

LA CONCEPCIÓN MEDIEVAL DE LA PROPIEDAD. *DOMINIUM* Y SOBERANÍA COMO BASE DE LA SECULARIZACIÓN DEL MUNDO MODERNO

GINO CANALES

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

En esta contribución planteo una reconstrucción de las tensiones entre lo teológico y lo secular que recorren el concepto de propiedad durante el medioevo. Mi propuesta es que esta tensión se ve representada igualmente por tensiones entre el poder eclesiástico y el monárquico que llevan finalmente a los procesos de secularización que se encuentran a la base de la modernidad. En ese sentido, de esta tensión surgen luego también las bases para la concepción moderna y capitalista de la propiedad.

Palabras clave:

Propiedad, *dominium*, filosofía medieval, ley natural, feudalismo

Abstract:

In this paper, I establish a reconstruction of the tensions between the theological and secular foundations of the concept of property during the Middle Ages. What I propose is that this tension is represented as well by tensions between the power of the church and monarchical power, which leads, in turn, to the secularization processes that we can find as a basis for modernity. In that sense, from this tension also arises the basis for the modern capitalist conception of property.

Keywords:

Property, *dominium*, medieval philosophy, natural law, feudalism.

§1. INTRODUCCIÓN

Menciona Marx (2009) en su crítica de *La cuestión judía*, de Bruno Bauer, que son cuatro los ejes normativos sobre los cuales se apoya el capitalismo. Libertad, igualdad, propiedad y seguridad. Así, las relaciones sociales propias del capitalismo se caracterizan por estar compuestas de miembros libres e iguales en tanto ciudadanos, con la capacidad de ser propietarios y de que dicha propiedad sea respetada por el conjunto de la sociedad. Al mismo tiempo que la sociedad burguesa se erige sobre estas premisas normativas, las traiciona por cuanto destruye sus condiciones de posibilidad: los sujetos bajo el capitalismo no son libres por cuanto se ven coaccionados a participar de la explotación del mercado laboral, no son iguales por cuanto enfrentan desigualdades materiales resultado de la propiedad privada de medios de producción, no son propietarios por cuanto se les niega el acceso a la propiedad para que sigan dependiendo del salario y tampoco se ven seguros por cuanto la expropiación es moneda común del capital¹.

Las intuiciones de Marx, que le permiten llegar a esta caracterización de las relaciones sociales básicas del capitalismo, se apoyan en primera instancia en la interpretación de los *Principios de filosofía del derecho* de Hegel, la cual, a su vez, toma como evidencia el análisis de la Declaración de Derechos del Hombre y las constituciones de diferentes estados norteamericanos. Sin embargo, la pregunta que rápidamente debería acudir a nosotros es si esto es suficiente. ¿Cómo podemos estar seguros de que la presencia de estos derechos en los documentos mencionados es evidencia de la centralidad de estas relaciones sociales bajo el capitalismo?

Aún más. De acuerdo a Guillermo Rochabrun (2007), el argumento de Marx no consiste en que estos derechos supongan únicamente una suerte de armazón ideológico que dota de legitimidad a relaciones capitalistas

1 Esta idea, que ataña a las contradicciones propias del capitalismo, ha sido trabajada extensamente. Un ejemplo sería el texto de Marx ya mencionado, donde se plantea esto en su primera forma. Más recientemente, Nancy Fraser (2020) ha trabajado diferentes contradicciones del capitalismo, en su relación con las esferas política, reproductiva y ecológica. Clásico es ya, además, el texto de Harvey (2014) sobre las diferentes contradicciones del capitalismo. Más modestamente, otra de mis investigaciones actuales, todavía en proceso de publicación, aborda la contradicción concreta entre capitalismo y propiedad.

preexistentes y que son, al mismo tiempo, resultado de las mismas. Por el contrario, esta línea de interpretación sostiene que son estos derechos y el modo en que se plasman en relaciones sociales concretas la base sobre la cual las relaciones mercantiles del capitalismo pueden cobrar existencia y extenderse como dimensión central de las relaciones sociales de las sociedades modernas. Si seguimos este hilo, el reto no es únicamente demostrar que estos derechos ocupan un lugar central, sino también la imbricación histórica de los mismos con el surgimiento de las dinámicas del capital (y no, como podría ser tentación para ciertas corrientes de marxismo ortodoxo, que estas surgen como resultado de las condiciones de la base económica).

Este artículo es un primer esfuerzo en dirección a explorar el reto presentado. Esta exploración, no obstante, se plantea de manera todavía bastante limitada. El objetivo que me propongo es analizar el lugar del concepto de propiedad en el surgimiento de las relaciones capitalistas, para luego determinar cuál es la lógica que dicho concepto sigue bajo ya propiamente el capitalismo. Rastrear ese espacio del concepto de propiedad supone un contraste necesario, esto es, el esfuerzo de pensar la dimensión específicamente moderna bajo la cual se concibe la propiedad y cómo ello representa una ruptura con el pensamiento medieval. A la vez, implica también rastrear el conjunto de transformaciones a nivel de relaciones sociales que van de la mano con esta reconfiguración del concepto de propiedad². Este esfuerzo supone dejar entre paréntesis los otros derechos mencionados, de libertad, igualdad y seguridad, que tendrían que ser materia de trabajos similares. En este caso específico, además, supone centrarnos ante todo en el caso medieval, como una forma de fundamentar en trabajos posteriores cómo esto da pie al nacimiento de las relaciones capitalistas modernas.

En *La condición humana*, Hannah Arendt (1998) explica que una peculiaridad que el pensamiento de Locke introduce en la modernidad es la de pensar la fundamentación de la propiedad en el trabajo. Explica: "Locke

2 Con lo cual nos centraremos principalmente en el caso europeo. Ha de tenerse en cuenta la influencia durante el medioevo de los desarrollos que se dan en las regiones dominadas por el islam (Duby 2009), así como la influencia durante los inicios de la modernidad de las regiones colonizadas (Bhandar 2018), pero en buena medida pensaremos estos fenómenos como centralmente europeos por cuanto es ahí donde surge originariamente el capitalismo.

[no se encuentra] satisfecho con la explicación tradicional del origen de la propiedad a través de la adquisición, la conquista, o una división original del mundo común” (Arendt 1998, 110; la traducción es nuestra). Esta cita introduce ya dos elementos importantes a considerar. Por un lado, nos da una pista sobre las formas premodernas de concebir la fundamentación de la propiedad – conquista, adquisición, división original. Por otro lado, nos presenta un reto: ¿por qué es que Locke no se encuentra satisfecho con esta explicación? ¿Qué condiciones sociales cambian que llevan a esta necesidad de reconceptualizar el fundamento de la propiedad? Esta es la dirección que seguiremos en las siguientes páginas: reconstruir, aun si superficialmente, la forma medieval de concebir la propiedad³, e identificar aquellas transformaciones estructurales que apuntan a la necesidad de la formación de una concepción moderna de la propiedad.

De acuerdo a Richard Schlatter (1951), a grandes rasgos, la concepción medieval de la propiedad, en su fundamentación, se deriva de una tensión entre el pensamiento cristiano y la influencia de escuelas paganas en el pensamiento laico. Mientras los textos del canon cristiano tienen como principal tono la condena de la propiedad, la acumulación de riquezas y la desigualdad, las cuales, en conjunto, son vistas como pecados, la filosofía pagana –que incluye el pensamiento griego y romano– ofrecía una vía para naturalizar estos mismos fenómenos más allá de su dimensión moral o de pecado⁴. En ese sentido, entender la forma en que se concibe la propiedad durante el medioevo requiere entender esta tensión.

3 Ciertamente cuando Arendt (1998) apela a una “explicación tradicional” de la fundamentación de la propiedad, no se refiere únicamente a la concepción medieval de la misma. La fuente en la que se basa, de Richard Schlatter (1951), cubre la evolución del concepto de propiedad desde las épocas de los griegos. Ello resulta simplemente demasiado extenso para estas páginas, por más que alguna mención ocasional a Aristóteles resulte necesaria.

4 Habría que advertir, en todo caso, que esta tensión no supone un dualismo entre ambas corrientes; piénsese tan solo en san Agustín, quien, como filósofo cristiano, escribe igualmente bajo el horizonte de la filosofía de su época, griega y romana.

§2. LA CONCEPCIÓN CRISTIANA DE LA PROPIEDAD

Una primera base de la actitud cristiana hacia la propiedad se encuentra en las escrituras mismas, no tanto en textos o adagios concretos sobre ella, sino más bien en el estudio de la relación de Jesús con los ricos y en el énfasis de los evangelios y las cartas de Pablo en el carácter transitorio, efímero, de las cosas de este mundo (Schlatter 1951). Es sobre esta primera base que luego diferentes autores canónicos del cristianismo comenzarán a pensar el problema de la propiedad, como Agustín, quien, en la *Ciudad de Dios*, cita a Pablo en la primera carta a Timoteo:

Pues nada trajimos a este mundo, pero tampoco podemos llevarnos nada. Y si tenemos alimentos y vestido nos contentamos con ello. Pues los que desean hacerse ricos caen en la tentación, en la trampa, y en muchos deseos absurdos y perniciosos que hunden a los seres humanos en la muerte y la perdición. En efecto, la avaricia es la raíz de todos los males (...) (Agustín 2007, I 10, 82).

En esta cita, pueden observarse ya los elementos que luego pasarán a configurar la concepción cristiana de la propiedad. En primer lugar, su carácter temporal y secundario respecto a lo esencial del sujeto. Como exploraremos más adelante, la concepción moderna de la propiedad enfatiza una relación central entre la constitución de la subjetividad y el acto de apropiación, pero, en el caso de la teología cristiana, podemos observar que lo central del individuo, aquella alma inmortal que requiere de salvación, ha de evitar esta compenetración con lo material.

En segundo lugar, lo otro que se asocia a la propiedad es el deseo de acumulación. Es ahí donde el problema de la propiedad, antes que político o jurídico, parece plantearse como un problema principalmente moral. Como menciona Schlatter, “(...) es claro que Agustín consideraba la propiedad como una creación convencional del Estado y un fruto del pecado” (1951, 38). Este carácter pecaminoso de la propiedad se configura ya a partir de la cita previa: existe un cierto nivel de propiedad que es lícito mantener y que cubre lo que refiere a alimento y vestido, es decir, cubre necesidades básicas. Lo que excede la necesidad indica avaricia y, por lo mismo, resulta un pecado.

En lo anterior habría que advertir que se plantea otro problema central respecto a la propiedad en estos siglos: el si es parte de la ley natural o es, por el contrario, una creación humana. La posición de Agustín es que la propiedad es invención humana, por lo que no solo es fruto del pecado, sino que, además, y por lo mismo, la ley natural tiene prioridad frente a ella⁵. Explica él mismo en una carta:

Escrito está: *Todo el mundo de la riqueza es del hombre fiel; pero del infiel no es ni un óbolo.* Si consideramos esto prudentemente, ¿no convenceremos de que poseen lo ajeno a todos los que creen gozar de lo legítimamente adquirido y no saben utilizarlo? Lo que conforme a derecho se posee, ciertamente no es ajeno. Pero sólo se posee conforme a derecho lo que se posee justamente, y sólo se posee justamente lo que se posee bien. Por lo tanto, todo lo que se posee mal es ajeno, y posee mal quien usa mal (Agustín 2007, Carta 153, VI, 26).

En otras palabras, si la propiedad es invento humano, esta puede verse atada a las mismas restricciones que regulan la conducta humana. Bajo el horizonte cristiano, estas restricciones son las del pecado y el bien. Por lo mismo, aquel que actúa pecaminosamente, extiende este carácter de pecado a su propiedad, con lo cual pierde el derecho sobre sus bienes. De esta manera, se reafirma que la ley de Dios es superior a la del hombre y, por lo tanto, por motivos morales, es posible expropiar a aquel que no usa adecuadamente sus propiedades⁶.

5 En esto hay que tener en cuenta que la posición de Agustín no es la única. Si bien lo que Agustín sostiene puede invitar a pensar en una Iglesia que defiende la propiedad comunal y autores posteriores como Graciano refrendarán esto, también ocurre que: "Los canonistas tempranos se dedicaron a minimizar esta declaración. Rufino y Simón de Bisíamo dijeron que la ley natural no proscribe ni prescribe la propiedad privada, aunque indicaba que la propiedad común es buena. Hugo de Pisa declaró que la naturaleza aprueba la propiedad común, así como aprueba la libertad personal del hombre, pero que, como meras "*demonstraciones*", no preceptos, estas indicaciones naturales no son vinculantes. El verdadero sentido de lo dicho por Graciano, sostenía, es que solo bajo necesidad son todas las cosas naturalmente comunes. Esta feliz explicación fue repetida por Juan Teutónico en la influyente *Glossa ordinaria* sobre Graciano, y eventualmente se volvió la explicación tradicional" (Noonan 1957, 28-29; la traducción es nuestra).

En ese sentido, si bien la posición oficial de la iglesia no puede reducirse al rechazo de la propiedad privada en favor de la comunal, habría que advertir igualmente que aquellos que mantienen una posición más moderada igualmente conceden mayor carácter moral a lo comunal, así como la supeditación de la propiedad a la ley divina.

6 Esta concepción sobre los usos morales de la propiedad se extiende a lo largo del medioevo, pero sobrevive también en trabajos como el de Locke, quien sostiene que los límites

Esta concepción de la propiedad como fenómeno humano, cuya legitimidad se ve constreñida por su carácter moral, es vital para el desarrollo de la iglesia durante los siguientes siglos. Por un lado, se nos muestra un cierto nivel de desinterés en el origen mismo de la propiedad. En tanto invención humana y, por lo tanto, del pecado, la propiedad se justifica no por su origen, sino, igual que las personas, por su cualidad moral. Por ello, los orígenes de la propiedad pueden darse indistintamente por los mecanismos descritos por Arendt –adquisición, conquista–, mientras que lo central radica en que esta se utilice de manera justa⁷.

Lo anterior, por otro lado, nos lleva a las distintas prácticas que la iglesia aprovecharía para amasar propiedades. Por cuanto la moralidad del uso de la propiedad marca la legitimidad de la misma, entonces estaba justificada la confiscación de bienes de herejes (Schlatter 1951, 35), pero esto también sirve para extender el alcance de instituciones caritativas fundadas por la iglesia. La caridad se plantea como una forma de legitimar a aquellos que poseen más de lo que necesitan, al regresar parte de lo que poseen al resto de la sociedad a través de la iglesia (Comby 1985, 81-82). Esta es, finalmente, la misma lógica aplicada en la idea de la donación o el diezmo, mecanismos por los cuales la iglesia recibe dinero o propiedades directamente de sus feligreses o, en algunos casos, a través de la herencia, cuando mueren personas especialmente fieles o sin familia a la que legar sus posesiones⁸ (Brown 2012, 424).

de nuestra capacidad de apropiación yacen en nuestra capacidad paralela para utilizar dichos bienes que son nuestra propiedad. Dice: "Tanto como cualquiera pueda usar para su beneficio antes de que se arruine, tanto puede por su trabajo cualquiera reclamar propiedad; más allá de esto, es más de lo que le corresponde, y pertenece a otros" (Locke 2003, 113; la traducción es nuestra). El argumento de fondo es similar al de Agustín y la consecuencia es también la de justificar la expropiación, aun si, como podremos ver más adelante, el talante de esta expropiación es definitivamente diferente.

7 Menciona Schlatter que, siglos después de san Agustín, Graciano no se preocupa por incluir en sus *Decretorum* formas de adquisición de la propiedad (Schlatter 1951, 41-42). Una vez aceptada la premisa base de que lo natural o lo mandado por Dios es la propiedad común, entonces toda forma de privatización de la propiedad supone ya un alejarse de la gracia divina.

8 Algo que, de acuerdo a Brown, se establece como una suerte de sentido común a lo largo de la población cristiana durante el resto del medioevo: enfrentados a la muerte, por ejemplo, la poca herencia que uno carga consigo debería ser entregada bien a la iglesia o a los pobres (2012, 527).

La actitud de desconfianza hacia la propiedad de parte de la iglesia se extiende también hacia la búsqueda de riqueza. Tal vez el ejemplo más claro de esto se da en la prohibición cristiana de la usura durante el medioevo. De acuerdo a John T. Noonan (1957), ya desde el siglo VIII, durante el Imperio de Carlomagno, la legislación europea comienza a incorporar las enseñanzas de la epístola sobre la usura del papa León I. Esta epístola decreta “la prohibición categórica para clérigos de la usura y declara que los laicos que participan de ella son culpables de buscar *turpe lucrum* (ganancia vergonzosa)” (Noonan 1957, 15; la traducción es nuestra). Sobre esta base, el Sacro Imperio Romano-Germánico, en las *Hadrianas*, extiende la prohibición ya no solo a la población clerical, sino también al resto del pueblo. Esto se mantendrá de manera constante a lo largo de Europa, aun si de diferentes maneras, hasta mediados del siglo XVI.

Esta tendencia eclesiástica tiene una dimensión doble, tanto teológica como política. Así, si bien ciertamente esto representa un intento de la iglesia de mantenerse coherente con los principios de las escrituras y la tradición cristiana, esto es a un mismo tiempo útil a nivel político. Estos procesos de prohibición de la usura, de la expansión de instituciones caritativas, normalización del diezmo y amasamiento de herencias y demás propiedades permite a la iglesia erigirse como actor político y económico relevante en el escenario europeo, sobre todo tras el colapso del Imperio romano de occidente. Una pregunta válida entonces sería si a través de estos mecanismos la iglesia se alzó como gran propietaria, es decir, aquello que ella misma había denunciado. Esta crítica no es nueva, como explica Peter Brown:

San Agustín reaccionó con claro embarazo ante [la] insinuación [de que amasaba fortuna]. Se quejó de que obispos como él fueran tratados como cualquier latifundista. (...) Para contrarrestar esta acusación, Agustín se dedicó a explicar que él tan solo actuaba como administrador de la riqueza de la iglesia de Hipona (...), pero que él no poseía estas propiedades. (2012, 482; la traducción es nuestra).

La justificación inicial de los padres de la iglesia respecto a las riquezas acumuladas por sus congregaciones radica en esa distinción entre ser propietario (aquel que dispone libremente de bienes que son, por definición,

suyos) y ser administrador (aquel que dispone de bienes que son propiedad común bajo la legitimación de una posición de autoridad). Bajo este esquema, la riqueza de la iglesia no se ve afectada por las mismas críticas que esta realiza contra los grandes propietarios, por cuanto los miembros de ella, en concreto obispos y figuras de autoridad, no poseen, solo administran, con lo que no actúan por avaricia, sino con el celo del que ve por el bien común.

La doctrina eclesiástica frente a la propiedad no se mantiene ajena al transcurso de los siglos. Diferentes cambios se dan, con lo cual la posición frente a, por ejemplo, el carácter pecaminoso de la posesión, varía y, bajo la filosofía de san Tomás de Aquino, se relaja (Schlatter, 1951). Incluso cuando esto ocurre, no obstante, no es que la iglesia pase a defender la acumulación de propiedades; como menciona Noonan, “la defensa escolástica de la propiedad privada es condicional (...)” (1957, 29). Así, incluso cuando la posición eclesiástica vira hacia una cierta aceptación de la propiedad, hay ciertas tendencias que permanecen estables:

- a) Considerar la propiedad como fenómeno humano que puede o no ser pecaminoso, pero que sí representa una necesidad tras la caída de la gracia y, en ese sentido, como un fenómeno inferior al estado divino de tenencia común.
- b) Considerar la actividad de lucro como, si no directamente pecaminosa, sí sospechosa y necesitada de regulación.
- c) Justificar el rol de la iglesia misma como ente regulador de la legitimidad de la propiedad en tanto institución en comunión con la ley divina o la ley natural⁹, la cual se ve por encima de la ley humana. Ello permite incentivar prácticas como la expropiación a través de la excomunión o también la extensión de la caridad y el legado de herencias a la iglesia.
- d) Justificar la relación de la iglesia con sus bienes y recursos no en términos de propiedad, sino de administración. Esto permite a la iglesia

9 Hasta este punto, hemos usado ambos términos como intercambiables. De acuerdo a Noonan, este es el mismo problema de los canonistas tempranos y no es hasta san Tomás de Aquino que se establece con claridad una diferenciación entre la ley eterna o divina, la ley natural y la ley humana (Nooman 1957, 23-26). No obstante, las sutilezas de estas diferencias no son enteramente relevantes para este trabajo.

amasar riquezas sin caer bajo la caracterización de la propiedad como fenómeno potencialmente pecaminoso.

Estos cuatro puntos son, a su vez, puntos de tensión en relación con el pensamiento laico, así como también con las instituciones laicas de la sociedad europea. A la vez que estos debates teológicos y escolásticos acompañan a la iglesia en un momento de reestructuración de la vida social a lo largo de Europa debido a la caída de Roma y le permiten ubicarse en una posición privilegiada, también aparecen nuevos modos de organización social que reemplazan la estructura económica y política del Imperio. A esto habrá que prestar atención ahora para evidenciar las tensiones con la iglesia.

§3. CONCEPCIONES LAICAS DE LA PROPIEDAD Y EL DESARROLLO DEL FEUDALISMO

Como se mencionó, la caída de Roma supone un momento de quiebre en la historia europea. No por la desaparición del Imperio romano, pues este sigue existiendo bajo la forma del Imperio bizantino, pero sí en la medida en que la autoridad romana retrocede en Europa y retrocede hasta lo que hoy es Turquía y zonas aledañas. Ello supone un retroceso en la influencia romana sobre los sistemas políticos, económicos y jurídicos europeos. Menciona Georges Duby:

En sus límites meridionales la cristiandad latina está en contacto con áreas sensiblemente más desarrolladas; en las regiones dominadas por Bizancio, y más tarde por el Islam, se mantiene el sistema económico heredado de la antigua Roma: ciudades que explotan los campos colindantes, moneda de uso cotidiano, mercaderes, talleres en los que, para los ricos, se fabrican objetos espléndidos. Europa nunca estuvo separada de estas zonas de prosperidad por barreras infranqueables; sufrió constantemente su influencia y su fascinación. Por otra parte, en el espacio europeo se enfrentan de hecho dos tipos de incultura: una se identifica con el dominio germano-eslavo, con el dominio "bárbaro", como decían los romanos (...). La otra, por el contrario, es el dominio de la decrepitud; en ella acaban de degradarse las supervivencias de la civilización romana, los diversos elementos de una organización en otro tiempo compleja y floreciente: la moneda, las calzadas, la centuriación, el gran dominio rural, la ciudad (...) (2009, 6).

La extensa cita nos permite atisbar el meollo del asunto: si bien la influencia romana no desaparece, sí retrocede. Ante la falta de un centro político de poder, las previas colonias romanas entran en decadencia y el modelo germano-eslavo pasa a ser el predominante aun si eso, a un mismo tiempo, no supone la desaparición de esta influencia romana, que, por el contrario, se sigue manteniendo en el horizonte. Resulta importante entonces reconstruir brevemente la relación entre ambos modelos para luego realizar el contraste con las teorías teológicas presentadas.

La concepción jurídica de la propiedad en Roma se inspira principalmente en la teoría política de Aristóteles (Noonan 1957, 21-22). Él, como luego lo harán los teólogos medievales, distingue entre la ley positiva o humana y la ley natural¹⁰, lo mismo que luego, en Roma, se tomará como la distinción entre *ius gentium* e *ius naturale*. Dentro de ese esquema, la propiedad aparece como resultado de una “(...) capacidad adquisitiva [que] ha sido dada evidentemente por la naturaleza a todos los animales (...)” (Aristóteles 1988, 1256b) y que, como capacidad dada por la naturaleza, es entonces parte misma de la ley natural. Por ello, los límites de la propiedad radican tan solo en los límites de la naturaleza, “(...) para [la] cual parece que no existe límite alguno de riqueza y propiedad” (Aristóteles 1988, 1257a). En otras palabras, la propiedad, bajo el marco aristotélico de la ley natural, es parte de esta y, en ese sentido, no presenta restricciones, como sí ocurre en el caso de la teología cristiana¹¹.

Es sobre esta base aristotélica que se constituye la concepción romana de la propiedad, pero habría que advertir que, en la recepción romana de Aristóteles, nos enfrentamos a condiciones sociales diferentes y que, por lo mismo, dan resultados igualmente diferentes. En primera instancia, si bien

10 “Dentro de la justicia política hay una natural y otra legal: la natural tiene la misma validez en todas partes, y ello no porque parezca bien o no, mientras que es legal la que, en principio, no importa si es así o de otra manera; pero cuando la establecen, ya sí importa (...)” (Aristóteles 2005, 1134b).

11 Esto ocurre en la teología cristiana en la medida en que, bajo el esquema teológico, la ley humana se supedita a la ley natural, pero la ley natural funciona bajo el marco de la ley divina, cuyos límites son morales, es decir, dependen de la bondad de Dios. Por ello, como ya se mencionó, el límite de la propiedad es el límite moral: donde uno es expulsado de la comunidad religiosa, sus propiedades son devueltas a la iglesia como un retorno simbólico a la autoridad máxima, que es Dios.

en el texto de Aristóteles se habla de esta capacidad adquisitiva como una capacidad natural, de la que participan tanto seres humanos como animales, al menos dos grupos se encuentran claramente excluidos en la transición de la ley natural a la ley humana: mujeres y esclavos¹². Ciertamente esto es también una característica de la sociedad romana, pero existe en esto una diferencia crucial, la de cómo se tratan las esferas de lo público y lo privado en ambas sociedades.

El mundo griego que habita Aristóteles se articula en torno a un dualismo fuerte entre lo público, entendido como el espacio de igualdad entre ciudadanos que pueden buscar destacar a través de grandes actos u obras, y lo privado, entendido como más bien la esfera de la necesidad, donde la gente vive atada a los designios del trabajo y, por lo mismo, a los vaivenes del hogar (Arendt 1998). Por ello mismo, esclavos y mujeres, como personas atadas a la esfera doméstica y al trabajo, no pueden acceder a los mismos derechos que un ciudadano, quien se caracteriza por no tener que depender del hogar o el trabajo propio (pese a que sí puede ser dependiente del esclavo o de la mujer).

El mundo romano, “(...) a diferencia del griego, nunca sacrificó lo privado por lo público; por el contrario, entendió que estos dos reinos solo podían existir bajo la forma de la coexistencia” (Arendt 1998, 59; la traducción es nuestra). Con esto, Arendt se refiere a que, en el mundo romano, lo privado y lo público se presentan no como fenómenos estrictamente separados, sino más bien como diferentes dimensiones de los mismos ámbitos de experiencia. De esa manera, sostiene Arendt, lo que para el ciudadano ateniense podría haber sido el ágora como espacio público de discusión, puede serlo para el esclavo el hogar, donde puede destacar a través de su trabajo. De esta manera, una mayor estimación de la esfera privada podía llevar a casos excepcionales de movilidad social para esclavos que

12 Aristóteles entiende al esclavo como un instrumento de producción cuyo carácter de cosa se justifica por medio de la conquista (que, entonces, aparece como mecanismo válido de adquisición de propiedad). Respecto a la mujer, sostiene que “(...) en la relación entre macho y hombre, por naturaleza, uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece. Y del mismo modo ocurre necesariamente entre todos los hombres” (Aristóteles 1988, 1254b). La subordinación de la mujer hacia el hombre se presenta en la sociedad griega en la exclusión de esta de la vida pública y, entonces, de su capacidad para ser propietaria.

desempeñaran labores destacables¹³ o, incluso, de acceso a la acumulación de propiedad¹⁴.

Lo importante de esta diferencia radica en que, bajo el modelo griego, la teoría aristotélica de la propiedad la reserva a la esfera de lo privado, donde su mayor relevancia consiste en representar un criterio mínimo a cumplirse para acceder a la categoría de ciudadano (Arendt 1998, 64). Por el contrario, en el Imperio romano, la propiedad aparece como un problema político diferenciado, que involucra los puntos de encuentro entre lo público y lo privado. Esto resulta importante por cuanto supone un primer paso en la dirección de lo que plantea Arendt (1998) como uno de los elementos más característicos del medioevo: la concepción del Estado como propiedad del monarca.

Bajo el modelo aristotélico de propiedad, se puede pensar la *polis* griega como una unión de hombres libres y propietarios en situación de relativa igualdad (una a la cual no pueden acceder mujeres y esclavos, por lo que esta igualdad no se alza como principio universal, a diferencia de lo que ocurre en el capitalismo). Cada uno es propietario en la medida en que estos hombres libres, que no buscan dominarse entre sí en la esfera pública, en la esfera privada fungen como *pater familias*, es decir, como amos y señores de sus hogares (Arendt 1998, 27-28). Sin embargo, este dominio que mantienen sobre la familia no puede extenderse a la esfera pública debido al dualismo fuerte ya planteado entre lo privado y lo público, que, entonces, operan bajo diferentes lógicas.

En el mundo romano, en cambio, si, como hemos mencionado, la coexistencia entre lo privado y lo público permite a los esclavos, por ejemplo, ver la esfera privada en la que operan como un espacio análogo al de la esfera pública en la que los ciudadanos se prueban a sí mismos, entonces

13 Arendt explica que “(...) en los primeros siglos del Imperio Romano ciertas funciones públicas que habían sido siempre realizadas por esclavos adquirieron estima y relevancia, estos *servi publici* (...) recibieron permiso para vestir la toga y casarse con mujeres libres” (1998, 11).

14 Esta es la figura romana del *peculium*, que, si bien se diferencia jurídicamente de la propiedad de un hombre libre, igual permitía a ciertos esclavos acumular fortunas e incluso sus propios esclavos (Arendt 1998, 58).

es razonable pensar que la analogía puede plantearse de manera inversa: el ciudadano puede ver sus labores en la esfera pública bajo una lógica similar a la de la esfera privada. En ese sentido, el ciudadano puede pensarse en un rol similar al del *pater familias* en la esfera privada.

No sorprende entonces que, como explican Cordero y Aldunate, la jurisprudencia romana buscara especificar más los derechos de propiedad del *pater familias*:

El término *dominium* aparece en la jurisprudencia de fines de la República, junto con el de *obligatio* y otros términos técnicos. Se trata de una especificación del *mancipium*, y con la palabra *dominium* los romanos designaban el señorío sobre la *res*, con lo cual se manifiesta que la identidad de la relación dominical no está en el contenido, sino en el sujeto, es decir, en el comportamiento de éste como “señor” (*dominus*) de la *domus* [el hogar] y de todo el *patrimonium* personal (Cordero y Alduente 2008, 350).

No es casualidad que, tras la caída de Roma, en el medioevo, el concepto de *dominium* cobre centralidad en tanto justificación del derecho de bien del señor feudal o bien del monarca sobre el territorio. Ello supone una transformación que, en el apogeo del Imperio romano, no se da: la presencia de una estructura central de poder cuyo funcionamiento tiene fundamentos jurídicos diferentes¹⁵ mantiene esto a raya. Sin embargo, mientras este poder comienza a mostrar señales de debilitamiento en el último par de siglos de existencia del Imperio, “este modelo sirvió para que, en manos de los latifundistas privados, el dominio recobrase su connotación original como una potestad que excede con mucho el ámbito patrimonial y tiene una dimensión política. (...) El propietario territorial viene a convertirse en los hechos en *dominus*, esto es, autoridad política de sus territorios” (Cordero

15 Deudores, en buena medida, de la influencia griega que piensa todavía la independencia de la esfera pública como espacio político. De acuerdo a Arendt, esta coexistencia romana entre lo privado y lo público cede paso a una progresiva disolución de lo público en lo privado debido a la influencia cristiana. En esa disolución es que se cifra la transición del modelo político griego al modelo del *dominium* que entiende la autoridad del monarca como la del *pater familias*. Lo que Arendt no termina de captar es cómo las bases de esto se encuentran ya en el modelo de coexistencia entre lo público y lo privado, en especial al abrir las puertas a la posibilidad de interpretar lo público desde la lógica de lo privado, como ya se ilustró.

y Aldunate 2008, 360). Es lo mismo que, ya caída Roma, harán los futuros señores feudales.

Es en este punto que hay que pensar el encuentro entre los modelos romano y germano-eslavo de propiedad. Es este encuentro, de acuerdo a Marc Bloch, el que configura la vida jurídica europea durante los siguientes siglos: “¿Cómo debía dictar sentencia un juez en la Europa prefeudal de principios del siglo IX? Su primer deber era interrogar los textos: compilaciones romanas, si el proceso tenía que ser decidido por las leyes de Roma; costumbres de los pueblos germánicos, casi en su totalidad fijadas, poco a poco, por escrito (...)" (Bloch 2011, 130). En ese sentido, el debilitamiento del centro de poder romano abre el espacio para la convivencia de estos dos sistemas.

El modelo germano es, en todo caso, también influenciado por la presencia de Roma. Según Perry Anderson, los pueblos germánicos antes del contacto con el Imperio mantenían modelos comunales de propiedad de la tierra; es el inicio de las relaciones con Roma que abre tanto la posibilidad del comercio y la acumulación como igualmente el desarrollo de una cultura guerrera, que les permitió ingresar en la trata de esclavos (1974, 107-108). Esta misma cultura guerrera es la que se impone cuando el Imperio tambalea frente a las invasiones bárbaras:

Gobernantes fracos y lombardos simplemente confiscaron latifundios locales a gran escala, anexándolos al tesoro real o distribuyéndolos entre la nobleza. (...) En Italia, los reyes lombardos no realizaron ningún intento de conciliar con latifundistas romanos, quienes fueron aplastados y eliminados donde fuera que supusieran un obstáculo para la apropiación de tierra; algunos fueron reducidos a la condición de esclavos (Anderson 1974, 122; la traducción es nuestra).

Aquí se presenta una primera forma en la que se configura la propiedad medieval: la conquista se legitima como medio de adquisición de esta, la cual luego pasa a integrar parte de un *dominium*, es decir, de una unidad territorial sobre la cual el conquistador tiene control político bajo un modelo

de autoridad similar al del *pater familias*¹⁶. En ese sentido, los miembros del *dominium*, es decir, aquellos que trabajan la tierra o viven en el territorio son igualmente parte de la propiedad del *dominus*, igual que bajo el modelo familiar. No en el sentido más explícito del esclavo, que existe todavía bajo la figura del *mancipium*, que designa literalmente un objeto (Duby 2009, 42), sino por cuanto “una gran parte de los campesinos, si no la mayoría, eran ‘colonos’ que cultivaban tierras ajena. Considerados libres, de hecho eran prisioneros de una red de servicios que limitaban extraordinariamente su independencia” (Duby 2009, 45). Así como la mujer o los hijos, bajo el modelo de la unidad familiar romana, no eran estrictamente esclavos o carecían de libertad, esta se veía limitada bajo la autoridad del *pater familias* en cuanto *dominus*, es decir, dueño de la propiedad en la que estos viven y por lo cual le deben su obediencia. Esto es lo mismo que enfrentan los campesinos medievales, a gran escala en latifundios y villas.

Este concepto de la propiedad territorial como *dominium*, cuya legitimidad se da través de la conquista, y que configura al conquistador como *dominus*, se encuentra también en el término jurídico germánico del *alodium*, que designa el derecho hereditario sobre una tierra y es el mismo término que, para el siglo XII, pasará a ser *feodum* (Holt 1972, 6). De esa manera se institucionaliza la transmisión de patrimonio inicialmente adquirido a través de la figura de la conquista (o la cesión de territorios, en el caso de nobles bajo la autoridad de un rey¹⁷).

En lo último mencionado, sobre la cesión, se encierra también otra figura clave de la economía feudal: en tanto la conquista surge como principal medio de adquisición de propiedad (junto con el *alodium* como medio de transmisión de esta), esta se concentra principalmente en la figura del conquistador. En el caso inglés, por ejemplo, esto es tal cual lo que ocurre

16 En este punto, habría que notar que la combinación de la jurisprudencia romana con las instituciones germanas es siempre ambigua en la medida en que, como se mencionó en una cita previa, no existe propiamente una legislación germánica, sino, más bien, colecciones de costumbres que, en la repetición, se legitiman e institucionalizan. La diferencia es importante, por cuanto la costumbre implica repetición, a diferencia de la ley, que busca fundamentación.

17 Y, de esta misma manera, de acuerdo a Holt, se establecen para la formación de linajes, al menos en Inglaterra y Normandía, que se señala a partir de la adopción de apellidos, usualmente topónimos (1972, 7).

con la invasión normanda y la institución de la monarquía inglesa como tal (Holt 1972). Bajo este modelo, el conquistador, que toma el título de rey, es por lo mismo el propietario o, más bien, *dominus* del terreno conquistado, que pasa a ser el reino. La figura de la cesión tiene, por lo mismo, un carácter más frágil, por el cual la explotación de un territorio, sea por el señor feudal, o incluso por el vasallo, es temporal o, cuando menos, supeditada a la voluntad del rey¹⁸.

Así, la combinación de las tradiciones romana y germánica tienen como consecuencia la creación de las bases de la concepción feudal de la propiedad. Bajo este modelo, la propiedad tiene como fundamento una capacidad adquisitiva propia del ser humano por ley natural. Dicha capacidad, al menos desde la tradición germánica, no parece enfrentar restricciones morales, por lo cual medios de adquisición como la conquista son válidos. Una vez instituida la propiedad, esta adquiere el carácter de *dominium*, lo cual supone que el *dominus* ejerce un rol afín al del *pater familias*, quien es dueño no solo del territorio, sino que tiene autoridad sobre los que habitan el *dominium*, como un padre lo tiene sobre sus hijos, esposa y esclavos. Ello conlleva una fragilidad inherente de instituciones como la de la cesión de territorios, por la cual los señores feudales y vasallos cuentan con derechos sobre parte del *dominium* para trabajar. Exploraremos ahora cómo esto conlleva tensiones con el pensamiento cristiano.

§4. REFORMA PROTESTANTE Y LAICISMO A LA BASE DEL NACIMIENTO DEL CAPITALISMO

Menciona Jean Bodin, en el primero de sus *Seis libros de la república*, que “la familia (...) constituye la verdadera fuente y origen de toda república,

18 Aunque, en la práctica, esto resulta más variable. Bajo este esquema, por ejemplo, los derechos de herencia para los vasallos deberían ser inexistentes, por lo que la muerte de uno debería, en teoría, abrir el espacio para la reasignación de un feudo a otras manos. Sin embargo, “en un período de escasa población, si el señor no tenía a la vista entregar el respectivo feudo vacante por razones estratégicas a algún futuro vasallo en particular, buscaba radicar prontamente el feudo en un nuevo vínculo de homenaje para asegurar ‘su hombre’ (...). Con el tiempo este uso fue siendo considerado costumbre e incluso una suerte de derecho del hijo del vasallo muerto” (Cordero y Aldunate 2008, 364).

así como su principal elemento" (1997, 16). En esta afirmación, Bodin busca plantear una analogía cuyo origen hemos podido rastrear a lo largo del texto, la de que "el poder doméstico es comparable al poder soberano [y], así, el recto gobierno de la casa es el verdadero modelo del gobierno de la república" (1997, 16). La autoridad del monarca es la autoridad del *pater familias*, quien, como ya se ha explorado, administra su *dominium* como buenamente le plazca¹⁹.

Sobre esta última idea, la de poder administrar el *dominium* como buenamente se quiera, se erige el concepto de soberanía: "La soberanía no es limitada, ni en poder, ni en responsabilidad, ni en tiempo" (Bodin 1997, 49). Esta soberanía no se origina en alguna cualidad moral concreta, pues el principio básico de todo reino es el de la conquista, pero, sobre esa primera base, lo que se forman son conjuntos de familias, cada una de las cuales posee un *pater familias*, entre los cuales se erige uno como el *dominus* de todo el territorio ocupado por las familias, aquel que, como *primus inter pares*, adquiere preeminencia entre los demás, la cual le faculta para determinar leyes, "(...) sólo (...) obligado a dar cuenta a Dios..." (Bodin 1997, 49). En ese sentido, el poder investido sobre el soberano es poder absoluto e incondicionado, igual al poder de un propietario sobre su propiedad.

En las ideas de Bodin sobre el poder soberano se puede ver una cristalización de una tensión central de la época, que se da entre las diferentes monarquías europeas y la iglesia. Esta tensión ataña a la fundamentación y extensión del poder soberano. Será fácil notar la primera complicación. La tradición de la que parte Bodin es la de la teoría política secular que entiende la propiedad como parte de la ley natural y bajo el esquema de funcionamiento de la esfera privada, es decir, como *dominium*. Por el contrario, la tradición teológica que hemos reconstruido en páginas previas

19 No es casual entonces que Bodin insista en distanciarse de Aristóteles, de quien dice que ha "separado, sin razón, a mi juicio, la economía doméstica de la política" (1997, 16). Como también hemos mencionado ya, la diferencia entre el mundo griego y el medieval tiene que ver con la diferenciación entre lo público y lo privado. Aristóteles no puede realizar la analogía entre soberano y *pater familias* porque uno pertenece a la esfera pública y el otro, a la privada. De acuerdo a Arendt, es justamente esta disolución de lo público en lo privado lo que lleva en la modernidad, como ya anticipa Bodin, al nacimiento de la economía como disciplina propia, sin la necesidad de la distinción entre lo doméstico y lo político.

piensa la propiedad o bien como parte de la ley natural, en tanto esta se supedita a la ley divina, o ya directamente como parte de la ley positiva humana, cuyo fundamento es convencional y, por lo mismo, mutable, no tan perfecto como el fundamento de la ley divina.

Si bien técnicamente el fundamento es igualmente convencional en el caso secular, esto no supone un problema como sí lo es en el caso teológico. Esto se debe a lo ya explorado sobre la unión entre la tradición romana y la germánica. Mientras que la jurisprudencia romana es parte de la tradición racionalista que examina la fundamentación de las normas (por ello, por ejemplo, la influencia de Aristóteles), la tradición germánica es convencionalista, es decir, se erige como modo de institucionalización de costumbres cuyo fundamento es, de nuevo, convencional. En ese sentido, no habría nada extraño en una procedencia convencional de la propiedad.

Esta diferencia en fundamentación también refleja una diferencia central respecto a la legitimidad de la propiedad. Bajo el modelo secular, en tanto la fundamentación es convencional y eso, a su vez, no es un problema, no existen entonces propiamente restricciones morales sobre la tenencia. El *dominus* es básicamente *pater familias*, por lo que, con aquello que es suyo de manera privada, puede disponer como mejor le parezca. Bajo el modelo teológico, en cambio, la convencionalidad de la fundamentación de la propiedad supone una conexión con el distanciamiento del hombre de Dios y encierra una potencialidad pecaminosa que ha de ser regulada. Por ello, la iglesia, en tanto la institución humana más cercana a Dios, tiene el rol de supervisar la moralidad del uso de la propiedad, por lo que, como consecuencia, también tiene potestad en llamar a usos morales de ella (como los diezmos, la caridad o el heredar propiedades a la iglesia) o, cuando esto no ocurre, a confiscar bienes.

Así, por un lado, tenemos a un soberano que, como *pater familias*, tiene derecho irrestricto sobre su *dominium*. Por otro lado, tenemos una iglesia que defiende la primacía de la ley divina sobre la humana y la legitimidad de la confiscación de bienes o, cuando menos, el requerimiento del uso moral de la propiedad. Este conflicto podría ser meramente conceptual si

no fuera porque ambas instituciones, la de la monarquía y la iglesia, son de las más poderosas de la época.

De acuerdo a Duby, la iglesia no solo recibe ingresos ingentes debido a los instrumentos ya mencionados de caridad, diezmo y herencias, sino que, además, “(...) numerosos establecimientos religiosos habían recibido tierras de las que no sabían qué hacer (...) y una gran proporción del patrimonio de estos establecimientos pudo ser cedida a ‘amigos’, a miembros de las grandes familias a las cuales la Iglesia estaba ligada, o cuya protección deseaba asegurarse” (1999, 232). Así, la iglesia no es tan solo un actor religioso, sino que su riqueza y gran patrimonio le permite insertarse como actor político y económico relevante en Europa a través de redes de favores y control patrimonial.

Los textos de Bodin y los esfuerzos de la tradición secular por reafirmar la soberanía del monarca representan justamente una forma de ejercer de contrapeso frente al poder eclesiástico. Mientras Bodin sienta las bases para el absolutismo a lo largo del continente, en Inglaterra autores como John Wycliffe elaboran una teoría de la propiedad que se alejan del consenso teológico: “Wycliffe negó que la iglesia tuviera poder alguno en asuntos temporales y sostuvo que era tema del gobierno secular el privar a clérigos injustos de sus dotaciones” (Schlatter 1951, 70). Este desarrollo secular en la teoría de la propiedad da vuelta a la situación: no es solo que la iglesia no tiene derecho a intervenir en asuntos terrenales, es que, en tanto la soberanía es del rey, este incluso puede incautar propiedades al clérigo de considerarlo necesario²⁰. Ahí, un primer avance en dirección a la secularización de la categoría de expropiación.

Este avance en términos de secularización no se restringe a la expropiación, sino que se vuelve la misma base sobre la cual el desarrollo futuro de la teoría política podrá, tras el cisma de la iglesia, seguir separándose del pensamiento teológico. Este derecho absoluto del soberano sobre su

20 Hay que considerar que esta idea, controversial para el contexto histórico de Wycliffe y que podría haberle valido la censura o incluso la persecución en otras condiciones, tiene la ventaja de encontrar la protección del rey de Inglaterra. Es, pues, la época del papado de Aviñón, cuando el trono papal se encuentra en Francia, enemiga histórica de Inglaterra.

propiedad, de acuerdo a Schlatter, “(...) es el fundamento del capitalismo moderno (...)” (1951, 75). Es a lo que luego Max Weber se enfrenta cuando, perplejo, se pregunta:

¿Cómo se explica históricamente que el centro de máximo desarrollo capitalista en el mundo de aquella época, en la Florencia de los siglos XIV y XV, el mercado de dinero y de capital de los grandes poderes políticos fuese considerado sospechoso desde el punto de vista moral [o simplemente tolerable] mientras que en el reducido ambiente pequeñoburgués de la Pensilvania del siglo XVIII (donde la economía, por falta de dinero, apenas había superado la fase primitiva del cambio de productos, donde no existían huellas de grandes empresas industriales y donde los bancos poseían la más rudimentaria organización) la actividad “capitalista” constitúa el contenido de una conducta no sólo laudable desde el punto de vista ético, sino incluso obligatoria? (Weber 2012, 84)

Una primera parte de la respuesta se encuentra en estas páginas. La sospecha sobre la actividad lucrativa se relaciona con lo ya mencionado, por ejemplo, respecto a la prohibición de la usura. La acumulación por el hecho de la acumulación puede conducir al pecado, por lo que prima una actitud de recelo frente a esta. En tanto esto depende de un fundamento teológico que, además, legitima la intervención de la iglesia sobre usos indebidos de la propiedad, entonces la actividad lucrativa se desincentiva. Lo que la defensa del absolutismo europeo y las primeras críticas que luego se cristalizan en el protestantismo permiten es abrir la puerta para abandonar una dependencia en la fundamentación de la teoría política del contenido teológico. O, al menos, de adecuar el contenido teológico y, con ello, la autoridad de las iglesias a la autoridad del poder centralizado del monarca o, después, del Estado. Seguir esa pista, sin embargo, tendrá que ser tarea de trabajos futuros.

§5. CONCLUSIONES

A lo largo del trabajo ha podido evidenciarse la tensión entre las concepciones teológica y secular de la propiedad a lo largo del medioevo, así como su relación con, por un lado, el establecimiento de la iglesia en Europa como poder político y económico, así como, por otro lado, el nacimiento del feudalismo y las monarquías europeas medievales. De esta tensión, como

se ha podido observar, surgen reformulaciones a nivel de la teoría política que son la base futura para el absolutismo, pero que también permiten dejar en segundo plano la cualidad moral de la concepción teológica de la propiedad. Esto resulta importante por cuanto abre el horizonte para que el protestantismo posteriormente sea afín al desarrollo del capitalismo, como ya Weber (2012) ha estudiado. Falta, sin embargo, examinar cómo estos procesos de secularización redundan en una teoría política que, aunque apuesta por la monarquía, también abre la puerta para las transformaciones políticas de la modernidad y el nacimiento de la sociedad capitalista contemporánea.

Bibliografía

- Anderson, Perry, 1974. *Passages from Antiquity to Feudalism*. Bristol: NLB.
- Arendt, Hannah, 1998. *The Human Condition*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Aristóteles, 1988. *Política*. Traducción de Manuel García Valdés. Madrid: Gredos
- 2005. *Ética a Nicómaco*. Traducción de José Luis Calvo Martínez. Madrid: Alianza.
- Bhandar, Bren, 2018. *Colonial Lives of Property. Law, Land, and Racial Regimes of Ownership*. X: Duke University Press.
- Bloch, Marc, 2011. *La sociedad feudal*. Traducción de Eduardo Ripoli Perrelló. Madrid: Akal.
- Bodin, Jean, 1997. *Los seis libros de la república*. Traducción de Pedro Bravo Gala. Madrid: Tecnos.
- Brown, Peter, 2012. *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Comby, Jean, 1985. *Para leer la historia de la iglesia. 1. De los orígenes al siglo XV*. Navarra: Verbo Divino.
- Cordero, Eduardo y Eduardo Aldunate, 2008. Evolución histórica del concepto de propiedad. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 30, 345-385.
- Duby, Georges, 1999. *Economía rural y vida campesina en el Occidente medieval*. Buenos Aires: Altaya.
- 2009. *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea, 500-1200*. Madrid: Siglo XXI.

- Fraser, Nancy, 2020. *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda*. Traducción de Juan Mari Madariaga y Cristina Piña Aldao. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Harvey, David, 2014. *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Traducción de Juan Mari Madariaga. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Holt, James, 1972. Politics and Property in Early Medieval England. *Past & Present*, 57 (1), 3-52.
- Locke, John, 2003. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Marx, Karl, 2009. Sobre La cuestión judía. En: Bruno Bauer y Karl Marx, *La cuestión judía*. Barcelona: Anthropos/UAM, 127-163.
- Noonan, John T., 1957. *The Scholastic Analysis of Usury*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rochabrun, Guillermo, 2007. *Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú*. Lima: IEP.
- San Agustín, 2007. *La ciudad de Dios. Libros I-VII*. Traducción de Rosa Marina Sáez. Madrid: Gredos.
- s/f. Carta 153. Traducción de Lope Cilleruelo. *San Agustín. Augustinus Hippone-sis*. <https://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm>
- Schlatter, Richard, 1951. *Private Property. The History of an Idea*. Londres: George Allen & Unwin.
- Weber, Max, 2012. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Traducción de Luis Legaz Lacambra. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.