



**DE LA IGUALDAD ECONÓMICA A LA SOBERANÍA POLÍTICA.
UNA RECONSIDERACIÓN DEL PENSAMIENTO DISTRIBUTISTA**

***FROM ECONOMIC EQUALITY TO POLITICAL SOVEREIGNTY.
A RECONSIDERATION OF DISTRIBUTIST THOUGHT***

JUAN CARLOS UTRERA GARCÍA

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Recibido: 17/11/2021

Aceptado: 26/01/2022

RESUMEN

A fin de perfilar su propuesta teórica, este trabajo pretende analizar los vínculos del distributismo con el pensamiento cristiano, y más en concreto, con la doctrina social y política del catolicismo. Esto conlleva el señalamiento, dentro de un marco teórico común, de algunos elementos distintivos de aquel respecto de la contemporánea doctrina social de la Iglesia tal y como esta aparece en sus textos fundacionales, así como también de su crítica radical y no contemporizadora con la modernidad, ni con cualesquiera modelos socio-económicos de índole capitalista o socialista. Por último, se señala el alcance político de los postulados económicos del distributismo y la vigencia de algunos de sus principios para algunos movimientos alternativos actuales.

Palabras clave: distributismo, doctrina social de la Iglesia, igualdad económica, soberanía política.

ABSTRACT

In order to outline its theoretical proposal, this work intends to analyze the links of distributism with Christian thought, and more specifically, with the social and political doctrine of Catholicism. This entails pointing out, within a common theoretical framework, some distinctive elements of the former regarding the contemporary social doctrine of the Church as it appears in its founding texts, as well as its radical and non-compromising criticism of modernity and any socioeconomic model of a capitalist or socialist nature. Finally, the political scope of the economic postulates of distributism and the validity of certain postulates for some current alternative movements are pointed out.

Keywords: distributism, social doctrine of the Church, economic equality, political sovereignty.

I. UN APUNTE INTRODUCTORIO

Pese a algunos intentos recientes por rescatarlo del olvido, parece oportuno señalar de modo preliminar algunas notas definitorias del pensamiento distributista que proporcionen al lector un mínimo contexto y antecedentes. Iniciado a finales del siglo XIX, el distributismo (o *distributism*, expresión acuñada por H. Belloc en *El estado servil*) tiene su época de apogeo en el periodo de entreguerras, y aunque en apariencia se trata de una doctrina de contenido económico y social, posee un indudable calado político y filosófico en razón tanto de sus fundamentos como de su alcance. Y es que, si bien articulado a partir de la tradición del gremialismo y del tradicionalismo político británico, así como de ideas tomadas de la doctrina social del catolicismo, el distributismo es mucho más que una amalgama de sus influencias; conforma un cuerpo teórico capaz de oponerse sólidamente a las grandes ideologías surgidas de la Revolución Industrial, a la vez que postula un modelo de producción y de convivencia netamente antitético de aquellas.

Un cuerpo teórico que se consolidó a través de publicaciones periódicas que empiezan a aparecer en la década de los veinte del siglo pasado (*The Cross and the Plough*, *Land for the People*, *The Distributist Review* o *G.K.'s Weekly*)¹ y del

1 Cuyo antecedente se encuentra en la polémica mantenida en 1907 y 1908 en las páginas de *New Age*, revista del socialismo fabiano, por G.K. Chesterton y H. Belloc con G.B. Shaw y H.G. Wells. Las ideas centrales del distributismo empezaron a tomar forma en *The Eye-Witness*, creado en 1911 por Cecil, hermano de G.K. Chesterton, adscrito también al movimiento.

activismo, a través, fundamentalmente, del *Catholic Land Movement*, que conducirán a la fundación en 1926 de la llamada *Liga Distributista*, sostenida por las aportaciones de los tres principales representantes del movimiento: Hilaire Belloc, Gilbert K. Chesterton y Vincent McNabb.² Tres pensadores que transitan entre el periodismo, la literatura y el ensayo socio-político, con una notable capacidad divulgadora y de confrontación teórica, cuyo intercambio de ideas resulta en este movimiento singular y en apariencia paradójico que, promoviendo en cierto modo un regreso a la tradición, reivindica un radical programa emancipatorio.

Porque la idea central del distributismo es, frente al capitalismo y al socialismo, la restauración de la libertad personal a través del reparto igualitario de la propiedad, de tal modo que se suprima la dependencia de los individuos y de las familias respecto de quienes detentan el capital y el poder, ya se trate de monopolios empresariales o de instancias colectivas, esto es, defendiendo a unos y otras de *las burocracias, los monopolios o el Estado* (Fernández Riquelme 2022, 2). Propugna así la reintegración de los medios de producción (tierra, vivienda, talleres, fábricas, comercios, etc.) a los individuos, para devolverles la soberanía sobre su propio sustento, por sí y en cooperación con otros pequeños propietarios (o poseedores), sin quiebra del vínculo que une al trabajador con los instrumentos y el producto de su trabajo. En consecuencia, el distributismo considera que tanto el capitalismo como el socialismo coadyuvan al proceso de acumulación de los medios de producción (poco importa a estos efectos el beneficiario empresarial o estatal) con la consiguiente expropiación de los individuos que se ven condenados a engrosar la masa creciente de proletarios.

En el contexto de devastación, pobreza e injusticia en el que nace el distributismo, cuando se han puesto de manifiesto las peores consecuencias de la concentración monopolista y del colonialismo en la fase de expansión mundial del capitalismo, aquel rechazará este sistema por lo que tiene de demencial, y al socialismo por lo que tiene de ilusorio; y a ambos, por lo que comparten de abstracción deshumanizadora. Ante la emergencia de masas de trabajadores en condiciones de miseria, desprovistas de lo más elemental y desarraigados de sus lugares de origen y de cualquier ideal, los pensadores distributistas niegan la indefectibilidad del capitalismo y denuncian la banalidad de esperar de él una mejora de las condiciones de vida de aquellos a quienes reduce a la esclavitud.

2 En ocasiones a esta terna se añade a Arthur Penty, autor afín al guildismo británico, si bien no católico ni de origen ni por conversión, como el resto de los citados.

De ahí la admonición de Chesterton (2010, 57) contra la asunción del capita-lismo como único sistema posible, a extremo de que pueda considerársele irresistible. Del mismo modo que alerta del riesgo de la colectivización de la propiedad y el poder, que redundaría en otra forma, quizá menos explícita, de servidumbre, so capa de garantizar a la mayoría una creciente satisfacción material y de proporcionar un horizonte utópico siempre aplazado. En cualquier caso, como resumirá en *Utopia of Usurers* (1917), todo monopolio (industrial o estatal) constituye un robo que atenta contra lo que es preciso para satisfacer las exigencias de la dignidad humana, esto es, lo que a cada uno pertenece para dotarse de cuanto se necesita para vivir con suficiencia. Lo cual apunta a la idea de una economía social al servicio del ser humano y, por lo tanto, a la necesidad de reconsiderar el orden económico desde una perspectiva diferente e integrada en otros fines humanos superiores. Una tarea que el distributismo realiza a partir de una serie de categorías proporcionadas por el sustrato filosófico y antropológico del cristianismo.

II. SOBRE EL FUNDAMENTO: NATURALEZA, LÍMITE Y FINES

Si se ha señalado que el distributismo no se limita a ser una mera doctrina económica, es porque no concibe al hombre en su solo aspecto económico. Muy al contrario, concibe al *homo oeconomicus* como indisociable del *homo politicus* y del *homo spiritualis*, que connotan aspectos igualmente humanos con los que mantiene una plena continuidad. Tampoco el *homo oeconomicus* prevalece sobre ninguno de los otros dos; y por ese motivo, la reflexión que realiza el distributismo sobre esta concreta faceta humana contiene claves que se proyectan más allá de ella y permiten dar cuenta, de algún modo, de la condición humana en su totalidad. Quizá sea así porque los teóricos del distributismo parten de una concepción integral del ser humano para elaborar sus consideraciones económicas. Esto es, porque comparten unos presupuestos teológicos y filosóficos que delimitan una antropología comprensiva y ordenadora de esas distintas dimensiones, desde cada una de las cuales pueden, a su vez, inducirse los elementos comunes a todas ellas.

En definitiva, el distributismo se centra en un aspecto singular de la vida humana desde una perspectiva que considera el conjunto de los que la integran y que, en consecuencia, apela a la idea equilibrio y proporción entre ellos. Un equilibrio y una proporción que, en opinión de sus teóricos, no puede ser el resultado del (irracional) progreso, sino de un regreso, de una restauración de la

armonía perdida entre el ser humano y su medio, así como del ajuste de la función del trabajo, la producción y el consumo a una escala adecuada. En la medida, pues, en que es un pensamiento antimodernista, interpreta ese progreso como resultado de una concatenación de errores: la dominación del dinero y de la usura, la escisión calvinista de economía y moral, el abandono de los valores tradicionales ligados a la vida rural, el industrialismo y el maquinismo alienador de los sujetos y, en definitiva, la generalizada desposesión de los medios de producción de una inmensa mayoría en beneficio de una minoría de oligopolistas y monopolistas. Lo que, en definitiva, reclama la *restauración de un orden de cosas* (Maserà 2016, 496), conducentes a la recuperación de una normalidad perdida.

Es Chesterton quien emplea asiduamente ese concepto de «normalidad», entendido como sentido común, como simple cordura, en virtud de la cual puede reconstruirse o recuperarse un mundo razonable y habitable que, en última instancia es aquel que se ajusta a las exigencias de la naturaleza humana. Aunque no elaborada explícitamente, esta idea de *naturaleza humana*, junto con la de *comunidad natural*, es la que cimienta la noción de equilibrio entre el individuo y el cuerpo social, por un lado, y la ordenación de distintos fines humanos, por el otro, en la convicción de que tanto el individuo como la comunidad articulan sus necesidades materiales con vistas a un fin más elevado que no se alcanza a través de una instancia trascendente a tales individuos y a tales comunidades, sino en el ejercicio concreto que cada individuo y cada comunidad realizan para alcanzar sus fines propios. Por lo tanto, la distribución de la propiedad y la recuperación de los cuerpos intermedios (en la producción de bienes y, por ende, en la decisión política) que abanderan los distributistas responde a esa suerte de *estado normal o natural* en que la vida y los fines humanos están debidamente ordenados. Es más, la distribución es la condición de posibilidad para que cada individuo real y concreto, y el conjunto de ellos unidos en comunidad, puedan satisfacer sus necesidades, de modo que así puedan perseguir las exigencias más elevadas de su naturaleza, también en las esferas política y espiritual³. Por lo tanto, se preconiza un individuo libre en el seno de una comunidad de individuos libres, en tanto que poseen los instrumentos para procurarse el sustento material, sin diluirse en la máquina capitalista que disuelve su subjetividad en crecientes procesos de abstracción, así como sin entregar su supervivencia y su destino al designio de un estado sedicentemente protector y de hecho convertido en un

3 Sobre el nexo entre la propiedad y el trabajo con el orden moral y espiritual, debemos remitirnos a las afirmaciones que Chesterton y Mc Nabb hacen en extenso en *The Catholic Land Movement. Its Motives*.

poder totalizador. En definitiva, suprasujetos sistémicos una y otro, cuya omnipotencia destruye toda subjetividad real en los engranajes monstruosos de esos artefactos inhumanos.

Frente a la seducción del capitalismo liberal y su promesa de satisfacer los deseos más pueriles, de una parte, y frente a la tentación de entregarse y disolverse en un estado administrador de los cuerpos y de las almas, de otra, el individuo (que no el individualismo) prefigurado por el distributismo presume esa naturaleza que, a su vez, es entendida en los términos que le proporciona la antropología cristiana o, más exactamente, católica, en un marco de interpretación tomista como el que siguen los autores mencionados, muy especialmente McNabb (Antuñano 2004, 290)⁴. Una antropología com-pleja y sutil que apunta a una cosmovisión y a un equilibrio quebrados, que los teóricos del distributismo reivindican con una pretensión menos teológica que divulgativa, sin que por ello pierda profundidad su pensamiento.

Y dentro de esta concepción antropológica, acaso la noción central sea la de libertad, entendida a partir de la matriz del concepto de libertad cristiana, ligada a su vez necesariamente a la noción de responsabilidad. Porque, del mismo modo que la libertad es un atributo inherente al ser humano como condición para seguir (o no seguir) voluntariamente la vida cristiana y orientar su vida conforme a este ideal, la propiedad privada que defiende el distributismo es el requisito de la libertad de los individuos para poder procurarse por sí el sustento, preservando su dignidad y el respeto de sí mismos. De algún modo, es el trasunto de la autonomía moral del sujeto en un ámbito como el económico que, así, queda impregnado de moralidad. Porque la libertad, en cualquiera de los casos, constituye un acto de autodeterminación del sujeto, por más que el fin que debe dirigir a la libertad, esto es, el bien, esté determinado por la naturaleza. Como afirma McNabb en *The Catholic Land Movement*, esta libertad radica, por una parte, en escapar a los obstáculos que la condición servil opone; pero también, en hacer buen uso de esa potestad, cuyo objeto es crear y sostener a una familia en un contexto de solidaridad en y más allá de la misma, o, con carácter general, vivir y desarrollarse conforme a la naturaleza que le corresponde (Sada 2005, 48).

4 Por lo demás, una influencia que operó en el contexto del movimiento neotomista impulsado por la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII (1879), que también recuperó la doctrina social y económica de Tomás de Aquino, desde su sutil justificación de la propiedad privada en S. Th. II-II, 66-67, a la incardinación de la actividad económica en el orden moral y espiritual. Un análisis exhaustivo de estos aspectos puede leerse en O. Langholm (1992).

De ahí el principio de McNabb *The Home is the Social Defence of Liberty and the Homestead is the Economic Defence of the Home*, porque sin propiedad ni hacienda el hogar queda expuesto a su desintegración y a la pérdida de su autosuficiencia, y el hogar (en la hacienda) es el espacio natural de desarrollo del ser humano, en el que su libertad encuentra su lugar y su objeto. Expresa, a fin de cuentas, la defensa de una libertad entendida en el marco de una naturaleza que le dicta su fin, así como la índole instrumental de la propiedad agraria, que proporciona un contexto donde esa naturaleza se hace inteligible al ser humano y le suministra lo necesario para su conservación.

Un segundo aspecto en el que se muestra la inspiración del distributismo en la antropología católica es su noción de individuo, que nada tiene que ver ni con la ficción liberal de un sujeto absoluto, cuya voluntad se proyecta en un deseo infinito, ni con la idea socialista conducente a la disolución del individuo en un colectivo, un todo social regido heterónomamente (al modo hegeliano) por las leyes de la historia. Ni absoluto, ni reducido a función de un mecanismo social, el individuo de la «normalidad» chestertoniana, lo es con y para los otros, de acuerdo con el modo en que para los distributistas el cristianismo concibe tanto la *congregatio fidelium* como la comunidad política. Esto es, en neta oposición al calvinismo, afirma la radical índole comunitaria de la experiencia humana, tanto mundana como espiritual, salvando siempre la condición sagrada de la persona en el sentido aludido con anterioridad. Como el católico cuya relación con Dios no excluye, sino que precisa el complemento de la mediación eclesial (es decir, de la comunidad de los creyentes), el ciudadano no es una mónada aislada, sino miembro de una comunidad, de modo que su autonomía no impide la necesaria cooperación con sus semejantes en el ámbito de lo común.

Por otro lado, como los cristianos con su misión terrenal, tampoco los distributistas consideran ese estadio «normal» de la humanidad una utopía. Al contrario, lo conciben como una situación histórica y real (aunque imperfecta), constatable en periodos de apogeo de la *civilización cristiana* a la que eventualmente se puede regresar. Lo que presupone el rechazo de la idea (a la vez luterana y calvinista) de que la condición postlapsaria de la humanidad le impide realizar en alguna medida el mandato evangélico y anticipar en lo posible el reino de Dios (en el ámbito laico y en el espiritual). Por consiguiente, el distributismo afirma resueltamente la plausibilidad de establecer una sociedad justa, en la que no cabe la explotación humana y en la que los bienes se ponen al servicio de una vida buena.

Idea que está íntimamente ligada a la institución evangélica de la igualdad de los hombres ante el creador y, en consecuencia, a su igual acceso al aprovechamiento de los bienes de la creación. Bienes creados por Dios para satisfacer las necesidades materiales en su justa medida, de modo que nadie quede excluido de su disfrute. La pobreza de espíritu se traduce así en una apología de la frugalidad expresada en la célebre fórmula distributista de los “tres acres y una vaca”⁵. Esto es, una propiedad bastante para el disfrute de una vida sencilla y austera, alejada de cualquier forma de codicia o culto a la riqueza. Un ideal virtuoso (y eterno) consistente, como resume Fernández Riquelme (2021, 7), en una vida familiar en la que el trabajo se limita la producción de lo necesario en un marco de moralidad y fraternidad comunal ligada al designio divino.

En resumen, el distributismo es fiel continuador de la interpretación que la tradición patristica hace de la legítima apropiación de los bienes de la creación: el disfrute común de la tierra para todos los seres humanos y todos los pueblos, de modo que la (posterior) institución humana de la propiedad no puede en ningún caso desvirtuar el *destino universal de los bienes* (v. gr., *Laborem exercens*, 14). De lo que se sigue que el derecho de propiedad que se limita a los bienes suficientes corresponde por igual a todos, del mismo modo que el exceso y la apropiación de bienes superfluos supone una suerte de abuso de derecho, en tanto priva a los demás de lo que es necesario para la vida y va en detrimento de la utilidad común⁶.

Propiedad igual, suficiencia, frugalidad, solidaridad y, en definitiva, la subsumción de la economía en un orden ético (y espiritual), dan cuenta de hasta qué punto el distributismo constituye una puesta al día, o si se prefiere, una reformulación, de la doctrina católica consolidada en una materia tan sutil y compleja. Y lo es porque toma de ella lo esencial: la idea de una naturaleza que dicta fines compartidos y universales, donde la necesidad y el otro son un límite infranqueable; límite que señala el recto uso de los bienes en un marco de justicia y de sentido que excede ese plano material. Es más, se puede afirmar que en su

5 Aunque recogida por Chesterton en *Lo que está mal en el mundo* y convertida en una seña de identidad del movimiento, la expresión fue originalmente acuñada por los reformadores agrarios de 1880.

6 Conforme a San Ambrosio, para quien “o es parte de tus bienes lo que tú das al pobre; lo que le das le pertenece. Porque lo que ha sido dado para el uso de todos, tú te lo apropias”, como recoge *Populorum progressio*, 23-24, la tierra ha sido dada para todo el mundo y no solamente para los ricos, de modo que la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto. En consecuencia, no hay ninguna razón para reservarse en uso exclusivo lo que supera a la propia necesidad, cuando a los demás les falta lo necesario y, literalmente, “el derecho de propiedad no debe jamás ejercitarse con detrimento de la utilidad común, según la doctrina tradicional de los Padres de la Iglesia y de los grandes teólogos”. En el mismo sentido se expresan san Agustín (*Patrologia Latina* 36 552), san Jerónimo (Epístola a Hebidia, 121,1) y Juan Crisóstomo (*Patrologia Graeca* 62 562).

relativa simplicidad (por su limitada elaboración de fuentes teológicas y también por su parcial desarrollo como propuesta económica), y quizá por eso, el distributismo es una doctrina social y económica entroncada con lo más genuino del pensamiento social católico, sin perjuicio de otras tendencias doctrinales a las que se hará referencia. En este sentido, la supuesta ingenuidad y el bucolismo de los que con tanta frecuencia se ha acusado al distributismo, no dejan de ser un reflejo de la búsqueda de la sencillez y de la humildad cristianas. Pero también la apelación a una re-sacralización, pues a través de ellas se quiere poner de manifiesto la desapropiación humana del espacio y del tiempo de la vida, en un momento en el que el *desencantamiento del mundo* y la fe en la gélida técnica que Weber diagnosticara con agudeza parecen haber triunfado de forma inexorable.

III. EL DISTRIBUTISMO Y LAS ENCÍCLICAS: UNA INTERPRETACIÓN POLÉMICA

Una vez señalada la afinidad del distributismo con el pensamiento social católico tradicional, corresponde evaluar con algún detenimiento el lugar común conforme al cual este habría surgido, principalmente, como consecuencia de la doctrina social contenida en la célebre encíclica *Rerum novarum* (1891), de León XIII. Este documento extenso, sistemático y teóricamente denso, constituiría el documento fundacional del distributismo, a partir del cual y desde sus contenidos, según dicha interpretación, los fundadores del movimiento comenzaron a articular este pensamiento. De este modo, quedarían vinculados a la visión tomista del ser humano, de la sociedad, del poder y de la ley, si bien bajo una perspectiva (la aportada por *Rerum novarum*) social, económica y cultural más moderna.

En definitiva, así entendido y de acuerdo con esta opinión común, el distributismo vendría a desarrollar ciertas premisas contenidas en la doctrina social del Iglesia establecida por León XIII, en la medida en que dicha doctrina no elabora una teoría económica en sentido estricto, sino apenas unos consejos sobre su aplicación (Blanco-Traba Villar 2020, 172). Al modo, pues, de una relación de causa-efecto, los distributistas habrían hecho suyo una suerte de reto teórico planteado en esta encíclica y confirmado en 1931 por Pío XI en *Quadragesimo anno* (en lo esencial a sendos textos ceñiremos nuestro análisis), articulando así un sistema de pensamiento conforme con tales textos papales.

Sin poner en duda la enorme influencia y repercusión que desde el momento de su publicación tuvo *Rerum novarum* sobre los pensadores distributistas, en

particular, y sobre el contexto político y social de finales del XIX, en general, puede, sin embargo, matizarse el sentido preciso de su influjo en aquellos. En primer lugar, por la coincidencia, señalada más arriba, del distributismo con los temas y conceptos centrales de la tradición patristica antes mencionada, bien conocida por los autores del movimiento con mayor formación teológica (hemos mencionado ya a McNabb) y, a través de estos, por los demás. Todos ellos poseedores de una vasta cultura (también religiosa), cuya familiaridad con dicha tradición es más que presumible tanto por su condición de minoría en un medio anglicano un tanto hostil, como por la conversión al catolicismo en algunos casos, con la determinación y el compromiso intelectual implícito en ese proceso⁷.

En segundo lugar, porque el «problema obrero» ya había sido objeto de atención por el catolicismo inglés de la mano, fundamentalmente, del cardenal Henry Edward Manning (también converso), antes y con ocasión de su mediación en la «*gran huelga de los muelles*» de 1889. Manning denunció abiertamente el abuso padecido por los trabajadores, su indefensión y la insensibilidad de los patronos, y defendió la necesidad de regular las relaciones laborales frente a las injusticias provocadas por la supuesta *libre competencia* (McDougall 1957, 55). En *The Dignity and Rights of Labour* (1887), reivindicó el derecho de los trabajadores a sindicarse, la garantía de un salario justo y la limitación de las horas de trabajo, en el intento tanto de evitar el embrutecimiento de los obreros, como de preservar la vida familiar sin la cual la misma nación se vería amenazada; pero, sobre todo, como subraya McDougall (1957, 56), Manning afirmó la preeminencia de la ley moral que gobierna la economía en virtud de los fines que se le atribuyen, y a la que el mercado se subordina en tanto juega una función social secundaria.

De ahí que se considere a Manning cabeza visible de la escuela intervencionista (Masera 2016, 503), toda vez que se decanta a favor de la cooperación entre empresarios y trabajadores, así como reclama de manera explícita la intervención y la regulación del estado en materia laboral y social. Un antecedente en la postura adoptada por León XIII (con quien Manning mantenía una estrecha relación) en *Rerum novarum*, que ya anticipa una especie de doble vía, a la que nos referiremos a continuación, ante el modelo social y cultural impuesto por el capitalismo industrial consolidado.

7 Así es, desde luego, en el caso de Chesterton, quien se convierte al catolicismo en su madurez, o en el de quienes, como Belloc, lo son de segunda generación. En todo caso, se trata de una intensa experiencia intelectual y espiritual no ajena a cierto sector de la elite anglicana y cuyos principales precedentes en el siglo XIX, adscritos al *Tractarian Movement* y encabezados por el cardenal John Henry Newman, se dejan sentir en la generación de los distributistas.

Y, efectivamente, porque los pensadores distributistas no siguen en todos los aspectos la postura de Manning (al menos todo aquello que podemos calificar de transaccional con el *statu quo* resultante de la expansión de ese capitalismo industrial), ni presentan su figura como un precedente del movimiento, acaso la suya tampoco sea plenamente coincidente con la de las encíclicas mencionadas y se configure como una línea peculiar dentro del pensamiento social católico. Porque lo que la encíclica viene a constatar (en la misma línea que los textos de Manning) es una transformación radical del modelo productivo que, si bien es causa de una desigualdad social sin precedentes, parece no obstante presentarse como irreversible. Sin duda, *Rerum novarum* (1) denuncia sin ambages la «situación miserable y calamitosa» que padece la mayoría y la atribuye a la desaparición de las estructuras gremiales (y, en general, las instituciones intermedias), que proporcionaban protección y amparo a los artesanos, convertidos ahora en aislados e indefensos obreros, expuestos a la inhumanidad y a la codicia de los empresarios. Pero la solución, sin embargo, no pasa tanto por la restauración de aquel sistema preindustrial ni por otro análogo a él, sino por la corrección de los efectos más perversos de la desigual acumulación capitalista y sus devastadoras consecuencias en el ámbito de las relaciones laborales.

Más exactamente, lo que nos parece que subyace a esta encíclica es una tensión latente entre, de un lado, un ideal que en cierto modo se presenta como irrealizable y, de otro, un “estado de cosas” cristalizado al que se pretende poner algún remedio. De ahí que ese ideal, por más que ocasionalmente mencionado, quede en un segundo plano a lo largo del desarrollo expositivo del texto. Texto que, en lo esencial, parte de la defensa de la legitimidad de la propiedad privada que sigue a la donación divina de la tierra a la totalidad del género humano (6), para pasar a justificar una suerte de desigualdad natural de fortuna resultante de los dispares talentos, habilidad, salud y fuerzas (13), que determinan la existencia de clases sociales distintas. Interpretado de este modo (que entendemos fiel en todo momento a la literalidad de la encíclica), la existencia de ricos y pobres sería la consecuencia última de un proceso de apropiación legítima, seguido de otro de acumulación igualmente legítima, en virtud de la cual unos detentan la propiedad y otros la suplen con el trabajo (6).

Por lo tanto, *Rerum novarum* no emprende tanto un cuestionamiento explícito de la existencia de clases sociales (fruto en última instancia del estado de caída), como una crítica de la lucha entre ellas, que debe dar paso a una relación armónica y equilibrada, dada la recíproca necesidad que de ella tienen tanto capitalistas como trabajadores. Son los recíprocos derechos y obligaciones de los patronos y obreros los que procuran ese equilibrio, esa justicia social que se

alcanza, por un lado, mediante la limitación del exceso en la explotación de la mano de obra proletaria⁸, por otro, a través de la intervención estatal al objeto de sancionar las vulneraciones de esos derechos y obligaciones y hacer cumplir los imperativos de la justicia distributiva, a fin de reequilibrar la desigualdad sufrida por el proletariado (24). Un deber de equidad que exige la provisión de vivienda, vestido y, en general, el fomento de “todas aquellas cosas que de cualquier modo resulten favorables para los obreros” (25).

O, lo que es lo mismo, una acción estatal compensatoria por la explotación de que es objeto el proletariado, puesto que tales prestaciones son de interés del estado para evitar la miseria de los productores de bienes tan necesarios. Como sea, la intervención estatal se limita al restablecimiento del bien común cuando los proletarios no reciben la retribución y el trato debido en justicia por su aportación a las necesidades de la comunidad. Por lo tanto, la legislación solo alcanza al “remedio de los males o la evitación del peligro” (26).

Así, la intervención se concibe, además de como una corrección de las flagrantes injusticias sociales, como un mecanismo de garantía de la paz social en la medida en que tiende a evitar que la masa trabajadora viva en condiciones tan penosas que puedan llegar al extremo de provocar una amenaza para el modelo económico y político de está en su mismo origen. O, lo que es lo mismo, sirve al desenvolvimiento de los agentes económicos que proporcionan un constante incremento productivo que hace posible una vida mejor a los ciudadanos (23).

Por lo tanto, de una interpretación de conjunto de la encíclica se desprende que el Estado realiza una función de vigilancia de dicho equilibrio, pero no en un contexto de pequeños propietarios iguales, sino en una sociedad capitalista crecientemente productiva y, por ello, capaz de redistribuir a los proletarios parte de la riqueza generada (24). Así, la firme defensa de la propiedad privada (en frontal oposición al socialismo) no se acompaña en *Rerum novarum* de su reparto equitativo y limitado a las necesidades de la familia; en su lugar, asume como consumado el proceso descrito de acumulación capitalista, cuya iniquidad pretende mitigar con la intervención estatal y una admonición a la limosna y a la caridad.

Y es que las alusiones a la patrimonialización del proletariado aparecen mencionadas sólo de manera tangencial para promover la posibilidad de que los

8 Se trata fundamentalmente del establecimiento de un salario justo y de la limitación de horarios de trabajo (15), así como de la regulación de días festivos (30), del trabajo infantil y de las mujeres (31). En conjunto, recoge la relación convencional de derechos laborales que serán objeto de reconocimiento con posterioridad en las declaraciones de derechos nacionales e internacionales.

trabajadores constituyan “un pequeño patrimonio” a través del ahorro (33). La adquisición de “algo relacionado con el suelo”, se afirma, permitiría reducir la extrema desigualdad entre la “clase poderosa” y la “multitud desamparada y débil” (33). En este punto, la encíclica sí apunta a la idea del trabajo sobre lo que es propio, a la recuperación de la tierra de procedencia, cultivada con las propias manos. Sin embargo, tanto este fragmento como algunas menciones ocasionales a los beneficios reportados en el pasado por el gremialismo, ocupan un lugar un tanto secundario en el conjunto del texto, que en última instancia no contempla el regreso a un modelo pretérito que considera cancelado por la consumación del sistema capitalista.

De ahí, que el principal propósito de *Rerum novarum* no parezca ser la reintegración de la soberanía económica a la multitud desposeída, sino la reducción de las diferencias de riqueza, susceptibles, además de impedir la dignificación de la vida, de provocar una indeseable inestabilidad social. La censura al capitalismo no llega, por lo tanto, al extremo de impugnarlo, sino que se limita al intento de moderar el “inmenso abismo” de desigualdad entre clases sociales, resumiéndose lo esencial de su propuesta en la idea ya mencionada de “que los derechos y deberes de los patronos se conjuguen armónicamente con los derechos y deberes de los obreros” (40), en concurrencia con la función estatal de mediación y protección de las clases desfavorecidas.

Es la misma labor que, ya entrado el siglo XX, *Quadragesimo anno* atribuye al estado: la protección de los débiles y necesitados (25) a los que se invita igualmente a servirse de sindicatos, bajo el nombre de “asociaciones de obreros” (31-36) en la línea de *Rerum novarum*, a la que califica de “carta magna del orden social” (39).

Pero *Quadragesimo anno* pone más el acento que su predecesora en la incardinación de la economía en “el orden total de los fines” (43) y, por lo tanto, en su subordinación a metas superiores con fundamento en la naturaleza humana. Así mismo, adopta una postura de más clara oposición a y equidistancia respecto del individualismo y del colectivismo, con lo que se cierra en mayor medida a cualquier forma de modernismo moral, jurídico y social. En efecto, tras afirmar el derecho natural y divino del hombre al dominio privado para atender las necesidades propias y de la familia, que vendría a ser la raíz de un “orden firme y determinado”, rechaza tanto la supresión del carácter social y público del derecho de propiedad, como, en el otro extremo, la de su carácter privado e individual, de las que resultaría respectivamente un “individualismo” o un “colectivismo” igualmente indeseables (46).

De este modo, y de manera sutil, Pío XI parece interpretar las tesis de León XIII en su sentido más crítico con la propiedad como derecho incondicionado, especialmente en la distinción entre titularidad y uso, al reconocer a la autoridad pública la facultad de decretar ocasionalmente qué es lícito y qué no en el uso que los poseedores hacen de sus bienes (49), posibilidad que *Rerum novarum* consideraba fuera del alcance de la ley⁹.

Del mismo modo, sostiene que el dominio no es absolutamente inmutable y apela a la armonización por parte del estado de la propiedad privada y del bien común, cuya consecución, si bien no puede vulnerar la propiedad privada ni la herencia, sí puede establecer un límite cuando, en lugar de servir al sustento de la vida humana, provoca daños intolerables y amenaza con destruir la legítima propiedad privada (*ibid.*). Algo similar ocurre con el deber de beneficencia y la liberalidad con los bienes excedentarios, que adquieren en *Quadragesimo anno* una índole ambiguamente jurídica, así como con el principio distributivo de los bienes, que también parece ir más allá de la doctrina precedente (57). Aunque tímidamente, no se limita a postular políticas públicas impositivas y de prestación, sino que justifica en casos excepcionales la revocación de la partición de los bienes creados conforme a las exigencias de la justicia social (58).

En todo caso, aunque *Quadragesimo anno* tampoco aboga por una reversión del capitalismo, sí supone un cierto giro en la defensa de una *economía social* que

Logrará un verdadero equilibrio y alcanzará sus fines sólo cuando a todos y a cada uno les fueren dados todos los bienes que las riquezas y los medios naturales, la técnica y la organización pueden aportar a la economía social; bienes que deben bastar no sólo para cubrir las necesidades y un honesto bienestar, sino también para llevar a los hombres a una feliz condición de vida, que, con tal de que se lleven prudentemente las cosas, no sólo no se opone a la virtud, sino que la favorece notablemente.

Efectivamente, no considera plausible un regreso a los cuerpos intermedios de una época precapitalista, pero sí una cierta reconstrucción de una ordenación no determinada por la adscripción resultante del mercado de trabajo, sino por la función social desempeñada por cada individuo (83). Esto es, se pronuncia a

9 La parcial contradicción entre los párrafos 47 y 48, de un lado, y el 49, de otro, revela el complicado intento de Pío XI para, sin vulnerar lo establecido en *Rerum novarum*, decantarse en favor de la limitación del derecho de propiedad amparado en la idea de bien común. Es verdad que a tenor del texto no queda claro si al Estado le corresponde intervenir en la eventual distribución de la propiedad (ni a través de qué procedimiento debe hacerlo) o si bien debe ceñirse a impedir los abusos de ese derecho. Como sea, sí parece obvio el giro que este aspecto supone *Quadragesimo anno*.

favor de una unidad factores (capital y trabajo) articulados de común acuerdo para el logro del bien común e inspirados en el ideal evangélico del cuerpo místico (90). En esto consiste la “restauración del orden social” a la que se llama en *Quadragesimo anno*: en la superación de la pugna entre clases y la colaboración entre distintas profesiones, así como el trabajo de común acuerdo entre patronos y obreros para el logro de fines productivos beneficiosos para todos.

En definitiva, una solución híbrida que corrige el conflicto entre capital y trabajo, a la vez que introduce idea de subsunción de dichos factores en un sistema de fines que los armoniza. Pero una solución no exenta de tensión al pretender conciliar elementos antagónicos en el contexto económico concreto en el que se formulan. Las menciones al interés común de cada “ramo” y al bien común de toda la sociedad (85), apuntan a una reconstitución de corporaciones profesionales que no acaban de perfilarse. Es obvio que no aspira a la vuelta al gremialismo ni al corporativismo precapitalista, por más que tampoco propugne un sindicalismo «de clase». Y, con todo, en su formulación se percibe la intención de reconducir en la mayor medida posible el conflicto interclasista a un modelo de cooperación con componentes de una fase anterior, con mucho preferible en tanto admite que “existió, efectivamente, en otros tiempos otro orden social que (...) estaba de algún modo conforme con la recta razón” (97).

Y llegados a este punto la encíclica de 1931 va a reconducir “la restauración del orden social” a la “reforma de las costumbres”, a la que considera primero y más necesario remedio de la situación que denuncia. Puesto que, como se señala en el parágrafo 101 -una excelente síntesis de la tesis central del texto- la economía capitalista no es condenable en sí misma, sino cuando abusa de la clase proletaria y se menoscaba la dignidad humana de los trabajadores, el carácter social de la economía, la justicia social y el bien común. Desviaciones todas ellas que, debidamente rectificadas, en efecto, por la reforma de las costumbres, conducirían a un modelo social y económico, si no ideal, sí legítimo.

Pero a esta idea regresaremos más adelante al intentar precisar el genuino sentido de la propuesta distributista. Por el momento, baste con señalar, frente a la interpretación dominante, que ésta no constituye un desarrollo de las bases teóricas puestas por las encíclicas reseñadas. Aunque comparte la nota común de atribuir al orden económico una función instrumental en relación con otros fines humanos superiores, la doctrina eclesial recogida en los textos analizados sigue una línea perfectamente distinguible de la que articula el pensamiento distributista. Es más, no es sólo que la influencia de *Rerum novarum* no resulta determinante para los autores distributistas, sino que más bien cabría pensar que

son estos quienes acaso influyen en ese giro relativo que se aprecia de esta encíclica a *Quadragesimo anno*. Hipótesis que se basa en el mayor protagonismo que, como se ha subrayado, tienen las referencias al orden precapitalista y la equiparación de socialismo y capitalismo como sistemas opuestos al pensamiento social católico. Lo que por lo demás podría explicarse por el hecho de que el núcleo de las doctrinas distributistas ya están maduras y han gozado de una estimable difusión en los años inmediatamente anteriores a la publicación de la encíclica de 1931.

En cualquier caso, interesa más profundizar en los elementos de divergencia entre las dos tendencias mencionadas, con la intención, en última instancia, de encontrar la originalidad y las claves teóricas que singularizan al distributismo y lo distinguen no sólo de cualquier pensamiento moderno, sino también de cualquier otro pensamiento antimoderno.

IV. IGUALDAD, SOBERANÍA Y EMANCIPACIÓN. CLAVES PARA UNA CONCLUSIÓN INACABADA

Además de la que acaba de exponerse, las conclusiones de este trabajo se pueden derivar a partir de la crítica principal que en última instancia *Quadragesimo anno* dirige al socialismo, pues al denunciar cómo este sacrifica la libertad en aras de la más eficaz producción de bienes (119), señala el aspecto esencial que, paradójicamente, constituye el punto de encuentro y de desencuentro entre la doctrina entre las encíclicas y el distributismo.

Y, en efecto, ese elemento es la libertad. Como se ha señalado, para la doctrina social eclesial el argumento último por el cual el capitalismo se hace tolerable es su eventual reorientación para proporcionar a los obreros las condiciones que permitan el desarrollo de dimensiones que trascienden la actividad productiva: vida familiar y personal orientada a fines morales y espirituales superiores. En el caso de distributismo, también es la libertad la que conduce a la reivindicación de la propiedad de los medios, que, porque lo son de las necesidades materiales, también lo son de esos fines superiores. Sin duda, ambas concepciones convergen en el rechazo a la “excesiva solicitud de las cosas caducas” y a la “sed insaciable de riquezas y bienes temporales” (*Quadragesimo anno* 129; 132), puesto que participan de la idea de que la organización económica de la comunidad es un instrumento para el logro de otros fines; esto es, un mecanismo que provee de lo necesario para, en el ejercicio de la libertad humana, perseguir los fines últimos. Por lo demás, y como se señaló con anterioridad, una libertad que se rige por el bien al que se orienta (como, por otro lado, el

propio León XIII explicita en la muy relevante *Libertas praestantissimum*, de 1888) y que, expresado con nociones aristotélicas, supedita la satisfacción de los bienes del cuerpo a los bienes del alma.

Sin embargo, la discrepancia surge acerca de las condiciones que posibilitan una tal libertad. Pues si, en definitiva, los documentos papales estudiados se acogen a una suerte de desiderátum consistente en reconducir el capitalismo a la moderación de la desigualdad y a la tutela del proletariado, no cabe duda de que las clases desposeídas quedan al albur de aquella reforma de las costumbres, que no reforma de una estructura económica, la capitalista, que queda intocada. Algo que, por lo demás, atestiguan *Inmortale Dei* y *Graves de communi* (ambas también de León XIII), que prefiguran el ideario de la democracia cristiana, consistente en lo esencial en la diferenciación de clases y en la atenuación de las necesidades de los obreros, sin que se propicie una modificación sustancial del *statu quo* en relación con la titularidad de la propiedad y su relación con el trabajo productivo. Una fórmula, es bien sabido, que cosechará un prolongado éxito en el consenso político de la segunda mitad del siglo pasado, pese al dudoso logro de sus pretensiones morales.

Muy distinto de la radical reivindicación distributista que, recordemos, defiende abiertamente la tenencia de una pequeña e igual propiedad, esta sí garante de la autosuficiencia personal y familiar. Una autosuficiencia ligada a la libertad de una vida sobria y no entregada al trabajo extenuante a cuenta de otro, en la que el sentido de la propiedad del hogar y de cuantos medios son necesarios para el sustento, no sólo es la proyección de la propia personalidad señalada por Chesterton (2008, 48-9), sino también, en expresión de Antuñano (2004, 286), condición de quien “tiene realmente dominio de soberanía, señorío, sobre algo real y concreto que garantiza su autonomía, intimidad y, en último término, plenitud”.

Son, pues, dos concepciones claramente distintas de la libertad, si no en su finalidad, sí en su condición de otorgada, o bien de ejercida de manera inmediata por el sujeto. En el primer caso, deriva de una concesión por parte de quien detenta la titularidad del capital en un acto de autolimitación de su poder en relación con la acumulación de la riqueza y de su superioridad en las relaciones laborales; en el segundo, ni la propiedad ni el trabajo aplicado en ella son objeto de enajenación, de modo que el sujeto conserva el dominio de sí y de lo suyo, así como la plena capacidad de cooperar con plena libertad, una libertad *real* (Antuñano 2009, 70; Sada, 2005, 46), en el ámbito productivo.

Medios de producción y trabajo son, por lo tanto, los que permiten escapar de la dependencia y alcanzar una autarquía que, siendo en principio económica,

es a su vez, como se adelantó, el trasunto de la independencia moral y la antesala de una soberanía política de la que también se ha privado a los individuos (Romero-Wenz 2019, 159). Porque ese vínculo entre propiedad y trabajo es el que impide la alienación (en el sentido marxista de pérdida del sujeto del dominio de sus propias acciones), la enajenación del sujeto, que, por sí mismo y con sus propios medios, así como a través de la cooperación con sus iguales, es capaz de proveer el sustento propio (y ajeno), como es capaz de organizarse política-mente por sí y con sus iguales para alcanzar el bien propio (y común). En rigurosa aplicación del principio de subsidiariedad (por cierto, formulado para-digmáticamente en *Quadragesimo anno*, 79), el distributismo parte de la necesidad de no privar al individuo de todo aquello que puede realizar por sí mismo, ni a las comunidades y cuerpos intermedios de lo que estas pueden hacer por sus propios medios, sin que las entidades mayores, y en especial el Estado, absorban a las inferiores. En suma, toda una concepción antimoderna que hace de los individuos libres e iguales, unidos por un vínculo social natural (opuesto a cualquier individualismo), el fundamento de una teoría económica cuya matriz trasciende con mucho ese ámbito.

Con independencia de su eventual exceso de simplicidad, de su vocación agrarista y, por lo tanto, de las dificultades para proyectarse sin más sobre el complejo modelo social contemporáneo, la vigencia del pensamiento distributista radica en la reivindicación de este núcleo teórico: la reapropiación individual de los medios necesarios para la vida y, con ellos, de la soberanía política, con los cuales y desde los cuales se articula la cooperación económica y política sin enajenación alguna de esa titularidad.

Una reivindicación que acaso deba reformularse en el contexto actual, pero que también apela a la adaptación del mismo, acaso sofisticado en exceso y alejado de lo más llanamente humano, a la “vida normal” a la que apelaba Chesterton y que en definitiva no es otra cosa que una existencia frugal, igualitaria y con sentido de la trascendencia. Por lo demás, una pretensión análoga a la que persiguen movimientos actuales, en buena medida influidos por un *deu-dor* de los pensadores estudiados, Ernst F. Schumacher (en el conocido texto *Small is Beautiful*). Muy especialmente el decrecentismo, que coincide con el distributismo en aspectos esenciales son más que evidentes, y en general con crecientes tendencias críticas con el consumo y el estatismo que van más allá del tradicionalismo, cuya variedad y complejidad impide hacer aquí una *men-ción* exhaustiva. Como sea, y porque el mismo distributismo se postula como una concepción económica, política y antropológica *perenne*, no puede dejar de ser, en cuanto tiene de verdad, una fuente permanente para pensar y pensarnos en el presente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Antuñano Alea, S. 2004. “El distributismo inglés. Una alternativa de raíz tomista a los totalitarismos del siglo XX”. *Cuadernos del Pensamiento* 16: 277-300.
2009. “Actualidad de las ideas económicas de G.K.Chesterton en el marco de la *Caritas in Veritate*”. *Renacimiento* 63-64: 67-76.
- Belloc, Hilaire. 1945. *El estado servil*. Buenos Aires: La Espiga de Oro.
- Blanco-Traba Villar, Ignacio. 2020. “Una nota bibliográfica: el distributismo, alternativa social y económica al capitalismo y al socialismo”. *Iberian Journal of the History of Economic Thought* 7 (2): 172-182.
- Chesterton, Gilbert K. 2008. *Lo que está mal en el mundo*. Barcelona: Acantilado.
- Chesterton, Gilbert K. 2010. *Los límites de la cordura. El distributismo y la cuestión social*. Madrid: El Buey Mudo.
- Chesterton, Gilbert K. 2013. *Utopia of Usurers and Others Essays*. Milwaukee: Wiseblood Books.
- Fernández Riquelme, Sergio. 2012. “«Tres acres y una vaca». El distributismo o la radical opción moral de la economía contemporánea”. *Veritas* 26: 165-186.
- Fernández Riquelme, Sergio. 2022. “Chesterton distributista: más allá del liberalismo y del socialismo”. <https://chesterton.es/serferi/chesterton-distributista-mas-alla-del-liberalismo-y-del-socialismo/> (Consultado del 20 de noviembre de 2022).
- Langholm, Odd I. 1992. *Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition 1200-1350*, Leiden, New York, Köln: E.J. Brill.
- Lázaro Pulido, Manuel y Esteban Anchústegui Igartua. 2021. “La reducción secular de la laicidad religiosa”. *Cauriensa* 16: 421-454.
- León XIII. *Inmortale Dei*. Sobre la constitución cristiana del Estado. 1 de noviembre de 1885.
- Libertas praestantissimum*. Sobre la libertad y el liberalismo. 20 de junio de 1888.
- Rerum novarum*. Sobre la situación de los obreros. 5 de mayo de 1891.
- Graves de communi*. Sobre la Democracia Cristiana. 18 de enero de 1901.
- MacDougall, D.J. 1957. Cardinal Manning and the Social Problem, *CCHA, Report*, 24, 53-62. Consultado en <http://www.cchahistory.ca/journal/CCHA1957/McDougall.pdf>.
- Masera, Gustavo A. 2016. “La cruz y el arado. Economía y reforma social según la liga distributista de Celloc, Chesterton y McNabb”. *Verbo* 545-546: 493-511.
- McNabb, Vincent. *The Catholic Land Movement. Its Motives*. (s.f.) <https://distributistreview.com/archive/the-catholic-land-movement> (consultado el 20 de noviembre de 2022).
- Pío XI. *Quadragesimo anno*. Sobre la restauración del orden social. 15 de mayo de 1931.

- Romero-Wenz, Lukas. 2019. “Capitalismo como locura: la crítica al sistema capitalista de G.K. Chesterton”. *SCIO. Revista de Filosofía* 16: 145-181.
- Sada Castaño, Daniel. 2005. *Gilbert Keith Chesterton y el distributismo inglés en el primer tercio del siglo XX*, Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Schumacher, E F. 1973. *Small is Beautiful. Economics as If People Mattered*, London: Blond & Briggs.

Juan Carlos Utrera García
Facultad de Derecho
Universidad Nacional de Educación a Distancia
C/ Obispo Trejo, 2
28040 Madrid (España)
<https://orcid.org/0000-0001-9030-4734>