

# El concepto de riqueza y la propiedad

Gino ARIAS

## 1. — *Introducción. El problema de la distribución de la riqueza.*

La importancia fundamental del método histórico en el estudio de los fenómenos económicos, se evidencia, más que en otros campos de la economía, en lo que atañe a los problemas de la distribución de la riqueza.

El mismo Stuart Mill reconocía el carácter histórico de estos fenómenos, cuando afirmaba, sin razón según mi juicio, la existencia de un dualismo inconcebible entre la producción y la distribución, sujeta la primera a leyes de carácter natural, la segunda a leyes de carácter histórico. De ello no se sigue que el historicismo empírico y escéptico deba dominar este territorio de la economía, en el cual, más que en otros, aparece evidente la necesidad de relacionar los fenómenos económicos con los de carácter social, y de establecer las exigencias ético-políticas a las que el sistema económico debe ajustarse, por ejemplo en la cuestión de la remuneración del trabajo, del beneficio y del interés del capital.

El problema de la distribución, pese a todo lo que se haya dicho en contra, es también un problema de justicia, y por consiguiente, no hay duda que los términos "justo salario", "justo beneficio", "justo interés", tienen, contrariamente a la opinión de algunos economistas puros, su significado.

1. — *Riqueza y bienestar en la economía hedonista.*

La riqueza por la riqueza; el bienestar por el bienestar; es la meta hacia la que tienden, concordes, las indagaciones y las "enseñanzas" de los "economistas".

La economía "política" se propone, como bien se sabe, según Adán Smith, dos objetos distintos: procurar una abundante entrada o subsistencia a los pueblos, o con mayor propiedad, habituarlos a procurarse una entrada o subsistencia para sí mismos; proveer al Estado o República de una entrada suficiente para los servicios públicos. *La economía propónese enriquecer al pueblo y al "soberano"*.

Objeto, pues, de la economía "política" es el de obtener la máxima cantidad de productos, de bienes materiales o de servicios. La vía mejor para alcanzar la meta es la inercia del Estado y la concurrencia.

La riqueza por la riqueza. Las pretendidas "leyes naturales", dejadas "en libertad", realizan la máxima cantidad de riqueza, es decir, de bienestar.

Toda la economía pura marginalista y equilibrista mira a la conquista del máximo "bienestar" individual o colectivo, y espera lograrlo suprimiendo todo freno al egoísmo; es más, trata aún de averiguar cuál sea el egoísmo preferible por sus milagrosas virtudes. Pantaleoni distingue entre el egoísmo individual y el egoísmo de especie, concluyendo que el segundo debe considerarse como "una forma de egoísmo más completa, intensa y perfecta, es decir, aun *más egoísta* que la otra: aquella que presenta una suma infinitamente mayor de placeres que cuantas puede dar la otra, por ser indefinidamente durable" (1).

El egoísta individual tiene por norma exclusiva la tendencia a "lograr el máximo de *felicidad* propia, con prescindencia de la suerte que correrá su especie"; y el otro cifrará su propia *felicidad* máxima en la de su especie; todos sus actos serán tales, que aseguren a la especie "la suma máxima de placeres y mínima de dolores". Y ¿cuál será su con-

(1) PANTALEONI, *Economía pura*, trad. cast. por L. R. Gondra, (Buenos Aires, 1918), pág. 32.

ducta? "Su propia conservación será, para él, una *norma agendi* superior a toda otra, mientras no haya asegurado la existencia de la especie; a partir de este instante, *puede ocurrir* que el bienestar mayor de la especie le imponga el sacrificio de sí mismo, o sea aquello que sus espectadores así llamarían, pero que él considerará un motivo de felicidad" (2). Por donde se observa que la "felicidad", término genérico que se presta para todos los significados, queda indefinida; también es enigmática la conducta del egoísta individual ("todos sus actos por regla general coincidirán con los actos necesarios para lograr el máximo de sus placeres y el mínimo de sus dolores; *pero, ni siquiera esto es cosa cierta, pues es también posible la no coincidencia de unos y otros*"). Tampoco se entiende bien en qué sentido se desarrollará la conducta del egoísta de especie, puesto que es un egoísta condicionado, dentro de los límites de su conservación; luego se consagra a la especie, pero no sabemos exactamente cómo se comportará. ¿Se sacrificará o no se sacrificará por su especie?

Puede suponerse lo que se quiera. En efecto, razonando en términos de egoísmo, más o menos limitado, actual o futuro, de felicidad, de placer y de dolor, todo permanece vago e indeterminado, subjetivo, relativo e inaprehensible. El placer por el placer, la felicidad por la felicidad; pero, ¿en qué consiste todo ello? Cada uno puede entender a su manera la felicidad, el placer, el bienestar y el mismo "egoísmo". Ninguno de los economistas clásicos y "puros" se pregunta para qué sirve la riqueza, cuál es el fin del individuo, cuál es el fin de la sociedad, y en qué relación se hallan el bienestar y la riqueza con las finalidades individuales y sociales. El medio se torna fin.

Un economista inglés, contemporáneo nuestro, Alfredo Pigou, en su obra *The economics of welfare* (Londres, 1920), contrapone al bienestar que él llama económico ("economic welfare") el bienestar colectivo o total ("total welfare"), tratando, contrariamente a todos sus predecesores, de definir, de alguna manera, su contenido. Pero la concepción utilitarista y materialista del bienestar por el bienestar, a pesar del

---

(2) PANTALEONI, obra cit., lugar citado.

esfuerzo por superarla, queda inalterada; y si Pigou tiene el mérito de haber distinguido entre colectividad e individuo (mientras que Pantaleoni, para citar a uno de los más grandes, confunde de tal manera que llama "colectivo" hasta el presunto máximo hedonista individual, proyectado en el tiempo), no relaciona la investigación de la "conveniencia" individual o colectiva con la de los fines individuales y sociales. Continúase razonando, como en el pasado, sobre un individuo y una colectividad, cuyas razones de existencia se sigue ignorando.

La economía, a la que Pigou reconoce un carácter normativo, tiene, según este autor, el fin de sugerir normas prácticas de conducta tendientes a promover el bienestar. Mas, según lo afirmé muchas veces, no es éste el fin de la economía, y es precisamente cuando se lo propone que no puede lograrlo, como lo demuestra toda su historia de los hechos y de las doctrinas. El problema del bienestar no puede resolverse en sí mismo, negando, contra la ley ética y contra la realidad histórica que la confirma, la instrumentalidad de la riqueza y el carácter específico de los dolores, que están siempre subordinados al objeto a que se refieren.

Mal que pese a su tentativa, Pigou no logra superar la economía del egoísmo material. Reconoce él que el bienestar es un concepto demasiado amplio e indeterminado, pero, en lugar de abandonarlo o rectificarlo, o mejor aún, como en realidad debiera hacer, en vez de subordinarlo a conceptos bien definidos e inmutables, deducidos de la misma naturaleza humana, fiel a los preconceptos de los economistas, vuelve su mirada, para aplicar los métodos "científicos", a esa parte del bienestar social que directa o indirectamente se puede relacionar con una unidad de medida monetaria, y la llama "bienestar económico". Todo lo que no es "mensurable en moneda" no forma parte de las satisfacciones humanas contempladas por la economía. Esto confirma una vez más el origen epicúreo del utilitarismo economicista. La economía enseña a hacer máximas las satisfacciones mensurables en moneda, cualquiera que sea su especie. Además, el autor da por demostrado que las variaciones del bienestar material de los individuos (el "economic welfare") influyen también, en igual sentido, sobre el bienestar total o colectivo, confun-

ciendo, de este modo, a la sociedad con la suma de los individuos, a pesar de algunas concesiones sobre la posible disconformidad entre el interés individual y el interés social.

Es importante el análisis que realiza Pigou sobre el bienestar económico de una sociedad, análisis que carece, sin embargo, de un concepto exacto de la conveniencia social y en el que la economía está separada de la ética y de la política. Sirvámolos de algún ejemplo. Afirma Pigou que el bienestar económico de una sociedad depende de la importancia del volumen medio de la riqueza nacional producida anualmente, de la mayor o menor igualdad de las partes de la riqueza nacional distribuidas anualmente y de la constancia obtenida en la producción y en la distribución de la riqueza nacional.

Observamos, en primer lugar, que el bienestar de una sociedad no se puede conocer, ni siquiera aproximadamente, si ignoramos cómo ella está constituida, en su organización política, en sus costumbres morales, en su capacidad de percibir las satisfacciones materiales y morales, en sus instituciones jurídicas, si no conocemos, en substancia, a la *sociedad en concreto*. Y aun conociendo a la sociedad, el problema del bienestar social es de solución difícilísima, casi imposible; sin embargo, poseyendo los elementos necesarios, se puede tentar, aproximada e históricamente, resolver el problema, para llegar, casi con certeza absoluta, a la conclusión de que el "bienestar" es, en sí mismo, una falsa imagen del bien. Pero es imposible discurrir sobre un bienestar en abstracto, ignorando de qué sociedad se trata. No es verdad que exista una relación directa entre el "bienestar" (concepción subjetiva y multilateral) y la cantidad de riqueza, aunque sea igualmente distribuida. De todos modos, no se pueden acoger los tres criterios de medida establecidos por Pigou. La mejor repartición de los medios productivos entre los diversos usos en una nación, sería la que igualara el producto neto marginal de cualquier medio productivo en cualquier uso. Este sería el ideal de la riqueza social, ideal que se habría de lograr y no de contemplar pasivamente, como, por el contrario, enseña la doctrina economista de la concurrencia sin obstáculos. Pero debemos negar que sea realmente éste el ideal de la producción nacional, porque la coordinación y, por consi-

güente, la subordinación recíproca de las energías productivas, no se logran inspirándose en el criterio puramente utilitario de los productos netos marginales.

También en lo que se refiere a la *óptima* distribución del rédito nacional, Figou no se inspira en principios de justicia, sino que resuelve el problema con el simple criterio del mayor consumo y, por ende, del mayor "bienestar económico" que derivaría del transferir una parte del rédito nacional de las manos de los ricos a las de los pobres. "Toda causa que aumenta la porción absoluta del rédito real en las manos del pobre, con tal que no provoque una contracción del rédito nacional, también acrecentará, por lo general, el bienestar económico", porque "el hombre *relativamente* rico consume *probablemente* una porción de su rédito menor que la que consume un hombre *relativamente* pobre". Por donde se ve, por ejemplo:

1) Que al "bienestar económico" se lo define una vez más según el criterio epicúreo del mayor consumo total, mientras nada nos demuestra que la mayor felicidad individual y colectiva se logra aumentando la "cantidad total de las necesidades satisfechas", sin distinguir entre las diversas satisfacciones.

2) Que la enseñanza de la economía política no puede consistir, como quisiera Figou, en proclamar la coincidencia de la máxima felicidad con el mayor consumo compatible con la producción más redituable.

3) Que la excesiva importancia atribuida al consumo, desvalora la función moral y económica del ahorro.

4) Que la distribución arbitraria de los individuos en "pobres" y "ricos", desconoce la naturaleza unitaria y orgánica de la sociedad y esquiva el problema esencial, moral, político y económico, de la distribución del rédito nacional entre las categorías productoras en razón de la respectiva contribución a la producción.

A propósito de las relaciones entre riqueza y bienestar, Pantaleoni observa que la cuantía de la riqueza no es un criterio del bienestar *absoluto* del que goza un individuo; y tiene razón, mas por otros motivos muy diversos de los que él expone. Dice Pantaleoni que gozaría del má-

ximo bienestar el que hallase disponibles, en cantidad ilimitada, todos los bienes correspondientes a sus necesidades; pero su riqueza sería nula. Así también acrecienta el propio bienestar quien antes tenía la disponibilidad limitada de un bien, es decir, poseía una riqueza, y luego halla el modo de alcanzar su disponibilidad ilimitada, o sea, ve reducida su propia riqueza. Pero aquí sólo se considera el bienestar material del hombre aislado de la sociedad e incapaz de satisfacciones espirituales, que difieren en mucho de las materiales, ora las consideremos en sí mismas, ora las consideremos en sus manifestaciones extrínsecas.

La relación entre la riqueza y el bienestar, arrancando de la naturaleza ética del hombre, es muy diversa de la que aparece cuando tomamos como punto de partida el instinto utilitario, según hacen los economistas, y cuando materializamos "el bienestar" individual, reduciéndolo a un exceso, logrado en cualquier forma, del placer sobre el dolor. El bienestar humano es tanto menos una función directa de la cantidad de riqueza poseída, cuanto más se afirma la *naturaleza ética* del hombre. Ciertamente existen límites; pero el valor instrumental de la riqueza, del que hablaremos en seguida, demuestra la inconsistencia de la pretendida relación simple y directa entre la riqueza y el bienestar, que los economistas se afanan en relevar y cuya única excepción sería el caso en que la satisfacción material se obtenga con el uso de los bienes ilimitados y gratuitos. De cualquier modo, la *materialidad* del goce es para ellos el único índice del *bienestar*, en pleno contraste con lo que enseña la economía racional y con lo que sucede cuando el hombre reconoce y sigue su verdadera naturaleza (3).

Demos otro ejemplo de cómo se conciben las relaciones entre riqueza y bienestar en la economía de lo útil subjetivo material (4): "La cuan-

---

(3) Observa PANTALEONI, *Economía pura*, cit., pág. 153: "Si el progreso industrial redujese a cero el costo de todo producto, habría desaparecido toda riqueza, reemplazada por un bienestar universal". Sin embargo, ello es muy dudoso, puesto que en tal estado de cosas, inutilizado el trabajo productivo, muy probablemente la mayor parte de los hombres se corromperían de tal manera que caerían en la *infelicidad máxima*. Es posible negar la naturaleza del hombre, pero ésta terminará por imponerse.

(4) PANTALEONI, obra cit., pág. 154.

tía de la riqueza de un individuo puede ser un criterio de su bienestar relativo, esto es, de su bienestar relativamente al de otro individuo que no tenga mayor copia de bienes ilimitados a su disposición, y cuyas necesidades sean cuantitativa y cualitativamente iguales a las de aquél. En tal supuesto, es claro que goza de mayor bienestar el que tiene mayor riqueza". Pero es imposible dejar de considerar el uso de la riqueza y la naturaleza de las satisfacciones que se obtienen del tal uso. Es necesario repetir que cuanto más se afirma, individual y colectivamente, la naturaleza ética del hombre, tanto menos su "bienestar", o mejor dicho, su máxima satisfacción, coincide con la máxima cantidad de riqueza disponible.

### 3. — *La instrumentalidad de la riqueza.*

Raramente se recuerda el concepto moral y político de la *instrumentalidad* de la riqueza, vigorosamente afirmado por la filosofía tomista. No se puede considerar a la riqueza en sí misma, sino en relación con los fines hacia los cuales está dirigida, es decir, como instrumento para conseguir los bienes supremos de la vida. Por consiguiente, el uso de los bienes no es menos fundamental que su adquisición.

Los bienes temporales, dice justamente Santo Tomás, no han de ser ni despreciados ni temidos; todo depende del modo en que son empleados. "En cuanto a lo tercero, ha de afirmarse que los bienes temporales deben ser menospreciados en cuanto nos apartan del amor y temor de Dios, y desde este punto de vista tampoco han de ser objetos de temor. . . . Pero no hay que despreciarlos en cuanto nos ayudan a manera de instrumentos en todo lo que toca al amor y temor divinos" (5).

El concepto tomista de la "sufficiencia" ha sido mal entendido por algunos, como si consistiese en lo meramente indispensable para la vida. Repetidas veces hallamos en Santo Tomás el reconocimiento del

(5) *Summa Theologica*, II<sup>a</sup>, II<sup>a</sup>e, quae. CXXVI, art. 1, ad tertium: "Ad tertium dicendum quod bona temporalia debent contemni in quantum nos impediunt ab amore et timore Dei. Et secundum hoc etiam non debent timeri. . . . Non autem debent contemni bona temporalia in quantum instrumentaliter nos iuvant ad ea quae sunt divini amoris et timoris"

gran valor de la riqueza en la vida, siempre como medio subordinado al fin. "La riqueza coopera instrumentalmente a la felicidad de la vida activa que consiste en operaciones exteriores, pues el Filósofo en la primera parte de la Ética dice: *muchas cosas obramos mediante los amigos, las riquezas y el poder civil, como si fueran ciertos órganos*" (6). La "sufficiencia" no excluye el aumento regulado y moderado de las riquezas necesarias para la vida de los individuos y de los pueblos, antes por el contrario como tal lo aconseja; pero no consiente una acumulación guiada por el apetito, y mucho menos aún por la rapiña.

Santo Tomás no condena el ahorro, antes lo considera como virtud; "En cuanto a lo segundo, debemos decir que es propio del virtuoso no sólo servirse convenientemente de su materia o instrumento, sino también procurar las ocasiones oportunas para servirse bien: así como es propio de la fortaleza del soldado no sólo manejar la espada contra los enemigos, sino también afilar la espada y conservarla en la vaina. De la misma manera, pues, a la liberalidad pertenece no sólo *usar el dinero, sino también disponerlo y conservarlo para el uso conveniente*". "Pertenece al liberal el que ni por causa de un inmoderado amor al dinero se priva de alguno de los gastos convenientes, ni de las dádivas oportunas" (7).

La riqueza privada difiere en mucho de la pública. Para la buena vida del hombre se necesita, ante todo, que éste obre de acuerdo con la virtud ("la virtud es aquella por la cual se vive bien"); en segundo lu-

(6) *Summa Theologica*, IIa, IIae, quae. CLXXXVI, art. 3, ad quartum: "Ad felicitatem igitur vitae activae, quae consistit in exterioribus operationibus, divitiae instrumentaliter conjuvant, quia ut Philosophus dicit in I Ethicorum, multa operamur per amicos, per divitias et per civilem potentiam, sicut per quaedam organa".

(7) *Summa Theologica*, IIa, IIae, quae. CXVII, art. 3, ad secundum et tertium: "Ad secundum dicendum quod ad virtuosum pertinet non solum convenienter uti sua materia vel instrumento, sed etiam praeparare opportunitatem ad bene utendum, sicut ad fortitudinem militis pertinet non solum exercere gladium in hostes sed etiam exacuere gladium et in vagina conservare. Sic etiam ad liberalitatem pertinet non solum uti pecunia, sed etiam eam praeparare et conservare ad idoneum usum". "Ad liberalem pertinet ut neque propter immoderatum amorem pecuniae aliquis impediatur a convenientibus expensis, neque a convenientibus dationibus".

gar, se requiere la suficiencia de los bienes "cuyo uso es necesario para el ejercicio de la virtud". Cuando se trata de una colectividad ("multitudo"), la unidad y la paz prevalecen sobre la riqueza. "La industria del gobernante debe procurar la unidad de la multitud, que también se llama paz. Así, pues, se requieren tres cosas para establecer la *buena vida* de la muchedumbre. En primer lugar, que la multitud esté constituida en la unidad pacífica. En segundo término, que la misma, unificada por el vínculo de la paz, sea dirigida a obrar bien: en efecto, así como el hombre no puede hacer bien cosa alguna, si no antepone a ello la unidad de sus partes, del mismo modo la multitud de los hombres que carece de la unidad de la paz, combatiéndose a sí misma, se aparta de la buena actividad. En tercer lugar, se requiere que por la habilidad del gobernante, no falte la *cantidad suficiente* de lo que es necesario para vivir bien" (8). De donde resulta que el fin del individuo y el de la colectividad no son diversos ("vivir bien"), sino que esta última no puede lograr su propio fin sin la unidad y la paz, que un buen gobierno debe asegurar. La riqueza también es necesaria para la colectividad, en los límites de la "sufficiencia", pero si se subordina a la conquista y a la conservación de la paz y de la unidad. Es ésta la concepción orgánica de la política; la política económica está subordinada a la política general. En lo que se refiere a la forma de gobierno, sabido es que Santo Tomás afirma su preferencia por el gobierno de uno solo: "Es más útil que una multitud de hombres, que viven juntos, sea regida por uno que por muchos" (9), también desde el punto de vista de la riqueza y del bienestar material: "Las provincias y las ciudades regidas por un solo

(8) *De Regimine Principum*, I, 15: "Multitudinis unitas, quae pax dicitur, per regentis industriam est procuranda. Sic igitur ad bonam vitam multitudinis instituentiam tria requiruntur. Primo quidem ut multitudo in unitate pacis constituatur. Secundo ut multitudo, vinculo pacis unita, dirigatur ad bene agendum: sicut enim homo nihil bene agere potest, nisi praesupposita suarum partium unitate; ita hominum multitudo pacis unitate carens, dum impugnat se ipsam, impeditur a bene agendo. Tertio vero requiritur ut per regentis industriam necessariorum ad bene vivendum adsit sufficiens copia".

(9) *De Regimine Principum*, I, 2: "Utilius est multitudinem hominum simul viventium regi per unum quam per plures".

rey, gozan de la paz, florecen en la justicia y se regocijan con la abundancia de las cosas (10). Condición para el buen gobierno es la justicia: "Así como el dominio de uno solo es óptimo cuando es justo, así lo contrario de éste es pésimo" (11).

Pero en lo que toca al fin, la colectividad y el individuo coinciden. "Igual ha de ser el juicio sobre el fin de toda la multitud y el fin de uno solo. Si, por lo tanto, el fin del hombre fuera un bien cualquiera que está en él, también el fin para que se establece un régimen de la multitud sería de la misma índole, para que la multitud alcanzase dicho bien y siempre lo poseyera". "Si el último fin estuviese constituido por la abundancia de las riquezas, el ecónomo sería el rey de la colectividad". "Pero, puesto que el hombre al vivir según los preceptos de la virtud está ordenado hacia un fin ulterior, que consiste en el goce divino...; es necesario que sea idéntico el fin de la multitud de hombres y el de cada uno de ellos. No constituye, por tanto, el fin último de la multitud reunida vivir según la virtud, sino por medio de una vida virtuosa llegar al goce divino" (12).

El desarrollo de la economía materialista hace actual la profunda sentencia de Santo Tomás. El "economista" pretende arrogarse el dominio de la sociedad, como si el fin del hombre y el de la sociedad consistiesen en la acumulación de la riqueza, y ésta no fuera un medio para los verdaderos fines de la vida.

Es claro que, al establecer el concepto de la *instrumentalidad* de la

---

(10) *De Regimine Principum*, lugar cit.: "Provinciae et civitates, quae sub uno rege reguntur, pace gaudent, justitia florent et affluentia rerum laetantur".

(11) *Ibidem*, I, 3: "Sicut dominium unius optimum est quando est justum, ita oppositum eius est pessimum".

(12) *Ibid.*, I, 14: "Idem autem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis et unius. Si igitur finis hominis esset bonum quodcumque in ipso existens et regendae multitudinis finis esset similiter ut tale bonum multitudo acquireret, et in eo permaneret". "Si ultimus finis esset divitiarum affluentia, oconomus rex quidam multitudinis esset". "Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina...; oportet eundem finem esse multitudinis humanae, qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam".

riqueza, débense tener en cuenta las exigencias políticas de los Estados modernos, en substancia, las exigencias sociales y nacionales.

La producción, la acumulación y el uso de la riqueza, no se pueden regular con el falso criterio del supuesto bienestar máximo de los individuos, ya sean productores o consumidores, sino según los fines superiores de la sociedad y del Estado, para cuya consecución debe emplearse la riqueza. Ni se puede descuidar, por su fundamental importancia, el aspecto social del problema; en efecto, la distribución de la riqueza de acuerdo con la justicia es una exigencia ética y política .

De todo lo que precede, se ve claramente cuán contrario sea al principio de la instrumentalidad de la riqueza el servirse de los bienes temporales para cualquier empresa contraria a la justicia, aconsejada nada más que por el apetito de riqueza o de poder; mientras, por otra parte, es visiblemente legítima una equitativa distribución, entre pueblos, de las riquezas naturales, y se impone como necesaria la paz y la colaboración para poder concordemente valorizarlas gracias al trabajo. Ni puede haber principio alguno económico, ni siquiera de carácter "nacional", que se oponga a lo dicho. Y por esto la autarquía, sobre la cual hoy tan abundantemente se discurre, si viene comprendida en el sentido de una racional independencia, es una verdad tanto moral cuanto económica; pero se convierte en grave error, si se la interpreta como aislamiento de un pueblo que pretende bastarse a sí mismo, error que es aún de peor indole, si dicho pueblo cree poder conquistar su bienestar por medio del sometimiento y explotación de otros pueblos.

La instrumentalidad de la riqueza no se puede concebir a manera de medio para lograr un fin cualquiera, aun cuando fuera perverso e ilusorio, sino que, por el contrario, la riqueza ha de ser considerada como instrumento para alcanzar los más altos fines individuales, sociales y estatales.

Dentro del concepto social de la economía, deben ser llamados "riquezas", aquellos bienes limitados y materiales que tienen la capacidad de servir como medios, a través de las elecciones individuales, de grupo y estatales, para el logro de los fines éticos y políticos, o sea económi-

cos en el verdadero sentido de la palabra, entendiendo a la economía como la realización de la ética y de la política. Toda la vida de la riqueza debe ser orientada según este criterio lógico, con la mayor aproximación consentida por la organización concreta o histórica.

Evidentemente, el fin de la economía no puede consistir en la búsqueda de los medios más idóneos para obtener, no importa cómo, la máxima cantidad de riqueza, sea que se la considere en sí misma, sea como presunta satisfacción máxima de los gustos individuales, sino la cantidad y la calidad de las riquezas necesarias y suficientes para satisfacer las exigencias éticas y políticas de la sociedad nacional: criterios éstos fundamentales e inderogables de toda la economía. Es necesario, por otra parte, reconocer a la riqueza el carácter de su limitación, y por consiguiente de su onerosidad, para distinguir la riqueza propiamente dicha de los bienes limitados y gratuitos. Todo esto implica la necesidad de un "cálculo económico", pero en un sentido muy ajeno al de la economía hedonista que compara el sacrificio o costo con el premio o rendimiento individuales, materiales y calculables. Es evidente que el rendimiento se subordina a los fines que debe servir la riqueza, y por lo tanto, toda la conducta económica, individual y colectiva, se eleva a un plano superior y se proyecta necesariamente en el tiempo.

Conviene también que la riqueza conserve el carácter de su *materi-  
lidad* reconocida por Cossa, por Graziani (13) y por otros más, a fin de no confundir la riqueza con los "capitales personales", con los "servicios personales" y con todos los otros bienes inmateriales, de los cuales indudablemente se ocupa la economía, pero distinguiéndolos de la riqueza en el significado propio de la palabra. En substancia, la confusión entre bienes materiales e inmateriales es muy dañosa para la economía política, como nosotros la entendemos, en cuanto parece autorizar una concepción material de los que se llaman "bienes internos" o cualidades morales e intelectuales del hombre, que repugna a la visión ético-política de la economía. En este punto convenimos con Graziani cuando escribe: "Los conceptos de producción, de cambio, de acumulación,

---

(13) *Istituzioni di economia politica*, 5a. ed. (Roma, 1936), págs. 50 y sigts.

de economía, que suelen aplicarse a las riquezas, y que se refieren a los bienes materiales, no tienen ninguna aplicación cuando se trata de bienes internos. Y así el hombre mismo, quien es el agente de la producción, el sujeto al cual pertenece la riqueza, no se puede confundir con los bienes por él producidos".

#### 4. — *La propiedad.*

Es éste un problema fundamental que domina el campo de la distribución de la riqueza. Anticipo que el principio regulador de la distribución de los bienes ha de ser, según mi profunda convicción, el de la propiedad privada, templada por sus exigencias sociales. Ni propiedad individualista ni propiedad común. La propiedad, a la par que la iniciativa económica, de la que es el instrumento más poderoso, está subordinada a su *función social* y representa, como vengo diciendo desde hace varios años, un *munus publicum*, del cual el individuo responde ante el Estado. Es un deber, y del deber procede el derecho de propiedad con todas sus responsabilidades y sus necesarias limitaciones. Por el contrario, según el concepto individualista, que caracteriza a la antigua Roma, la propiedad privada tiene fines exclusivamente individuales, y sus limitaciones derivan sobre todo de la necesidad de conciliar los derechos de cada uno de los propietarios. Lo mismo acontece en la economía liberal, cuyo documento fundamental es el Código Napoleónico que dió origen a muchos códigos europeos y americanos.

La potestad "procurandi et dispensandi" de Santo Tomás, es el verdadero contenido de la función social de la propiedad. Función social de la propiedad y función pública de la misma, son idéntica cosa y representan una derivación del principio de la *instrumentalidad* de la riqueza.

"Las cosas que son de derecho humano no pueden derogar al derecho natural o al derecho divino. Según el orden natural instituido por la divina Providencia, las cosas inferiores están ordenadas a que en ellas se provea a la necesidad de los hombres. Y por consiguiente, su división y apropiación, que proceden del derecho humano, no impiden que

con cosas de este género se atiende a la necesidad de los hombres (14).

En la doctrina tomista de la propiedad, el dominio sobre los bienes externos concedido por Dios a los hombres, está necesariamente subordinado al fin, el cual impone la necesidad racional y social del buen uso.

"La cosa exterior puede considerarse bajo dos aspectos: primero, en cuanto a su naturaleza, la cual no está sometida a la potestad humana, sino solamente a la divina, a la que obedecen todos los seres según la voluntad de ella; segundo, en cuanto al uso de la cosa misma, y acerca de esto tiene el hombre el dominio natural de las cosas exteriores (15).

El dominio, por lo tanto, no concierne al fin, sino que es un medio para conseguir el fin: "Somos dueños de nuestros actos en cuanto podemos elegir esto o aquello; la elección no se refiere al fin, sino a lo que se relaciona con el fin" (16).

El uso es el dominio que de la potestad pasa al acto; es la actuación concreta del dominio. "El uso de alguna cosa entraña la aplicación de la misma a una operación cualquiera" (17).

La "función social" de la propiedad y las relaciones entre la propiedad y el uso de los bienes, son establecidas, en la doctrina tomista, en la forma siguiente: "Dos cosas competen al hombre respecto a una cosa exterior. Una es la potestad de procurar y de dispensar. Y en cuanto a esto, es lícito que el hombre posea bienes propios y es también

---

(14) *Summa Theologica*, IIa, IIae, quae. LXVI, art. 7: *Ea quae sunt iuris humani non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino. Secundum autem naturalem ordinem, ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc quod ex eis subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem, de iure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus"*.

(15) *Summa Theologica*, IIa, IIae, quae. LXVI, art. 1: *"Res exterior potest dupliciter considerari: uno modo quantum ad eius naturam, quae non subiacet humanae potestati, sed solum divinae, cui omnia ad nutum obediunt; alio modo quantum ad usum ipsius rei et sic habet homo naturale dominium rerum exteriorum"*.

(16) *Summa Theologica*, Ia, quae. LXXXII, art. 1, ad tertium: *"Sumus domini nostrorum actuum in quantum possumus hoc vel illud eligere; electio non est de fine; sed de his quae sunt ad finem"*.

(17) *Summa Theologica*, IIa, IIae, quae. XVI, art. 1: *"Usus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem"*.

necesario para la vida humana por tres motivos. Primero, porque cada uno es más solícito en procurar algo que convenga a sí solo, que lo que es común a todos o a muchos; pues cada cual, huyendo de la fatiga, deja al otro lo que pertenece al bien común, como acontece donde hay muchos administradores. Segundo, porque se administran más ordenadamente las cosas humanas, si a cada uno incumbe el cuidado propio de mirar por sus intereses. Tercero, porque con esto se conserva más pacífico el estado de los hombres, estando cada uno contento con lo suyo. Por donde vemos que los litigios surgen con mayor frecuencia entre aquellos que poseen algo en común y pro-indiviso. *La segunda cosa que compete al hombre acerca de las cosas exteriores, es el uso de las mismas. Y en cuanto a esto, no debe tenerlas como propias, sino como comunes: de manera que fácilmente dé parte de ellas a los otros, cuando lo necesiten*" (18).

La "comunidad" del uso coincide, pues, en el pensamiento tomista, con la facilidad y prontitud en poner las cosas propias a disposición de los demás, o sea de la colectividad. Es, en substancia, la función social de la propiedad, deducida lógicamente de su fin moral. Una vez más la moral realiza la economía, y queda confirmado el concepto del valor instrumental de la riqueza y, por consiguiente, de la propiedad de los bienes. Se le da reconocimiento a la propiedad privada, pero subordinándola a su función social.

---

(18) *Summa Theologica*, IIa, IIae, quae. LXVI, art. 2: "Circa rem exteriorem duo competunt homini. Quorum unum est potestas procurandi et dispensandi. Et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat et est etiam necessarium ad humanam vitam propter tria. Primo quidem quod magis sollicitur est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit quam aliquid quod est commune omnium vel multorum, quia unusquisque laborem fugiens relinquit alteri id quod pertinet ad commune; sicut accidit in multitudine ministrorum. Alio modo quia ordinatius res humanae tractantur si singulis immineat propria cura alicui rei procurandae. Tertio quia per hoc magis pacificus status hominis conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus quod inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident frequentius iurgia oriuntur. Aliud vero quod competit homini circa res exteriores est usus ipsarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias sed ut communes: ut scilicet de facili aliquis ea communicet in necessitates aliorum".

La "comunidad" del uso, en el significado tomista, se efectúa de tres maneras, no consideradas suficientemente por la mayor parte de los intérpretes: *la beneficencia, el cambio, la legislación económica y social*. He aquí los textos:

*La beneficencia*: "Las cosas que algunas personas poseen sobrea-bundantemente, son debidas por derecho natural al sostenimiento de los pobres" (19).

*El cambio*: "Los hombres, por propia autoridad, pueden comunicar mutuamente en estas cosas: por ejemplo, comprando, vendiendo, donando y de otros modos semejantes" (20).

*La legislación económico-social*: "Pertenece a la providencia del buen legislador, el determinar cómo puede hacerse común el uso de las cosas propias de cada uno" (21).

Estas máximas, vivas aun hoy, deben contraponerse a los aforismos infundados y peligrosos del monismo identificador del individuo con el Estado, y negador del derecho de propiedad individual. Nos duele, pues, no estar de acuerdo con el profesor De Francisci Gerbino, cuando trata de levantar un puente entre el dualismo y el monismo, entre la propiedad individual, subordinada a su función social, y la negación de la propiedad individual que desciende, por lógica pero funesta consecuencia, de la pretendida identificación del Estado con el individuo. Así escribe (22): "De la identidad entre el individuo y el Estado, se deduce como consecuencia que la propiedad tiende a perder su contenido privado para revestir cada vez más un contenido público. Creo que puede aceptarse este concepto en cuanto, a mi juicio, es irrefutable que la propiedad se refiere a intereses y exigencias de orden público que se rela-

---

(19) *Summa Theologica*, IIa, IIae, quae, LXVI, art. 7: "Res, quas aliqui superabundanter habent, ex naturali jure debentur pauperum sustentationi".

(20) *Summa Theologica*, Ia, IIae, quae, CV, art. 2: "Propria auctoritate possunt (homines) in his sibi invicem communicare; puta emendo, vendendo, donando et aliis huiusmodi modis". Débese observar a este propósito que el cambio no puede tener lugar, si no es a "justo precio".

(21) *Politicorum*, II, lect. 4: "Quomodo autem usus rerum propriarum possit fieri communis, hoc pertinet ad providentiam boni legislatoris".

(22) *Lezioni di economia corporativa*, edición Cuiuni (Palermo, 1937), págs. 192-93.

cionan con el Estado, más que a exigencias de orden privado que conciernen al individuo". Pero la función social, y por ende pública, de la propiedad no tiene nada que ver con la identificación "dialéctica" del Estado con el individuo, que sólo sirve para confundir ideas. Tal identificación es falsa, por cuanto el individuo mantiene su bien entendida autonomía en la sociedad y frente al Estado; ella ha conducido lógicamente a la negación de la propiedad privada, primero a través de la "propiedad corporativa", es decir, de la corporación o del Estado, y luego a través de la más explícita y menos fundada propuesta de abolir la propiedad.

La función social de la propiedad no puede reducirse a una mera afirmación, sino que debe realizarse a través de múltiples instituciones que aseguren el carácter social de la propiedad. En realidad, existe toda una legislación contemporánea, que se llama social, de la que son un ejemplo los seguros sociales, sobre todo en favor de las clases trabajadoras. Ella representa la más notable aplicación del principio social de la propiedad.

La limitación de la propiedad no se opone al principio ético según el cual la propiedad puede considerarse como un complemento de la personalidad humana; sin embargo, como todo derecho, el de propiedad se justifica por sus propias limitaciones. Esto nadie lo pone en duda. Mas el problema fundamental consiste en averiguar si los límites de la propiedad han de ser de carácter exclusivamente interindividual, es decir, meramente suficientes para consentir a cada uno el libre ejercicio de la propiedad, o si, por el contrario, existe un principio superior de carácter social que inspire y justifique tales limitaciones. El problema está ligado con el de la posición del individuo en la sociedad y de la preeminencia de la sociedad sobre el individuo, atemperada por la necesaria autonomía de la persona en el ámbito social. Pero este tema lo trataremos en otro lugar.

*Gino ARIAS.*