lo restringía solo a algunos privilegiados, siendo el efecto de ambos procedimientos la lesión de la antropología fundamental del sujeto, que por medio de su goce consumaba una parte de su naturaleza creada. La proyección social de ello quedaba de manifiesto en la función de “orden social” que el pensamiento católico asignaba a la propiedad, que contribuía de esa forma “a la paz social”. Por ello, el reflejo explícitamente antiliberal de la argumentación de Arroyo derivaba en que “la propiedad posee además una función social que limita el derecho del propietario sobre sus bienes y le impone un deber social correlativo”, entendido como “el alcance de su finalidad natural que es la de servir a la utilidad de todos los hombres”, ante lo cual el Estado tenía la facultad de corregir “el abuso de la propiedad”, y ello con el aval de la Iglesia, “que no defiende ciertamente el *status quo* y pide más bien que el régimen concreto de propiedad sea modificado cada vez que éste se oponga a la realización plena de las personas que constituyen la sociedad”. Es decir, como derecho la propiedad era inmutable, pero las instituciones que la regulaban, eran históricas. Y en ese contexto, la forma contingente que debía tomar la distribución de la propiedad de la tierra en Chile debía responder a la doble necesidad de la satisfacción de las necesidades individuales de las familias campesinas, como a la lógica de la estructura económica de un país subdesarrollado que requería dar trabajo, alimentos y poder de demanda a los sectores rurales.

Para el autor que citamos, la estrategia específica que posibilitaba el cumplimiento de ambos objetivos era “la empresa de dimensiones familiares”, en tanto en ella “las relaciones entre los que trabajan constituyen en forma más perfecta una comunidad de personas libres y responsables”, apoyados además con la asistencia técnica necesaria y la organización de sindicatos y cooperativas, todas medidas útiles para el incremento de la productividad agrícola. Arroyo se inclinaba explícitamente por este tipo de articulación, en tanto cuestionaba tanto los principios de la “propiedad comunitaria”, debido a “el bajo nivel cultural, técnico y empresarial de nuestro campesino, unido a su individualismo de hombre de campo”; como a la “propiedad

³⁰ Gonzalo Arroyo, “Derecho de propiedad y Reforma Agraria,” Revista *Mensaje*, n° 111, agosto de 1962, 348-353.

colectiva”, dado que ésta reemplazaba la “sumisión relativa al patrón a otra aún más temible que sería la del Estado”.³¹

El rechazo de Arroyo a la propiedad comunitaria motivó la inmediata reacción del sector del pensamiento católico que consideraba que esta estrategia de reorganización de la propiedad agrícola debía ser implementada de forma prioritaria en Chile, tal y como detallaremos más adelante. Así, en el número siguiente de la revista jesuita, un lector lamentaba la opinión del sacerdote, aduciendo “la gran ventaja que proporcionaría la propiedad comunitaria introducida en nuestro medio, no con carácter obligatorio, ya que coexistiría con la propiedad individual, y que sería favorecer el espíritu social, desarraigando más fácilmente el egoísmo secular de nuestro ambiente”, un “egoísmo canonizado como necesidad económica y social”, propia de una “etapa capitalista” urgente de ser superada. A su juicio, además, la propiedad comunitaria respondía mucho mejor a los objetivos que el mismo Arroyo proponía, en tanto ésta “al hacer hincapié en la función social de la propiedad, resguarda mejor esta función que la propiedad individual”. Y no solo eso, sino que además “la intervención “excesiva y arbitraria del Estado” –como había expuesto el jesuita- “no es tan de temer, cuando la función social de la propiedad está ya de suyo más protegida y así se hace aquella intervención menos necesaria que donde el interés personal se encuentra más pujante, y por tanto el egoísmo.” En fondo, para el lector que citamos la articulación comunitaria de la propiedad “educa socialmente y crea una mística de generosidad”, en completa línea con el ideal cristiano al respecto.³²

La réplica de Arroyo se incluyó en la misma sección, y hacía alusión a la dificultad estructural de la propiedad comunitaria, que la volvía “poco realista e ilusoria como para convertirla en la base de una reforma agraria” en Chile: la inexistencia entre el campesinado chileno de una “mentalidad” comunal, a diferencia de las poblaciones indígenas o las sociedades de plantación, lo que derivaba en que “la empresa comunitaria propone un ideal social difícil de alcanzar porque funciona a base de una comunidad artificial de personas y no a base de una comunidad natural, como en la propiedad familiar”. Como vía intermedia, sin embargo, el jesuita suponía que los propietarios individuales organizados en cooperativas tendrían una suma de responsabilidades en común, lo que facilitaría la incorporación de nociones de “socialización y comunitarismo” valoradas por su crítico, entre ellas el establecimiento de planes generales de producción, la búsqueda de fuentes de crédito y mercados para sus productos, la realización colectiva de faenas como la siembra y la cosecha, así como la propiedad común de maquinarias, establos, e incluso tierras de talaje y bosques. Con todo ello, se lograría “conjugar la función social de la propiedad con su función individual, y se permite al nuevo propietario, arraigado a “su tierra”, trabajando por su propio interés y el de su familia, desplegar al máximo su iniciativa y su responsabilidad en beneficio de su comunidad y todo el país”.³³

Un conjunto de opiniones muy similar fue el expresado por el también jesuita José Aldunate en un intercambio epistolar publicado en la revista *Política y Espíritu*, en tanto se manifestaba sino contrario, al menos escéptico de la posibilidad de aplicación inmediata en Chile de los principios de la propiedad comunitaria. El sacerdote iniciaba su argumentación distanciándose tanto de la propiedad individualista –que distinguía de la privada- y del colectivismo, para luego aducir que “justo es ensalzar los beneficios de la propiedad comunitaria como expresión de la fraternidad cristiana”, pero que no era posible que “se imponga esa realización ideal como obligación a todos”, en tanto “Jesús

³¹ Arroyo, “Derecho de propiedad y Reforma Agraria,” 348-353.

³² “Propiedad comunitaria”, Revista *Mensaje*, n° 112, septiembre de 1962, 389-390.

³³ “Propiedad comunitaria”, 389-390.



recomendó la desapropiación como un consejo para selectos”, no para el común. Por ello, a juicio de Aldunate la promoción de la propiedad comunitaria era producto de “impaciencias y exageraciones que no ayudan a la buena causa”; en tanto que la doctrina de la Iglesia, “para algunos demasiado cauta y temporizadora”, era “la única seria, eficaz y revolucionaria a la vez. Porque no mantiene invariables ni suprime –solución fácil- sino que transforma las estructuras presentes en que se mezclan lo eterno con lo transitorio, lo bueno con lo malo”.³⁴

De esa forma, el juicio del jesuita se inclinaba por la mesura y esa suerte de antropología negativa tan propia del cristianismo, en términos de reservar la aplicación de los principios solo a los santos, dejando para el común de los sujetos la vía media de lo posible. La respuesta a tan prudente postura provino desde Jaime Castillo V., quien más que volver a tematizar a la propiedad comunitaria como tal, coincidió con el jesuita en la necesidad de conservar la propiedad privada pero depurada de su componente individualista –así devenida exclusivamente capitalista-, y rechazar la colectiva sin más, pero recordando que “la propiedad privada se torna opresora cuando es poseída por hombres egoístas, y la colectiva, cuando la administran hombres dominados por la sed de poder”. Ante ambas situaciones, la propiedad comunitaria operaría como una eficiente vía de conciliación. Antes de concluir, sin embargo, Castillo no dejó pasar la oportunidad para cuestionar la prudencia del teólogo, anotando: “nosotros creemos que la literatura religiosa ha abusado un poco de la espiritualidad que vale solo para un vago anhelo religioso, pero que está demasiado dispuesta a evitar que se la impulse eficazmente en la tierra”.³⁵ De esa forma, el ideólogo demócratacristiano no dudaba en cuestionar en su prudencia a Aldunate, en tanto articulaba sus argumentos a partir de la misma matriz de pensamiento, pero incardinada “eficazmente en la tierra”.

COMUNITARISMO, SOCIALISMO Y REFORMA SOCIAL

De esa forma, al analizar las posturas presentes en el campo católico frente al derecho de propiedad, parecía preponderar una interpretación que suponía la sujeción de la propiedad privada a los fines más amplios del Bien Común, cuya expresión más “radical” –a inicios de la década de 1960- habría sido la propuesta de “propiedad comunitaria”, equidistante así de la propiedad individual del liberalismo, como de la colectivización socialista. En tal sentido, es llamativa la conceptualización construida desde las páginas de *Pastoral Popular* –publicación destinada a los sacerdotes más comprometidos con la intervención social católica-, en la cual se abundaba en la necesidad de que los sacerdotes tuviesen una dimensión sociológica en la aplicación doctrinal, principio el cual encontraba particular eficacia en la querrela en torno a la naturaleza de la propiedad, en donde no bastaban declaraciones abstractas, sino “un juicio teórico práctico, como el juicio de los profetas que fueron capaces de cambiar el rumbo de la historia de su pueblo”. En tal sentido, se comprendía que “lo justo social ha de ser una norma de acción adaptable dinámicamente”, distinguiendo por ello entre “derecho” y “norma de acción”, entendiendo que el primero era una definición positiva, codificada, y la segunda un imperativo de naturaleza sociológica, y que en este esquema, debía de primar la segunda posición, en tanto “hoy en nuestro ambiente cristiano se oye hablar de una reestructuración jurídica del derecho de propiedad, teniendo como primer fundamento, el derecho primario que es el “derecho de todos a la

³⁴ José Aldunate, SJ, “El Comunitarismo y la Propiedad Privada,” *Política y Espíritu*, n° 273, agosto 1962, 46-47.

³⁵ Jaime Castillo V., “Respuesta a José Aldunate, S.J.,” *Política y Espíritu*, n° 273, agosto 1962, 47-48.



propiedad”, un tipo de axioma proveniente no de la reglamentación legal, sino del ámbito del derecho natural.

En tal deslinde, entonces, la acusación de algunos sectores del pensamiento católico –el texto que comentamos es una reseña a la obra del sacerdote Guillermo Viviani “Las reformas de estructuras”, cuyo objeto era poner en cuestión el compromiso de los “cristianos progresistas” con ellas- de que la propiedad comunitaria era asimilable a la estatización colectivista soviética era rechazada por *Pastoral Popular*, en tanto

hay que tener en cuenta que la Iglesia al referirse al derecho de propiedad, lo hace en el sentido de la propiedad personal y no de la propiedad privada capitalista; y por tanto cuando se habla de propiedad comunitaria, no se pretende negar la propiedad privada en sentido personal, sino transformar radicalmente un régimen injusto de propiedad, para dar una propiedad “personal” a todos, y hacer posible a través de una propiedad “común”, en forma cooperativa, el acceso de los trabajadores a la propiedad de los medios de producción.³⁶

Al revisar el texto reseñado, es decir, aquel folleto redactado a inicios de 1963 con el fin de aclarar a la luz de *Mater et Magistra* el contingente problema del cambio de estructuras al que todos los agentes de opinión hacían referencia, encontramos una interpretación doctrinal del derecho de propiedad, en tanto la definición global hacía referencia al hecho de que “la Iglesia, con gran sabiduría a la afirmación marxista de que el Estado debe ser el único propietario, opone la afirmación cristiana: que todos sean propietarios”. En el caso específico del mundo rural, “en lo posible, hay que dar la tierra al campesino, hay que hacerlo dueño de una pequeña finca en que trabaje él, su mujer y sus hijos. Así no emigrará y le tomará cariño, como la base económica de su fortuna y el centro de su hogar”.³⁷ Ello pasaba por la supresión de los “latifundios improductivos y efectuando con la ayuda del Estado una distribución técnica y adecuada de estas tierras en manos de agricultores capaces de asegurarles un máximo rendimiento”, para lo cual sería también adecuada la conversión “de los minifundios en granjas o empresas agrícolas de dimensiones familiares, coordinadas con cooperativas de producción, que posean maquinarias, reproductores y semillas”.³⁸

En el acápite preciso referido a la “propiedad comunitaria”, Viviani rápidamente diferenciaba ésta de la “comunidad de trabajo”, tenida esta última como el ideal de organización cristiana del trabajo en el marco de la empresa moderna, en tanto “puede efectuarse entre capitalistas y trabajadores, entre empresarios y sus dependientes, siempre que se reúnan y traten en un plano de igualdad y de interés común, de afectuosa camaradería. El espíritu democrático de nuestros tiempos así lo exige: el hombre vale, no por lo que posee, sino por lo que es, por su capacidad personal”.³⁹ Más adelante, el mismo autor confirmaba que el sustrato de su formulación suponía la mantención y profundización de un esquema de mercado para garantizar la máxima de “hacer a todos propietarios”, en tanto las medidas que recomendaba eran la reforma agraria centrada en la distribución de propiedad familiar, la entrega de participación accionaria por parte de las explotaciones mineras y las industrias a sus trabajadores y la difusión del *status* de propietario por parte del Estado al conjunto de los habitantes, a través de las hipotecas y la distribución de predios y créditos destinados a la activación económica de zonas

³⁶ Luis Antonio Díaz H., “Reformas de Estructuras,” *Pastoral Popular*, n° 76, julio-agosto de 1963, 54-56.

³⁷ Viviani, *Las reformas de estructuras* (Santiago: Ediciones Paulinas, 1963), 8-10.

³⁸ Viviani, *Las reformas de estructuras*, 11.

³⁹ Viviani, *Las reformas de estructuras*, 16.



distantes. En el fondo, “una política de hacer a todos propietarios puede transformar eficazmente la estructura de nuestros países en beneficio común. Con ella se verá más fortalecida en todos los países la democracia”.⁴⁰

Al finalizar su argumentación, Viviani –siempre citando muy de cerca documentos pontificios de Pio XII y Juan XXIII- desarrollaba una exposición teológica referida al carácter ontológico de la propiedad privada, es decir, que su defensa no se relacionaba con el sostenimiento de “el presente estado de cosas, como si viera en él la expresión de la voluntad divina; ni proteger por principio al rico y al plutócrata contra el pobre e indigente”, sino con que el derecho a la propiedad privada representaba “la prioridad ontológica de la persona humana sobre la sociedad civil”, en términos de que esta última existe “para la mejor expansión y realización” de la primera. Así “jamás ha sido la sociedad el fin del hombre”, encontrando éste su verdadera plenitud en su destinación “a la visión de Dios y a darle gloria, como su fin último, trascendental y ultra-terreno”, en tanto que la sociedad “tiene como objeto el bien común temporal y público de sus asociados, bien caduco y perecedero, cuya órbita de acción termina en esta vida”. De esa forma, “el individuo no solamente es anterior a la sociedad por su origen, sino que es también superior a ella por su destino”, debido a que “cuando el hombre entra por su nacimiento en la sociedad, ha sido ya provisto por el Creador de derechos independientes”.⁴¹

La controversia en torno al tipo de definición anterior se vio estimulada, al interior del campo católico, a partir de las transformaciones constitucionales que la Reforma Agraria –ya con Eduardo Frei M. en la presidencia del país- exigía, tal y como lo ejemplifica la opinión vertida por el jesuita Gonzalo Arroyo desde las páginas de *Mensaje* a inicios de 1965. En su reflexión, Arroyo anotaba como particularmente importantes dos disposiciones que la Reforma planteaba: “el reconocimiento de la función social de la propiedad y el deber del Estado de velar por una conveniente distribución de la misma.” Dando cuenta de ello, el jesuita enmarcaba la discusión en torno a la naturaleza del derecho de propiedad, primero, en el contexto de una sociedad subdesarrollada como la chilena, y segundo, en el plano de una antropología cristiana, en tanto “el hombre es el agente principal del desarrollo”. En relación a esa humanidad es que debía –doctrinariamente- definirse el alcance de la propiedad, de acuerdo con la hipótesis de que “no solo es lícito legislar con el objeto de limitar el ejercicio de ese derecho, sino que también es la *única manera* de asegurarlo plenamente.” De esa forma, la primera definición clave para Arroyo era la concepción de la propiedad privada como “la *esfera material de personalización del hombre*”, en tanto al momento de acceder a lo material –dada su “indigencia natural”- el ser humano no solo transformaría el mundo, sino también a sí mismo, en términos de “realizar sus potencialidades de inventiva, iniciativa y responsabilidad”. Esa función se proyectaría, además, fuera del solo individuo, de forma coherente con su “ser social”, transformándose en “la *esfera de seguridad y de desarrollo familiar*”, vinculada a su vez con la creciente “socialización”, entendida como la multiplicación de los vínculos entre las distintas organizaciones en las que se desenvuelven las personas, incluido el Estado.

De forma casi axiomática, en el centro del pensamiento católico persistía una suerte de recelo con respecto al Estado, por su capacidad invasiva y hegemónica sobre la vida social. En este caso, Arroyo recurría al mismo concepto para advertir la necesidad de establecer una brecha o mediación “entre la persona y la sociedad, entre la familia y el Estado”. Ese “ámbito de libertad” era justamente “proporcionado por la propiedad privada para que el individuo pueda ejercer iniciativa y responsabilidad en la

⁴⁰ Viviani, *Las reformas de estructuras*, 24

⁴¹ Viviani, *Las reformas de estructuras*, 27-29.

vida política y social”. Así, la propiedad privada se manifestaba como “*esfera de libertad política* de la persona humana, que la protege contra una excesiva dependencia del Estado o de las instituciones de todo género que conforman la estructura social.” Desde esa posición, para el jesuita la propiedad privada poseía una “función libertaria”. Con agudeza, el mismo sacerdote que citamos reconocía la cercanía de este tipo de formulaciones con “el pensamiento neo-liberal”, incluso con el “integrista”, y su distancia con respecto al marxismo. Pero, y es esto lo que aquí interesa subrayar, Arroyo se definía en torno a que la propiedad así conceptualizada como derecho natural debía estar subordinada a otro derecho anterior al de la propiedad, que era el del desarrollo de la persona como tal. Y en ese sentido, la función social de la propiedad debía ser el centro del debate, en tanto “la disposición privada de los bienes de consumo y producción, a través de la función social de la propiedad, no se opone a la racionalización económica y no se erige en obstáculo a un desarrollo global y concertado.” Más bien, a su juicio, “la realización de la función social en un régimen concreto de propiedad, debidamente resguardado por el Estado, -junto a la amplia difusión de la propiedad privada, ojala a todas las clases sociales- puede constituir, al incorporar las masas marginales al proceso social, una fuerte palanca de desarrollo.” En el fondo, la interpretación del jesuita se proponía equilibrar tanto una función de personalización individual de la propiedad, como su función social de desarrollo. Tal equilibrio era solo posible a partir de “una amplia *difusión* de la propiedad”, en tanto “solo así se puede ser consecuente con la doctrina que plantea que el poder de gestión exclusivo y permanente sobre los bienes materiales es un derecho natural de cada hombre, es decir de todos.”

Más esquemáticamente, el derecho de propiedad se encontraría prelado por el derecho al “*uso de los bienes de la Tierra*”, estando a su vez “ordenado a hacer posible la realización de este derecho fundamental.” En la práctica, ello supondría una responsabilidad de cada propietario con la escala mayor del Bien Común. Nuevamente, esa clave de interpretación debía derivarse hacia el rol del Estado, cuya participación en la regulación de la propiedad e inclusive la realización de expropiaciones –“mediante indemnización conveniente”- era legitimada en la reflexión de Arroyo, en tanto acciones como esas lo que hacían era “*paradójicamente favorecer y consolidar el derecho natural de propiedad*”. Aclarada así la legitimidad doctrinal y necesidad económico-social de la reforma constitucional, en relación al Estado el jesuita que citamos terminaba su artículo aclarando su preferencia –en la relación Estado-propiedad- por el carácter subsidiario de éste, en términos de que “en igualdad de condiciones, es preferible que la propiedad esté en manos de grupos o personas privadas antes que en las del Estado”.⁴² Esta noción de subsidiariedad, en todo caso, se relevó desde muy temprano como un factor de debate al interior del mismo pensamiento católico, en tanto su reconocimiento no derivaba necesariamente en la solícita restricción que Arroyo deslizaba. Por el contrario, en la editorial que la misma *Mensaje* dedicó a la asunción del nuevo parlamento en 1965, al hacer referencia al Bien Común y las transformaciones que ese parlamento debía ser capaz de emprender, se anotaba que “habrá que ayudar al Ejecutivo a delimitar el ámbito en que la subsidiariedad del Estado ha de desempeñar, además de su papel propio de órgano del bien público, un papel supletorio con respecto a la deficiencia de las iniciativas privadas”, bajo el convencimiento de que, en el contexto de transformación “la suplencia del Estado habrá de ser considerable”.⁴³

⁴² Gonzalo Arroyo, “Derecho de propiedad y reforma constitucional,” Revista *Mensaje*, nº 137, marzo-abril de 1965, 99-104, 107. [Énfasis del autor].

⁴³ “Comunidad nacional y Parlamento,” Revista *Mensaje*, nº 138, mayo de 1965, 149-154.



Sintomático de la centralidad asignada al problema de la propiedad es el hecho de que, pocas semanas más tarde, el también jesuita Pierre Bigó dedicara un artículo a la “visión cristiana de la propiedad”, advirtiendo desde un inicio que este tipo de definiciones “determinará el destino del país en los próximos años”. De forma sistemática, Bigó hacía referencia a las fuentes bíblicas y pontificias para afirmar la necesidad de distancia tanto con respecto al individualismo como del colectivismo, así como para definir al derecho de propiedad subordinado a la justicia, que en la tradición cristiana representaba en lo fundamental la justicia para con los pobres, “los *anawin*, los pobres, que son los amigos de Yavé”. Para ello, esta justicia debía superar, a su vez, la sola noción conmutativa, de intercambio entre unos y otros, e instalarse en la lógica distributiva, “es decir, el derecho de la comunidad y el derecho del pobre.” Como hito central en la conceptualización cristiana de la propiedad Bigó hacía una larga referencia a Tomás de Aquino, a juicio de quien “la propiedad es legítima si llamamos “propiedad” la facultad de *administrar* las cosas y de *dispensarlas*.” Así “dispensar” significa disponer de las cosas propias según un orden distributivo, tomando en cuenta las necesidades de todos, no solo las propias. También “administrar” implica una responsabilidad: todo administrador tiene que conformar su administración a un orden objetivo.” Con mayor claridad todavía, el jesuita que citamos sintetizaba:

Santo Tomás concibe la propiedad como una verdadera responsabilidad, verdadera en el sentido de que tiene que someterse a un orden distributivo objetivo. Hay una autonomía de la voluntad en la propiedad (aspecto individual), pero hay también una destinación común de las cosas poseídas (aspecto social). Las encíclicas no contienen otra enseñanza. La propiedad funda una auténtica libertad. Tiene un valor personalizante. Es un derecho natural que la persona no recibe de la sociedad. Pero la definición misma del derecho de propiedad implica en ésta una función social, tan esencial como el otro aspecto. Y esa función es realizar una justa dispensación de los bienes materiales que están destinados a aquellos que los necesitan o, como dicen los Santos Padres, que *pertenecen* a aquellos que los necesitan.⁴⁴

De manera propedéutica, el mismo Bigó reconocía que esta concepción de la propiedad como uso y no posesión, como responsabilidad antes que exclusividad era difícil de entender por el común de los sujetos, más aun luego de siglos de imperio del “individualismo jurídico” propio del liberalismo. Sin embargo, le parecía necesario insistir en que la defensa de la propiedad debía hacerse en una doble clave: por un lado, el carácter natural del derecho de propiedad, lo que suponía “que la sociedad no puede instituir un sistema en que la propiedad, aún de los bienes de producción, sea suprimida,” en clara alusión a la conceptualización marxista de la propiedad colectiva. En segundo lugar, y sin desconocer lo anterior, “*el derecho del pobre tiene prioridad sobre el derecho de propiedad*,” lo que en la práctica suponía “que la sociedad tiene derecho de limitar el derecho de propiedad y ordenarlo a su función social”, realizando el presupuesto de que “la difusión de la propiedad privada es una manera lógica de reconocer su valor positivo.” Justamente, este último punto era el que el jesuita buscó desenvolver en el plano de la aplicación, reconociendo el hecho de que “si la repartición entre el capital y el trabajo dentro de la economía nacional no fuera viciada por una injusticia sistemática, la propiedad se difundiría entre los trabajadores de manera muy eficaz,” al participar éstos de los beneficios creados a partir de la inversión de capital, o

⁴⁴ Pierre Bigó, “A propósito de recientes debates: visión cristiana de la propiedad”, Revista *Mensaje*, n° 140, julio de 1965, 357-362. [Énfasis del autor].

los campesinos al apropiarse de “la parte del mejoramiento de la tierra que viene de ellos”. En esa senda, entonces, se podía excluir como solución al problema de la distribución de la propiedad “una expropiación sistemática de los poseedores de la tierra y el capital”, dado que ello sería simplemente “una destrucción de la propiedad.” Por el contrario, lo que el sacerdote perseguía era reconocer que “la comunidad tiene derecho sobre los bienes de producción para arreglar esa administración conforme al bien común y limitar la propiedad misma si su distribución no aparece conforme a ese bien. Porque es esencial a la propiedad la destinación común de los bienes propios.” Por ello, a su juicio, la propiedad no debía de ser considerada “inviolable”, como la definía la Constitución, sino que regulable para poder hacer de ella un derecho social, en tanto “los atentados al derecho del pobre son mucho más graves que los atentados al derecho de propiedad”.⁴⁵

Varios de los conceptos emitidos por Bigó motivaron una larga respuesta por parte de Jacques Chonchol y Julio Silva Solar, autores de un libro que el sacerdote citaba –*El desarrollo de la nueva sociedad en América Latina*–, en tanto les parecía indispensable aclarar ciertas interpretaciones de Bigó, en lo fundamental al momento en que parecía poner límites a la capacidad social de apropiación de los bienes de producción. Para justificar el carácter muchas veces necesario de tal apropiación, los redactores de la carta a *Mensaje* sostenían “que lo que se suprime es la forma burguesa, capitalista de la propiedad, que es una forma concentrada y excluyente. Pero las formas más sanas y humanas de la propiedad se refuerzan”, entendiendo por ellas la propiedad personal, de los medios de trabajo, de la vivienda y los bienes de consumo, etc. En fondo, la impertinencia de esta limitación de principio a la socialización de la propiedad de los medios de producción radicaba para Chonchol y Silva Solar en el hecho de que “no se ve cómo la nueva sociedad que nace no podría limitar el derecho de propiedad privada en el sentido de poner fuera de él los bienes de capital de carácter social”, en tanto “no puede negarse a la sociedad el derecho a hacerlo si lo estima conveniente al bien común”. Por ello: “la sociedad no viola el derecho natural de propiedad si adopta tal medida”.⁴⁶

La respuesta de Bigó se anexaba a su vez en el mismo número bajo símil formato de carta al Editor, poniendo el sacerdote el acento en primer momento en la confirmación pontificia de la “fecundidad del capital”, en términos de que su reproducción no se limitaba solo a la apropiación del trabajo –en tanto Silva Solar y Chonchol habían definido esta productividad como extraída exclusivamente de la “fecundidad del trabajo”, es decir, como sola plusvalía–, independientemente del criterio de justicia que pudiese elaborarse a partir del grado de coacción o equilibrio que esta productividad del capital supusiese. Seguidamente, Bigó relevaba el valor del derecho como legítimo y necesario armonizador de la distribución de la propiedad y sus beneficios entre trabajo y capital, oponiéndose con ello a la caracterización de éste como “categoría histórica”, y por ello, superable por otros registros de distribución de la propiedad en circunstancias históricas distintas. A juicio del sacerdote lo que las leyes hacían era regular a cada una de las partes, bajo el supuesto de que “es el papel de las leyes arreglar ese derecho, no destruirlo”. Tras ello, el debate en torno a la posibilidad de una forma de propiedad de los medios de producción atribuida en exclusiva al trabajo –excluyendo así la propiedad privada de los mismos y situándola en términos de Chonchol y Silva Solar en la lógica de la propiedad comunitaria–, le resultaba a Bigó inconsistente e incluso injusta, en tanto “los trabajadores no tienen título alguno sobre el capital que no han producido y que proviene, sea del ahorro de individuos sea de

⁴⁵ Bigó, “A propósito de recientes debates: visión cristiana de la propiedad,” 357-362.

⁴⁶ “Diálogo en torno a la propiedad,” Revista *Mensaje*, nº 143, 567-570.



entidades privadas o públicas”. Junto a ello, “existiría disparidad en lo que se atribuiría a los trabajadores”, en tanto en las empresas de alta concentración de capital y poco trabajo “se apropiarán de una enorme fecundidad que nos les pertenece”, mientras que “otros –en las empresas de menor importancia- solo tendrán derecho a una reducida fecundidad”. En el fondo, el riesgo de la gestión del capital y la empresa por parte de los trabajadores era para Bigó definitivo, dado que

el sistema no sería coherente, porque nadie tendría interés en conservar el capital. En la mayoría de los casos hay un riesgo evidente: el de que los trabajadores responsables de un capital que les ha sido concedido de forma gratuita, no consientan en efectuar los gastos, a veces considerables, que exige la técnica moderna. Además, mediante salarios muy altos, y sabiendo que al salir de la empresa perderán todo derecho, terminarán por deteriorar el capital. Es ésta una utopía que ni siquiera los marxistas, mucho más realistas, quisieron sostener. Un sistema de comunidad de trabajo en que los trabajadores son propietarios de los bienes de producción será justo y coherente solo si los trabajadores se apropian del capital por medios justos, y si logran ser verdaderos propietarios en el sentido de que tendrían un derecho personal y estable sobre el capital. Entonces no habrá problemas de destrucción de los instrumentos de producción, porque existirá verdadera responsabilidad, e interés por parte de cada obrero en conservar y hacer fructificar el capital.⁴⁷

Así, “es pura utopía imaginar un sistema de empresa sin verdadera propiedad”, siendo la posibilidad de la propiedad comunitaria inviable, en términos de que la apropiación comunitaria de los medios de producción –y no así de los bienes de alcance personal, como con claridad habían afirmado Silva Solar y Chonchol- derivaría a juicio de Bigó en la inevitable e indeseada expansión de la propiedad estatal, en lo fundamental por la ausencia de responsabilidad efectiva que esta “falsa propiedad” que sería la comunitaria provocaría, y con ello, la caducidad del crecimiento y la inversión, en tanto solo “un interés personal” haría eficiente la administración de los bienes. Por ello, la propiedad estatal era a su vez coherente –pues tenía facultad de coerción sobre el trabajo-, pero arriesgada, en tanto “plantea un problema de justicia (toda forma de expropiación no es legítima) y un problema “político”, en el sentido amplio del término: la generalización de la propiedad pública no favorece la libertad de los ciudadanos con respecto al poder público”, siendo un axioma para Bigó el hecho de que “la democracia política (en el sentido fundamental) y la eficacia de la producción suponen una infraestructura económica de iniciativa privada, y por consiguiente, de propiedad privada.” En la misma tónica, la ampliación del papel del Estado en la regulación y asignación de la propiedad –insistimos, única vía que Bigó imaginó como alternativa a la propiedad privada, es decir, un esquema marxista conducente a la dictadura a su juicio- se volvía así doblemente problemático: por un lado al momento de sofocar la libre iniciativa, por otro por la imposibilidad de definir estatalmente las necesidades básicas sobre las cuáles sería legítima la expropiación o propiedad social, en términos de asignar lo que los pobres debían poseer como mínimo que salvaguardase su derecho natural a la propiedad, y al mismo tiempo delimitar el *máximum* supuesto para los ricos, reconocido

⁴⁷ “Respuesta del P. Pierre Bigó, S.J.,” Revista *Mensaje*, n° 143, 570-573. La cita referenciada incluye una nota sobre los medios justos de apropiación del capital por parte de los trabajadores, en la que se indicaba: “esos medios justos pueden ser: arriendo o adquisición del capital, expropiación realizada por el Estado, pero no en forma sistemática, sino por razones legítimas y con una justa indemnización.”

así como superfluo. Este ejercicio supondría, entonces, “la intervención permanente del Estado en la vida privada, siendo él el único juez de las necesidades.”

Al concluir, y tras una discusión exegética en torno a las definiciones siempre recurridas de Tomás de Aquino sobre el carácter natural del derecho de propiedad, Bigó cerraba su misiva estableciendo tanto lo que su juicio no debía ser la “propiedad comunitaria” y sí sus reales posibilidades de ejecución:

De acuerdo con la doctrina cristiana, ¿en qué sentido puede construirse una propiedad comunitaria? No en el sentido de una propiedad pública generalizada, aun si esa propiedad pública se reduce a los “bienes de producción de carácter social”. Tampoco en el sentido de la propiedad indeterminada de todos los trabajadores de una nación sobre todos los bienes de producción: prácticamente esa fórmula se reduce a la precedente. De acuerdo con la doctrina cristiana, puede construirse una propiedad comunitaria en el sentido siguiente: responsabilidad estable de una persona o de una asociación voluntaria, responsabilidad privada sobre los bienes, lo que implica el poder de administración y de dispensación necesario, pero teniendo siempre en cuenta las necesidades de los demás cuando se trata de bienes de consumo, y dejando al trabajo asalariado su parte justa de fruto y de la responsabilidad, cuando se trata de bienes de producción; responsabilidad de las personas y de los grupos privados que el Estado debe controlar y orientar a fin de que cumplan sus deberes de justicia distributiva o conmutativa.⁴⁸

Llegados a este punto de la discusión –y como clave de conclusión- se hace imprescindible analizar los planteamientos originalmente elaborados por Chonchol y Silva Solar en su libro, en tanto la interpretación de ellos por parte de Bigó había desatado la polémica que hemos tratado de reconstruir. Pues bien, *El desarrollo de la Nueva Sociedad en América Latina (Hacia un Mundo Comunitario)* fue publicado en 1965 por la Editorial Universitaria en la colección América Nuestra, que dirigía el socialista Clodomiro Almeyda. Desde las primeras páginas el texto definía su objetivo central: analizar el “problema de la propiedad a la luz del pensamiento cristiano”, para así avanzar en “una vía de desarrollo no capitalista para los pueblos latinoamericanos”, todo ello bajo el supuesto de que “una política de desarrollo que se aparta de los métodos y formas del capitalismo y empieza a forjar desde luego un nuevo sistema social que llamamos comunitario, va a chocar necesariamente con el régimen de propiedad existente en nuestras sociedades.” En tal sentido, los autores reconocían en el cristianismo la inspiración de su propio pensamiento, en tanto parte de “la conciencia común de nuestros pueblos”, pero siempre necesitado de ser puesto en relación con “las últimas consecuencias de un desarrollo no capitalista”, quedando hasta ese momento de alguna forma pendiente demostrar que “la fidelidad al cristianismo no envuelve la fidelidad al latifundio o a la propiedad capitalista sino que induce más bien a su abolición”.⁴⁹

Al momento de enmarcar su reflexión, los autores que seguimos hacían referencia tanto a un trabajo elaborado a inicios de la década de 1950 (*Hacia un mundo comunitario: condiciones de una política social-cristiana*), como a la necesidad de explicitar el vínculo entre cristianismo y política, en términos de que “el hecho básico es que un cierto tipo de política avanzada ha surgido de grupos cristianos, sus

⁴⁸ “Respuesta del P. Pierre Bigó, S.J.,” 570-573.

⁴⁹ Julio Silva Solar y Jacques Chonchol, *El desarrollo de la Nueva Sociedad en América Latina. Hacia un Mundo Comunitario* (Santiago: Editorial Universitaria, 1965), 11-12.



formulaciones se desenvuelven dentro del pensamiento cristiano, aunque no siempre abiertamente, y sus energías más profundas vienen del fondo mismo del alma cristiana”.⁵⁰ Esta comprensión del cristianismo suponía entenderlo –a la usanza de Maritain, citado por los autores- como “fermento evangélico” a la vez que “energía histórica”, potencia que reúne a los creyentes no a partir de “una creencia religiosa o sobrenatural como tal, sino la tarea de construir una civilización solidaria (junto a todos los demás hombres que trabajan en el mismo sentido), tarea en la que no están sujetos a otra autoridad ni a otro programa que los que ellos mismos se dan”.⁵¹ Los contenidos de este programa eran para Silva y Chonchol un listado de bienaventuranzas:

Todo es de todos, sin propiedad, sin clases, sin dinero, sin nada que separe al hombre del hombre (que todos sean uno; se reconocerán por el amor; se encontrará el que se pierda para su egoísmo; dad y recibid gratuitamente). Reino de libertad (sin opresores), Reino de paz (sin guerras ni antagonismos destructivos), Reino universal (alcanza a todos los pueblos, razas, lugares), Reino de abundancia (manarán los bienes, dicen los profetas).⁵²

De forma necesaria, la viabilidad teórica de la hipótesis comunitaria requería, junto a la validación del cristianismo como insumo histórico, la diferenciación con respecto al marxismo, y en nuestros autores, la elección de aquellos elementos posibles de ser valorados por sobre los posibles de someter a crítica. Así, la relación entre comunitarismo y marxismo se planteaba como polémica, en lo fundamental por el reduccionismo en el que éste último habría caído con respecto a la determinación exclusivamente material de la existencia humana, así como por la persistencia de conflictos internos e internacionales en el campo socialista, evidencias de la incompletitud de la transformación social sustentada solo en la estatización de la economía. En sus palabras

tenemos un buen juicio del marxismo. Las verdades más claras sobre la economía, la sociedad moderna, el hecho de las clases sociales y su importancia decisiva en la vida del hombre y el desarrollo de la sociedad, han sido enseñadas por el marxismo y quien no asimiló estas enseñanzas entenderá muy poco del mundo que tiene delante de sí. Pero el marxismo está muy lejos de agotar la verdad y hay ciertas cosas que convierte en absolutas (alienándose en ellas sin darse cuenta) y otras que no ha visto o ha visto a medias (por ejemplo, lo psíquico, lo espiritual). Diríamos que tiende a hacerse más insuficiente en algunos aspectos, a “revisarse” en otros, y a la vez a incorporarse definitivamente a la conciencia general en sus grandes aciertos.⁵³

Hechas ambas advertencias –elogio del cristianismo no como ideología sino como fuerza histórica y crítica al marxismo en su pretensión de totalidad, ajustado así a un uso de descriptor socio-histórico- Silva y Chonchol pasaban a la descripción del

⁵⁰ Silva y Chonchol, *El desarrollo de la Nueva Sociedad en América Latina*, 17.

⁵¹ Silva y Chonchol, *El desarrollo de la Nueva Sociedad en América Latina*, 18. Sobre la influencia de Maritain en América Latina ver: Olivier Compagnon, *Jacques Maritain et L'Amérique du Sud* (Le modèle algérien lui: Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2003), y “Condiciones y paradojas de la recepción de Jacques Maritain en América Latina. Una perspectiva comparativa”, en *Dilemas del catolicismo contemporáneo en Europa y América Latina*, Ed. Claudia Touris (Rosario: Prohistoria, 2013).

⁵² Silva y Chonchol, *El desarrollo de la Nueva Sociedad en América Latina*, 19.

⁵³ Silva y Chonchol, *El desarrollo de la Nueva Sociedad en América Latina*, 24.



comunitarismo en tanto tal, que en una frase podía ser comprendido como promotor de “una estructura social fundada en el principio de que la tierra y los bienes productivos (capital industrial, financiero, comercial) pertenezcan a los trabajadores”, aboliendo así los antagonismos propios del capitalismo, en tanto “el capital y el trabajo ya no estarán separados sino unidos en las mismas personas”, entendidos como átomos de “la voluntad colectiva de todo el pueblo que se hace dueño de la economía y que organiza planificadamente su ascenso como comunidad, sin diferencias de clase”. Así, “la economía comunitaria es el antecedente para que los hombres se integren en una verdadera comunidad fraternal. La idea comunitaria es por eso una idea de liberación humana”.⁵⁴ Para los autores que citamos, el comunitarismo sería un socialismo, un “socialismo comunitario”, en tanto el “socialismo es el régimen en que los bienes productivos de carácter social pertenecen a la comunidad. Esa es su base. Esa también es la base de la idea comunitaria. En ambos casos se trata de una sociedad de trabajadores que poseen en común los medios de producción”. La diferencia, sin embargo, estribaría en que el socialismo comunitario “afirma, desde el principio, el carácter subsidiario del Estado respecto a la autogestión de los trabajadores, o sea, el Estado hace lo que los trabajadores por sí mismos aun no pueden hacer”.⁵⁵

Hecha la definición de principios, Chonchol y Silva reconocían que “el comunitarismo no es un modelo rígido. Si bien su concepto no admite confusiones, la forma de realizarlo solo puede concretarse por la obra misma que lo lleve a efecto y admite una natural diversidad de expresiones”, dando pie así a una serie de debates que no quedaban clausurados sino a la hora de la práctica histórica. Así, por ejemplo, se dejaba en suspenso el protagonismo de la violencia en el paso a la sociedad comunitarista, así como el imperio de las leyes del orden previo a ésta; igual cosa sucedía con el tipo de articulación política que la podría operacionalizar. En sus términos,

en las actuales condiciones, la posibilidad de un curso sin dictadura es un hecho real. Para ello hay que empeñarse tanto por impedir los desbordes y abusos de un pueblo triunfante, víctima de muchas injusticias acumuladas, como para llamar a las clases tradicionalmente favorecidas a seguir los mejores principios de su ética cristiana a favor de la justicia, la redistribución de los bienes, el desapego de las riquezas, a fin de que comprendiendo su deber en tal momento, no se abandonen a las tortuosidades de la Contrarrevolución.⁵⁶

En lo que aquí interesa, el principal punto en discusión –requerido de una definición, aun cuando ésta deambulase entre los condicionantes de la práctica histórica- era el estatuto que en el comunitarismo ostentaría la propiedad. El proceso de argumentación que seguimos se enraizará, en este particular, en la proposición de que la propiedad podía ser entendida como un derecho natural, en tanto “los bienes, en un comienzo estaban en poder de los hombres en su conjunto, lo cual significa que la posesión de ellos era colectiva”, estableciéndose solo más tarde “conforme al derecho positivo, la división de los bienes, o sea, la propiedad privada”, por lo que el origen histórico de ésta sería “relativamente reciente, si consideramos el arraigo secular que está en la base

⁵⁴ Silva y Chonchol, *El desarrollo de la Nueva Sociedad en América Latina*, 35.

⁵⁵ Silva y Chonchol, *El desarrollo de la Nueva Sociedad en América Latina*, 38.

⁵⁶ Silva y Chonchol, *El desarrollo de la Nueva Sociedad en América Latina*, 42.



profunda de la humanidad”.⁵⁷ Acto seguido, la persistencia y valoración de la propiedad comunitaria se aducía con auxilio de citas bíblicas referidas al desprendimiento de bienes para seguir a Cristo, como las críticas evangélicas a los ricos, la caracterización agustiniana de la propiedad como fuente de litigios y discordias –sinopsis de la lucha de clases–, así como la defensa de Juan Crisóstomo del “comunismo económico y en contra de la propiedad privada”.⁵⁸ De todo ello se concluía que el principio comunitarista “fue sostenido por los cristianos durante muchos siglos, y que fue el régimen adoptado por la sociedad cristiana inicial bajo la enseñanza directa de Jesús”.⁵⁹

Tras introducirse en los planteamientos de Tomás de Aquino y la revisión de encíclicas más contemporáneas, los autores que seguimos afirmaban que “el derecho de propiedad está, pues, sujeto al derecho primero y fundamental de la comunidad, de todos, a los bienes; no puede desligarse de este último sino que, al contrario, debe estar a su servicio. Es un instrumento suyo que, como todo instrumento se usa mientras sirve o mientras no hay otro mejor”.⁶⁰ Del mismo modo, establecían que “la propiedad es un simple medio al servicio de un fin social. El medio será bueno o malo, digno de mantenerse o suprimirse, según sirva o no al fin a que está destinado”.⁶¹ Su lectura de las encíclicas –en particular *Rerum Novarum*– era que la propiedad que éstas reivindicaban como propia del derecho natural “es la propiedad de los bienes personales y familiares, producto de la actividad personal, así como de los bienes productivos ligados al trabajo personal del propietario”.⁶² Por todo ello, “la propiedad ligada al trabajo y extendida o generalizada a toda la población o a la mayor parte de ella, según las enseñanzas de las encíclicas, no puede hacerse realidad, en las condiciones actuales, sino por una estructura comunitaria”.⁶³

Ya cerca del final del texto –y tras dar cuenta de las dimensiones del sub-desarrollo en los países de América Latina– la formulación de políticas específicas inspiradas en los principios comunitaristas concentraba la atención de los autores que hemos reseñado, siendo de particular interés para el tópico aquí discutido al menos dos: las referidas a la Reforma Agraria y aquellas relacionadas con la estructura de la empresa. Sobre lo primero, nada se innovaba en relación a lo hasta aquí presentado, insistiéndose en la urgencia e inevitabilidad del proceso, así como en la necesidad de múltiples variantes de disposición de la propiedad rural expropiada y el carácter basal del apoyo a su productividad tras el traspaso de propiedad, complementario a su vez de la exigencia del pago de bajas indemnizaciones a los expropiados, en términos de que tales dineros debían orientarse hacia la función productiva y no compensatoria. Finalmente, se aludía a la necesidad de constitución de organismos concentrados de gestión del proceso, así como de regular a su vez el mercado interno de alimentos y las políticas de exportación de los mismos.⁶⁴

⁵⁷ Silva y Chonchol, *El desarrollo de la Nueva Sociedad en América Latina*, 43. Un renovado interés por las raíces prehistóricas de la política y sus avatares en la reflexión de Peter Sloterdijk, *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica* (Madrid: Siruela, 2008), en especial su concepto de “paleopolítica”.

⁵⁸ Silva y Chonchol, *El desarrollo de la Nueva Sociedad en América Latina*, 43-54.

⁵⁹ Silva y Chonchol, *El desarrollo de la Nueva Sociedad en América Latina*, 54.

⁶⁰ Silva y Chonchol, *El desarrollo de la Nueva Sociedad en América Latina*, 60. Poco antes anotaban, en referencia al ejemplo de la esclavitud, que a pesar de su naturalización, había sido abolida: “lo que entonces parecía inmutable hoy se ve claramente que, pese a su larga duración, era transitorio. Lo que parecía sagrado revela ahora su abyección. Igual ocurrirá con la propiedad privada y su esclavo moderno, el asalariado. ¡Que nadie dude de ello!”, 57.

⁶¹ Silva y Chonchol, *El desarrollo de la Nueva Sociedad en América Latina*, 61.

⁶² Silva y Chonchol, *El desarrollo de la Nueva Sociedad en América Latina*, 64.

⁶³ Silva y Chonchol, *El desarrollo de la Nueva Sociedad en América Latina*, 68-69.

⁶⁴ Silva y Chonchol, *El desarrollo de la Nueva Sociedad en América Latina*, 137-141.

Inmediatamente, la definición del segundo punto a reformar resulta también de gran interés, en tanto se definía a la empresa como una institución “que en sí misma tiene responsabilidades sociales que sobrepasan ampliamente las de los elementos que se han conjugado para constituirla”, es decir, el capital y el trabajo. Se afirmaba así que “mucho más que un objeto de propiedad, ella es una institución y una comunidad humana que tiene un bien común que debe quedar subordinado al bien común de la nación”.⁶⁵ Para ello, la modificación de la estructura de la empresa era fundamental, consistiendo ésta en que “se debe pasar de la actual empresa capitalista en que todos los derechos corresponden al capital, a una empresa en que tanto la propiedad como la autoridad y los beneficios, corresponden al trabajo, reconociéndose al capital solo una compensación por lo que su aporte material significa.” Del mismo modo, la relación de la empresa con la comunidad debía transformarse, derivándose a un “sistema de empresa que haga que las inversiones del país se efectúen de acuerdo con las necesidades prioritarias de los hombres que viven en él.” Para ello, la articulación de la propiedad de las empresas debía ser triple: “la empresa estatal, la mixta y la cooperativa”, siendo esta última la que con más claridad representaría los objetivos de la proposición comunitarista, en tanto en ella

los trabajadores deben participar de una manera prioritaria en los frutos de la empresa y en la parte de estos frutos que se capitaliza. A través de este proceso de capitalización, en un cierto plazo no muy largo, que variará de acuerdo con el monto del capital inicial aportado por los capitalistas y de las capitalizaciones anuales, que se harán en adelante en nombre de la comunidad de trabajadores, la mayor parte del capital de las empresas pasará a pertenecer a los que aportan su trabajo, sea éste manual o intelectual.⁶⁶

De esa forma, y reforzando sus proposiciones iniciales, Silva Solar y Chonchol defendían un modelo de organización de la propiedad que –contando con fuentes de inspiración pertenecientes a la tradición y el magisterio católicos- polemizaba tanto con lo que corrientemente el pensamiento católico había sostenido como eje de definición (el alcance antropológico del derecho de propiedad a la vez que su condición de derecho natural inalienable), y al mismo tiempo se aproximaba a una valoración más positiva (pero no acrítica) del papel del Estado en ello. Pero, y es lo que aquí se quiere resaltar, la oposición que la gran mayoría del pensamiento católico del periodo aquí analizado construyó se verificó en el doble cuadro del rechazo a la propiedad individual, de matriz liberal clásica, y su complemento de cuestionamiento al predominio de la propiedad situada en el Estado. En ese sentido, mucho más que como una vía media, las proposiciones referidas a la subsidiariedad primero, y al socialismo comunitario después, deben ser entendidas como argumentaciones teóricas que buscaron eficiencia en el plano de la política social y el debate contingente a partir de un proceso de pensamiento explícitamente orientado por el catolicismo y sus fuentes. Bien sabemos que el decurso efectivo de este tipo de discusiones en los años que siguieron al periodo aquí analizado forjaría, por un lado, la expansión de un Área de Propiedad Social en la coyuntura de la Unidad Popular, y tras el 11 de septiembre de 1973, un predominio incontestable de la versión neo-liberal del derecho de propiedad. De forma no paradójica, el recorrido por los tópicos aquí visitados bien puede servir para la indicación de algunos de los antecedentes de cada una de esos procesos.

⁶⁵ Silva y Chonchol *El desarrollo de la Nueva Sociedad en América Latina*, 142.

⁶⁶ Silva y Chonchol, *El desarrollo de la Nueva Sociedad en América Latina*, 145-146.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COMPAGNON, Olivier. *Jacques Maritain et L' Amérique du Sud*. Le modèle malgré lui: Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d' Ascq, 2003.
- _____. "Condiciones y paradojas de la recepción de Jacques Maritain en América Latina. Una perspectiva comparativa", en *Dilemas del catolicismo contemporáneo en Europa y América Latina*, Ed. C. Touris. Rosario: Prohistoria.
- FERNÁNDEZ L., Marcos. "Cambio histórico, sociedad secular e Iglesia: interpretaciones del mundo católico ante un contexto de transformación. Chile, 1960-1964." *Teología y Vida LVII*, nº 1 (2016): 39-65.
- _____. "Los hijos de las tinieblas son más sagaces que los hijos de la luz". Pensamiento político católico y marxismo en Chile, 1960-1964." *Revista Izquierdas*, nº 28 (julio 2016): 27-65.
- SILVA Solar, Julio y Jacques Chonchol. *El desarrollo de la Nueva Sociedad en América Latina. Hacia un Mundo Comunitario*. Santiago: Editorial Universitaria, 1965.
- SLOTERDIJK, Peter. *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*. Madrid: Siruela, 2008.
- VIVIANI, Guillermo. *Las reformas de estructuras*. Santiago: Ediciones Paulinas, 1963.