

ENSAYO

ACERCA DEL FUNDAMENTO DEL DERECHO DE PROPIEDAD*

Joaquín Barceló

El presente trabajo plantea el problema de la naturaleza de la propiedad de bienes en búsqueda de un fundamento filosófico para el derecho de propiedad. Comienza con un rápida mirada histórica a las ideas principales propuestas desde Platón hasta León XIII, examinando con algún mayor detenimiento la teoría de la apropiación de Locke. En su última parte, enfatiza la función de las facultades imaginativa y estimativa —más importantes desde esta perspectiva que la facultad racional— para la puesta en marcha de proyectos "cosmopoiéticos" y, utilizando un concepto elaborado por Jorge Estrella, determina a la propiedad de bienes como una configuración particular de un "espacio intencional" dependiente de algún proyecto cosmopoiético humano.

JOAQUÍN BARCELÓ. Profesor Extraordinario de Filosofía, Universidad de Chile. Profesor e investigador de la Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas de la Universidad de Chile. Autor de numerosas publicaciones. Entre sus trabajos más recientes publicados en *Estudios Públicos* cabe mencionar "Selección de escritos teórico-políticos del humanismo italiano" y "Selección de escritos filosófico-políticos de Dante, en los números 45 y 40, respectivamente.

*Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto Fondecyt N° 92-1.024.

Estudios Públicos, 52 (primavera 1993).

I

Nuestros términos "propio" y "propiedad" son ciertamente equívocos. Decimos que los números pares poseen la propiedad de ser exactamente divisibles por dos; que maltratar a las mujeres no es una conducta propia de los maridos en las sociedades civilizadas, y que bajo ciertas condiciones jurídicas los hombres pueden adquirir y enajenar propiedades. En el primer caso, "propiedad" significa un carácter inseparable de los números; en el segundo, una modalidad deseable, aunque no siempre realizada, de la conducta; en el tercero, un derecho que los hombres pueden ejercer o no en determinadas circunstancias, si es que no las cosas mismas sobre las cuales se ejerce tal derecho. Estas equivocidades se retrotraen hasta la lengua latina y, en algunos de sus aspectos, también hasta la griega. Por cierto, bajo ellas late lo que la escolástica llamó una analogía de la atribución. Propiedad designa siempre una cierta relación entre una cosa (tangible o intangible) y otra cosa o carácter de las cosas, sin perjuicio de que dicha relación sea o no sea esencial o aun permanente. Si se quisiera establecer cuál es el rasgo definitorio de esta especial relación, sería pertinente determinar cuál ha de considerarse el "analogado principal" en dicha analogía, lo que a todas luces daría lugar a una lata discusión. Sin embargo, preferimos no buscar aquí una definición abstracta de la propiedad; lo que nos interesa concretamente es el problema de la propiedad de bienes o la relación existente entre un hombre (o un grupo de hombres) y las cosas que éste pueda considerar como "propias" y a la vez enajenables en el marco de una sociedad.

Dicha restricción de nuestro tema no significa que se hayan eliminado del todo las ambigüedades en el uso que haremos del término "propiedad". Este continúa significando, al menos, dos cosas distintas: por una parte, la cosa poseída por un hombre o un grupo de hombres; por la otra, el derecho que ejercen los hombres sobre dichas cosas, es decir, lo que los antiguos juristas romanos llamaron el *dominium*. Los *Digesta* definieron el *dominium* como "el derecho de usar, gozar y abusar de su cosa en la medida en que lo admita la razón jurídica" (*dominium est jus utendi, fruendi, abutendi re sua quatenus juris ratio patitur*). El *dominium* es un poder; la palabra deriva de *dominus*, el señor que ejerce su autoridad en su casa (*domus*), y se vincula con el verbo *dominor*, dominar, y con el nombre abstracto *dominatio*, dominación.¹ El

¹ En cambio, la etimología que hace derivar *dominium* de *domare* no ha logrado sostenerse; según E. Benveniste (*Le vocabulaire des institutions indo-européennes* [París, 1969], vol. I, p. 307), *domus* (con *dominus*, *dominium*, etc.) y *domare* poseen raíces diferentes.

término *dominium* era antiguo en el derecho romano; en cambio, *proprietas* se empezó a usar como su equivalente sólo en la época imperial. En nuestra lengua se ha introducido también cierta equivocidad, aunque no tan marcada, en la palabra "dominio" (por ejemplo: ¿"los dominios de la corona", refiere a los derechos de la corona sobre ciertas tierras o a las tierras sobre las que se ejercen esos derechos?); pero entre los antiguos romanos las cosas poseídas se llamaron normalmente *res*, evitando así la ambigüedad.

La equivocidad de la propiedad como cosa o como derecho se explica fácilmente si se atiende al carácter de relación que caracteriza a este concepto. No existe cosa legítimamente poseída si no hay un derecho de propiedad sobre ella, ni tampoco derechos de propiedad si no hay cosas que puedan legítimamente poseerse. En consecuencia, la propiedad como cosa y la propiedad como derecho tienden a confundirse en el uso lingüístico. El pensamiento jurídico debió, sin embargo, y por razones obvias, distinguir claramente entre ambas nociones.² El problema, en su forma más elemental, podría formularse del siguiente modo: ¿qué cosas pueden ser poseídas, y por quién y bajo qué condiciones pueden serlo? O de otra manera: ¿quiénes poseen derechos de propiedad y cuál es la naturaleza de tales derechos? En esto, como en tantas otras cosas, ha sido la historia misma, con los permanentes cambios de las relaciones sociales y económicas que ella trae consigo, la que ha desafiado al pensamiento obligándolo a replantear continuamente tales cuestiones desde perspectivas siempre nuevas. En los dos últimos siglos, como consecuencia de la revolución industrial y de la revolución de la informática, las discusiones en torno a la propiedad del suelo laborable y de otros "medios de producción", así como acerca de la propiedad de la información, han llegado a abandonar los círculos eruditos y académicos para integrar el conjunto de temas que conmueven a la "opinión pública", con toda la manipulación ideológica que semejante proceso trae consigo.

² Así, por ejemplo, ya las *Institutiones* de Justiniano (II, 1) distinguen —si bien algo confusamente— diversos grupos de cosas que se comportan de manera diferente respecto de la propiedad: las hay comunes (el aire, el mar), públicas (los ríos y puertos, costas y playas), de la comunidad o *universitas* (teatros, estadios), de nadie (templos y bienes destinados al culto, muros y puertas de la ciudad, animales salvajes no capturados) y de los individuos.

II

Examinemos brevemente cómo se produjo este vuelco.³ Que un hombre sea "propietario" de aquello que necesita para vivir —es decir, que exhiba con aquellas cosas una relación, si no esencial, al menos relativamente duradera, en virtud de la cual las usa, las goza y eventualmente las consume—, parece no haber constituido nunca una dificultad para nadie. ¿Quién podría objetar, en efecto, que un hombre use y consuma el alimento que ingiere o el aire que respira, y que a través de este uso convierta el alimento y el aire utilizados en inservibles para satisfacer las necesidades de los demás? Fue sin duda esta reflexión elemental la que hizo decir a Aristóteles que la propiedad —o, más exactamente, la apropiación (*ktêsis*)— fue dada por la naturaleza a todos los animales para que pudieran subsistir.⁴ No es difícil extender esta noción para cubrir también los medios de satisfacer otras necesidades básicas: propiedad de la guarida en que me cobijo, de los vestidos con que me cubro, de los utensilios que empleo, etc. ¿Se extiende igualmente esta noción primaria a la "propia" mujer, a los "propios" hijos y a un suelo "propio"? En pasajes célebres de su *República*, Platón les negó este derecho a los guardianes (defensores y gobernantes) de su Estado ideal, con el fin de mantenerlos libres de intereses particulares y a salvo de la codicia y de la ambición. Pero Aristóteles era más realista y menos precipitado que su maestro, de modo que admitió que un hombre puede tener mujer e hijos "propios" y aun favoreció el régimen de "propiedad privada" (*idía ktêsis*), si bien con beneficios comunitarios. Por propiedad privada entendía el estagirita la "propiedad individual del suelo", y los argumentos que adujo en su defensa son esencialmente pragmáticos y

³ Una excelente síntesis acerca de la trayectoria histórica del pensamiento concerniente a la propiedad, altamente objetiva y en algunos aspectos más completa que la ofrecida aquí, puede hallarse en G. Izquierdo Fernández, "Algunas consideraciones en torno a la propiedad como derecho natural", *Cuadernos de Historia*, Universidad de Chile, 4, 1984, pp. 7-29. Para un enfoque distinto del problema, pero conducente a similares resultados, véase T. Pereira, "La vida privada, ¿una creación histórica?", *Revista Universitaria*, Universidad Católica de Chile, XXXVIII, 1992, pp. 24-28.

⁴ *Política*, 1,8, 1.256 b7 ss. En ibídem, I, 4, 1.254 a 16 se halla la definición: "un artículo de propiedad (*ktêma*) es un instrumento separable para la acción". Cfr. J. Barceló, "Propiedad y dinero en el pensamiento de Aristóteles", en: *Raíces humanistas de la ciencia económica* (Santiago de Chile, 1990), pp. 15-30, donde se sostiene que el estagirita derivó su concepto de la propiedad de bienes de la relación existente entre un hombre y lo que él consume.

dirigidos contra la república ideal platónica;⁵ pero no dio razones para fundamentar filosóficamente que un individuo pueda decir "esta porción de tierra me pertenece". Como es sobradamente sabido, tampoco abordó Aristóteles de manera satisfactoria el problema de la esclavitud, es decir, del derecho por el cual un hombre podía llegar a ser propietario de la vida y la libertad de otro hombre. Cuando, a partir del año 300 a. C., los estoicos defendieron la tesis de la igualdad de todos los seres humanos fundada en su racionalidad e impusieron la noción de derecho natural, quedó en evidencia que la Antigüedad no estaba madura aún para resolver el problema de la esclavitud, de modo tal que las exigencias de la vida económica prevalecieron —¿y cómo habría podido ser de otra manera?— por sobre los postulados de la filosofía. Se llegó así a una solución de compromiso: aun cuando el derecho natural y el derecho de gentes tendían a confundirse en el nivel teórico, se admitió que la esclavitud era contraria al primero pero conforme al segundo.⁶ Como puede apreciarse, el pensamiento antiguo dejaba problemas sin resolver en torno a la noción de propiedad; se logró, sin embargo, un consenso en el reconocimiento de que la propiedad privada es una institución no derivada del derecho natural y que tiene un origen convencional sancionado por la ley positiva.⁷

⁵ *Política*, II, 5 *passim*. No hay que olvidar, sin embargo, que muchas de estas opiniones más moderadas de Aristóteles tienen sus antecedentes en los *Nómoi* de Platón. Es conveniente, cada vez que un autor habla de propiedad privada, aclarar qué entiende por este concepto; porque si es verdad que en latín —madre de nuestra lengua— el sentido originario de *proprius* era el de lo opuesto a *communis*, la expresión "propiedad privada" sería un pleonismo, así como "propiedad comunitaria" un *contradicho in adjecto*. También el término "privado" es equívoco y posee tanto el sentido de privación como el de privacidad; en latín, esta segunda acepción parece ser más antigua y originaria. La "privacía" de lo propio "priva" a los demás de la posibilidad de su uso y goce.

⁶ G. H. Sabine, *Historia de la teoría política* (México, 1969), p. 133. La prevalencia de las condiciones económicas sobre las conquistas del pensamiento es enfatizada también por L. von Mises al sostener la tesis de que la verdadera causa de la desaparición de la esclavitud fue su baja rentabilidad en la competencia con el trabajo libre (*La acción humana* [Madrid, 1980], pp. 917 y ss.)

⁷ Cicerón (*De off.* I, 7) sostiene que no existen bienes privados por naturaleza (*sunt autem privata nulla natura*) sino sólo por antigua ocupación, por conquista, o en virtud de una ley, contrato, estipulación o sorteo. Para Séneca, las cosas de la naturaleza eran gozadas originalmente en común; pero la avaricia, "deseando separar una parte y convertida en suya, todo lo hizo ajeno y se redujo de lo inmenso a la estrechez. La avaricia introdujo la pobreza y al desear mucho lo perdió todo" (*Epist.* XC, 38).

III

Es verdad aquello de que el buho de Minerva emprende el vuelo sólo al atardecer. El problema de la propiedad de bienes llegó a plantearse en toda su amplitud únicamente después de que la sociedad europea hubo completado el tránsito desde el régimen feudal hasta el sistema mercantilista moderno. El feudalismo consistió esencialmente en la confusión de la propiedad territorial (*dominium*) con el poder político y militar (*imperium*), de manera tal que el ejercicio del derecho de propiedad se vinculaba, al menos en teoría, con el bien común en cuanto finalidad última perseguida por la vida política. La complejidad que llegó a alcanzar el sistema de vasallaje, con sus feudatarios y subfeudatarios en gran diversidad de relaciones recíprocas, no afectó en lo esencial el principio de la unidad de *dominium e imperium*, porque el señor conservaba siempre el "dominio eminente" sobre los territorios enfeudados, de modo que tenía en principio el derecho de heredar a sus vasallos y ejercía efectivamente los derechos de tutela sobre los herederos de éstos durante su minoría de edad y de concertar sus alianzas matrimoniales. Pero ya en el siglo XII el resurgimiento de la industria manufacturera y del comercio comenzó a dar lugar al desarrollo de ciudades libres no sometidas a los vínculos feudales, que poseían gobiernos autónomos y estaban pobladas por artesanos, comerciantes, banqueros, abogados, diplomáticos y estadistas. Paralelamente, se alcanzó un reconocimiento creciente de la personalidad individual con sus rasgos propios distintivos. Esta evolución trajo consigo un nuevo concepto de la propiedad. La nueva clase mercantil acumuló riquezas y abrazó el lujo de una manera completamente desconocida para la paupérrima sociedad feudal, y la tenencia de la tierra dejó de estar vinculada con la autoridad política para transformarse en propiedad individual de los miembros de la naciente burguesía. El modo de adquirir propiedad territorial ya no fue el "homenaje" del feudalismo, sino la institución moderna del contrato.⁸

La evolución mencionada culminó en la Inglaterra del siglo XVII y ello constituyó un impulso para que el pensamiento político, jurídico y filosófico replantea el problema de la propiedad de bienes. En líneas generales, la propiedad fue vista como un derecho sobre las cosas que puede ser arbitrariamente ejercido también por individuos y que es, a su vez, objeto del comercio; su esencia consistía en la exclusión del derecho de otros al uso y goce de las cosas poseídas. El carácter arbitrario del ejercicio del derecho de propiedad se

⁸ Acerca de esta evolución, véase la primera parte de H. Rittstieg, *Eigentum als Verfassungsproblem* (Darmstadt. 1975).

revela en el hecho de que los bienes no sólo podían ser donados, comprados, vendidos, arrendados, hipotecados, etc. por vía contractual, sino que aun podían ser destruidos por su propietario en conformidad con la tradición romana del *jus abutendi re sua*. Al inventario de los artículos de propiedad transables en el mercado (tierras, edificios, utensilios de diversa índole) se añadieron otros nuevos, como el trabajo, los conocimientos y las habilidades humanas. Al Estado se le asignó la función primordial de garantizar y defender la propiedad de las personas; en la Inglaterra *whig*, fue el Parlamento la institución que se transformó en representante y defensora de la propiedad, aunque talvez ello no obedeció tanto a razones teóricas como a la condición de sus miembros, quienes debían acreditar cierta renta para poder incorporarse a él.

El cambio de actitud respecto del problema de la propiedad de bienes que tuvo lugar en el siglo XVII no fue motivado únicamente por las nuevas condiciones económicas en que se desenvolvió la vida social; obedeció también a razones espirituales profundas. Para el pensamiento medieval, el hombre es a la vez alma y cuerpo, espíritu y materia, de modo que el ser humano, la tierra y las cosas, de alguna manera, se copertenecen. A partir del siglo XVII, sin embargo, se insinúan en la reflexión tendencias idealistas que ya comienzan a despuntar en Descartes y su filosofía fundada en el *cogito*. Con ello, el hombre empieza a ser considerado como puro espíritu, para quien la materialidad es una dimensión derivada y de segundo orden, cuya existencia debe ser "demostrada", de tal suerte que la relación del ser humano con el suelo y las cosas se torna problemática. Los objetos del mundo material se han hecho extraños al hombre, y entonces resulta comprensible que la relación de propiedad sobre los bienes necesite ser reconsiderada.

En este proceso adquirió importancia central el planteamiento de Locke, quien, para justificar la revolución inglesa de 1688, expuso una importante teoría acerca del origen, la naturaleza y los fines de la sociedad civil, cuya celebridad se debe a que en ella se fundamentó por primera vez la necesidad de la separación de los poderes del Estado; al hacerlo, Locke abordó desde una perspectiva filosófico-política el problema de la propiedad de bienes, al que atribuyó un papel decisivo para la génesis de la institución estatal. Examinaremos su pensamiento acerca de este punto con alguna mayor detención, porque, a nuestro entender, arroja mucha luz sobre el tema que nos ocupa.

A diferencia de Hobbes, para quien la condición presocial de la humanidad es una permanente guerra de todos contra todos, Locke vio el estado de naturaleza como "un estado de paz, de buena voluntad, de ayuda mutua y de preservación".⁹ Si ello es así, ¿por qué entonces los hombres se ven impulsa-

⁹ John Locke, *Civ. Gov.*, 19.

dos a abandonar esta condición idílica y someterse a la autoridad del Estado, sacrificando de este modo su libertad natural? Locke vio el origen del Estado en la necesidad de legitimar, mediante leyes positivas, la propiedad individual. Dicha legitimación se hace necesaria por cuanto a) contrariamente a lo que pensaba Hobbes (para quien, antes de la aparición del soberano y sus leyes, no existen las categorías de "tuyo" y "mío"), los hombres poseen propiedad individual ya en el estado de naturaleza; b) la apropiación de bienes en el estado de naturaleza está regida por la ley natural, y c) la invención del dinero anula los efectos de la vigencia de la ley natural en lo concerniente a la apropiación, imponiendo de este modo la necesidad de una ley civil si es que los hombres, ya en posesión de dinero, no han de carecer de un derecho que les asegure la legitimidad de la posesión de sus bienes.

Veamos cómo se estructura esta línea de pensamiento. Según Locke, Dios dio la tierra y sus frutos a la humanidad entera para que pudiera satisfacer sus necesidades de subsistencia. Esto no debe interpretarse, empero, en el sentido de un comunismo originario, porque tal noción se revelaría contradictoria. En efecto, el hombre es por naturaleza un ser indigente, quien, para poder sobrevivir, debe satisfacer innumerables necesidades individuales (alimentación, abrigo, defensa, etc.); para satisfacerlas, posee el derecho de apropiarse de ciertos objetos (por ejemplo, ingerir alimentos) y, con ello, excluye automáticamente a otros del ejercicio del mismo derecho (nadie más puede consumir el mismo alimento consumido por mí); de esta manera, las condiciones elementales de la sobrevivencia, aseguradas por el derecho natural, generan un derecho de propiedad individual entendido como la exclusión de otros del uso y goce de una cosa: "los frutos o la caza que alimentan al indio salvaje, quien no conoce cercados y es todavía un poseedor comunitario, han de ser suyos, y tan suyos, es decir, tan partes de él, que otro ya no puede tener derecho alguno sobre ellos en la medida en que sean de utilidad para la conservación de su vida".¹⁰ Así, pues, la igualdad atribuida por Locke a los hombres en estado de naturaleza no puede consistir en una igualdad de posesiones —que sería ficticia e irrealizable—, sino tan sólo en una igualdad de derecho a la posesión de bienes, que se añade a la igualdad de libertad. Ser dueño en común de la tierra y de sus frutos no significa, entonces, que todos los hombres puedan apropiarse *de facto* de las mismas cosas, sino que todos tienen por igual la "posibilidad" de apropiarse de algunas cosas que no estén en poder de otros.¹¹

¹⁰ *Ibíd.*, 26.

¹¹ Esta comprobación elemental levanta, a nuestro juicio, algunas de las ambigüedades que C. B. Macpherson denuncia en Locke (cfr. *The Political Theory of Possessive Individualism* [Oxford, 1962]), inspiradas en la idea que éste procuraría

Para Locke, el fundamento de la apropiación de bienes es el trabajo; éste constituye su legitimación según la ley natural.¹² La apropiación se funda en el trabajo, y éste en la exigencia de satisfacer las necesidades humanas. El efecto inmediato de la apropiación es que el individuo adquiere sobre el objeto apropiado el derecho de usarlo en su propio beneficio, y con ello deja de existir el derecho de cualquier otro hombre de usar el mismo objeto. Sin embargo, puesto que todos los seres humanos tienen más o menos las mismas necesidades pero es imposible que las satisfagan con los mismos bienes, la ley natural, junto con garantizar la apropiación, la limita a la vez. La búsqueda y determinación de limitaciones parecen ser un rasgo constitutivo del espíritu que guía el pensamiento de Locke, y luego se verá la importancia que adquieren en su reflexión económico-política.

¿Cuáles son dichas limitaciones a la apropiación? La ley natural permite a todo hombre apropiarse de cuantas cosas estén aún a disposición de todos (es decir, en estado natural, no en posesión de otros individuos), siempre que

justificar sin la debida consistencia las desigualdades en la propiedad de bienes, que tendrían su origen, según Macpherson, en la invención y el consiguiente uso de dinero. La verdad es que, aun en la etapa "pre-monetaria" del estado de naturaleza, la desigualdad de posesiones ya estaba plenamente vigente de acuerdo con el espíritu de la reconstrucción que hace Locke de la evolución económico-política de la humanidad. En efecto, es cierto que antes de la invención del dinero la ley natural misma impone una limitación a la apropiación, prohibiendo que un hombre se apropie de *más* bienes de los que puede usar antes de que se deteriore; es cierto igualmente que la introducción del dinero deja sin efecto dicha limitación; con todo, aun en la etapa "pre-monetaria", la ley natural no podía impedir que un hombre se apropiara de *menos* bienes que los necesarios para su mera subsistencia, ya fuera por incapacidad, por inhabilidad o simplemente por "mala fortuna", como lo demuestra sobradamente la experiencia de cazadores y pescadores. La desigualdad de posesiones no es, entonces, una consecuencia de la introducción del dinero, sino una condición inherente a la apropiación misma de bienes. Macpherson parece no haber percibido que la verdadera consecuencia de la invención y el uso del dinero no es la desigualdad económica, sino más bien, como veremos más adelante, una suerte de abrogación de la ley natural en lo concerniente a la apropiación, con la consiguiente necesidad de un nuevo principio de legitimación y de limitación de las apropiaciones.

¹² Nos excusamos de entrar en mayores detalles en lo concerniente a esta relación y nos permitimos remitir a nuestro artículo: "La noción de trabajo en Locke (y otros)". *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, XXXIX-XL, 1992, pp. 25-38. Sería necesario, sin embargo, agregar la siguiente consideración: no es suficiente pensar el trabajo como un expediente para satisfacer necesidades humanas, porque el hombre dedica la totalidad de su tiempo a satisfacer sus necesidades; aun cuando duerme satisface una necesidad, de tal modo que, desde esta perspectiva, jamás estaría ocioso (Cfr. G. Wagner, "En búsqueda del ocio: Mirando por el lente de la economía", *Revista Universitaria*, Universidad Católica de Chile, XXXIX, 1993, pp. 40-44).

a) haya de esas cosas una cantidad suficiente y de calidad no inferior a disposición de los demás, y b) el individuo que las apropia pueda "usarlas" en provecho propio o de los suyos antes de que se deterioren. Cualquier apropiación que no respete estas limitaciones naturales constituye una violación del derecho que asiste a los otros hombres de apropiar las mismas cosas, de modo que no es consistente con la ley natural. Análogamente, todo hombre podrá apropiarse de cualquier extensión de tierra que no esté en posesión de otro si a) hay extensión suficiente y de calidad no inferior a disposición de los demás, y si b) ella puede ser cultivada por el individuo de modo tal que su producción sea susceptible de ser usada en provecho propio o de los suyos antes de que se deteriore. Se entiende que el "uso" de los productos no se restringe sólo a su consumo; otros modos de usarlos son, por ejemplo, la donación o el trueque en los conglomerados humanos "pre-monetarios".

Con ello, el derecho de propiedad queda fundado en la ley natural y, de paso, la desigualdad de las posesiones, puesto que la apropiación será diferente en cada caso, dependiendo de las capacidades de cada individuo y de las circunstancias que lo rodean. La propiedad no es, por tanto, como lo era para Hobbes, una concesión del soberano. Sin embargo, observa Locke, las cosas más útiles para la vida del hombre (por ejemplo, los alimentos) suelen ser perecibles y de corta duración, mientras que las necesidades humanas son permanentes. Para asegurar la satisfacción futura de necesidades fue inventado el dinero, esto es, "alguna cosa perdurable que los hombres pueden conservar sin que se corrompa y que, por consentimiento mutuo, aceptan a cambio de las cosas verdaderamente útiles pero perecibles que sirven de sostén a la vida".¹³ La invención del dinero y su introducción en las transacciones constituyeron una adecuación al creciente desarrollo de la industria humana y de los trueques cada vez más complejos en grupos de población más densos y numerosos; pero dejan a la vez sin efecto práctico las limitaciones naturales de la apropiación de la tierra y de sus productos. En efecto, la restricción relativa a la capacidad de hacer uso de los productos antes de que se corrompan se torna superflua, porque ahora un hombre podrá apropiarse de un número ilimitado de bienes y usarlos oportunamente a través del expediente de venderlos antes de que se deterioren. Del mismo modo, podrá cultivar extensiones de tierra que exceden su capacidad individual de trabajo porque le es posible comprar trabajo ajeno —que pasa, en consecuencia, a ser suyo— y vender el excedente de producción que de ello pudiere resultar. En cuanto a la limitación de dejar suficiente tierra o frutos a disposición de los demás, ella quedaba igualmente

¹³ John Locke, *Civ. Gov.*, 47.

satisfecha en la medida en que la esencia del comercio supone poner a disposición de otros —previo pago de su valor— los excedentes acumulados en una empresa productiva.

Al quedar de esta manera levantadas o abrogadas las limitaciones que la ley natural impone a la apropiación de la tierra y de sus productos, la ley natural misma perdía su carácter de fundamento legitimador y regulador de la apropiación y del derecho de propiedad emanado de ésta. Ello creaba una situación aparentemente contradictoria. La ley natural es, para Locke, la ley de la razón; ella funda el derecho de propiedad en las necesidades humanas, en el trabajo destinado a satisfacerlas, en la apropiación consiguiente y sus limitaciones naturales. Pero la invención del dinero es también evidentemente un resultado de la actividad racional que, sin embargo, hace caso omiso de las limitaciones impuestas por la ley natural a la apropiación y, por añadidura, ya no hace depender a esta última directamente del trabajo sino de la capacidad adquisitiva de los individuos medida por su posesión de dinero. ¿Tenemos, pues, a la razón contrariándose a sí misma? Esta conclusión no podía satisfacer en manera alguna al espíritu racionalista de Locke. Por consiguiente, él se vio impelido a reconocer que la introducción del dinero requería de la explicitación de un nuevo principio racional que, sin exhibir contradicciones con la ley natural vigente en el estado de naturaleza, proveyera de otra y más amplia legitimación del derecho de propiedad, imponiendo a la vez limitaciones a la nueva modalidad de apropiación. Locke halló este nuevo principio en el pacto social que instituye Estados, forma gobiernos y hace posible la dictación de leyes que legitimen y regulen la propiedad individual, de tal manera que se pudiese establecer claramente en qué medida puede un hombre "poseer legítimamente y sin injuria, recibiendo oro y plata, más de lo que él mismo puede usar".¹⁴ El principio que deriva la apropiación de la autoridad de la ley —y por el cual Locke se acerca ahora a la concepción hobbesiana— subviene a las insuficiencias de la formulación de la ley natural tal como ésta se hacía manifiesta en el primitivo estado de naturaleza. Pero no es únicamente un principio de legitimación de posesiones desiguales —que también lo era la ley

¹⁴ John Locke, *op. cit.*, 50. Macpherson no da muestras de haber percibido la relación necesaria que Locke establece entre la invención del dinero y el contrato social, relación que constituye un vínculo tan fuerte que el dinero y el contrato son impensables por separado. Los teólogos medievales sostuvieron que Adán, después de haber sido creado por Dios, no alcanzó a permanecer más de seis horas en el jardín del Edén antes de tener que ser expulsado de allí por su trasgresión. Del mismo modo, podríamos decir, el espacio de tiempo transcurrido entre la invención del dinero y la organización de la sociedad civil debe haber sido brevísimo en la opinión de Locke.

natural en su formulación originaria—, sino que lo es parejamente de su limitación. La limitación, para las nuevas condiciones propias de la sociedad civil, podría enunciarse aproximadamente en estos términos: ningún hombre podrá apropiar más bienes que los que adquiera en conformidad con las leyes del Estado en que efectúe la apropiación. La idea de que la teoría económico-política de Locke constituye una justificación filosófica para la apropiación ilimitada no pasa de ser, por decir lo menos, una exageración.

Función primordial del Estado será para Locke, entonces, defender la propiedad de los individuos y garantizar a éstos la seguridad en el uso y goce de sus posesiones. Como es sabido, fue para hacer posible un desempeño incuestionable de esta función que Locke concibió su doctrina de la separación de los poderes del Estado, que es también una limitación del poder político. Sin embargo, no hay que olvidar en este punto que, para este pensador, el concepto de propiedad no comprende tan sólo la posesión de bienes sino que incluye también la relación de un individuo con su propia persona (esto es, su cuerpo, su vida y su libertad) y con su propio trabajo.¹⁵ Esta riqueza semántica de la noción lockeana de propiedad se perdió en la tradición posterior, y ya Hume pudo concebir los objetos de propiedad como un conjunto de bienes exteriores alienables que pueden ser transferidos sin experimentar la menor pérdida o alteración. La escasez de estos bienes los expone a la violencia de los demás, lo que hace necesario constituir una sociedad en que, por convención, cada hombre pueda permanecer en posesión de lo suyo, realizándose de este modo la justicia.¹⁶ Así, pues, la finalidad propia de la sociedad política es la administración de la justicia, y con su ironía característica Hume extrae de ello la siguiente consecuencia: "Debemos, por tanto, considerar todo el vasto aparato de nuestro gobierno como carente de otro objetivo o propósito que no sea la distribución de la justicia o, en otras palabras, la mantención de los doce jueces. Reyes y parlamentos, ejércitos y armadas, oficiales de la corte y del erario, embajadores, ministros y consejeros privados, todos están subordinados en su fin a esta parte de la administración. Aun el clero, en la medida en que su deber lo induce a inculcar la moralidad, puede ser concebido, en lo que concierne a este mundo, como no teniendo otro objetivo útil para su institución".¹⁷

¹⁵ John Locke, *op. cit.*, pp. 27, 87 y 123.

¹⁶ David Hume, *Treatise of Human Nature*, III, II, 2.

¹⁷ David Hume, *Essays Moral, Political and Literary*, 1, 5.

IV

El siguiente paso importante en el tratamiento del problema de la propiedad de bienes fue dado en el siglo XIX. Tenemos aquí un típico caso de aplicación de la "ley del péndulo": después del énfasis que se puso en el siglo XVII en la propiedad individual, la reflexión se centró ahora en la función social de la propiedad de bienes. Nuevamente, las preguntas giraron en particular en torno a la propiedad privada de la tierra y fueron generalizadas por el marxismo para cubrir a todos los medios de producción en una sociedad industrial. Por cierto, las nuevas reflexiones no carecieron de antecedentes en el pensamiento del pasado. Ya en su *Utopía* del año 1516, Moro había defendido un comunismo anticipador de muchos ideales posteriores; más tarde, los precursores intelectuales de la Revolución Francesa, tales como el casi mítico Morelly,¹⁸ el abate Mably, Rousseau y Diderot, así como también los ideólogos revolucionarios, el abate Sieyes, Robespierre, Babeuf y Philippe Buonarroti, plantearon diversas cuestiones en torno a la propiedad territorial: la pregunta si acaso ella es o no de derecho natural, el derecho de todos los hombres a una participación igualitaria en la propiedad, los límites de la propiedad privada legítima, la propiedad comunitaria, la necesidad de redistribución de las tierras, la posibilidad de pensar al Estado como único propietario, la justificación y procedimiento de las expropiaciones, etc.¹⁹ Un punto interesante en esta discusión fue la disputa acerca de si la propiedad constituye un derecho natural del hombre o si no es más bien un producto de la convención social; el abate

¹⁸ De la vida de Morelly no se sabe prácticamente nada, y aun hay quienes atribuyen las obras conservadas bajo su nombre a dos autores, padre e hijo.

¹⁹ Acerca de estas discusiones puede consultarse J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (Nueva York, 1970). No todos los pensadores de la Ilustración adoptaron posiciones extremas respecto de la propiedad privada; así, por ejemplo, Rousseau, después de haber sostenido en principio su ilegitimidad (*Discours sur l'origine de l'inégalité*: "El primero que, habiendo cercado un terreno, discurrió decir: *esto es mío*, y halló gentes tan tontas como para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil"), reconoció en el pacto social el fundamento de la propiedad privada en cuanto derecho sancionado por la comunidad, aunque subordinado a los derechos originarios de la sociedad sobre las posesiones (*Control Social*, I, 9). Los pensadores más sensatos admitieron que la desigualdad de posesiones es inevitable en una sociedad civilizada; que un regreso al comunitarismo idílico del estado de naturaleza supondría la eliminación del trabajo y, por consiguiente, de toda apropiación. En su *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, III, 2, dice Hume: "Haced iguales las posesiones, y los grados diferentes de arte, de diligencia y de industria de los hombres romperán esa igualdad de inmediato. O, si elimináis estas virtudes, reduciréis la sociedad a la más extrema indigencia".

Sieyès habría defendido la primera tesis, Robespierre sostuvo la segunda, pero la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* se pronunció a favor de la propiedad como un derecho inalienable. En general, los conatos comunizantes no prosperaron al amparo de la Revolución, y todo condujo a la estabilidad jurídica promovida por el Código Civil napoleónico.

Más importante que estas discusiones puntuales fue sin embargo, a nuestro juicio, el problema ideológico-conceptual planteado por la Revolución Francesa. La *Declaración* de 1789 no se limitó a contar la propiedad entre los derechos naturales e imprescriptibles del hombre (art. 2), sino que enfatizó además que "los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos" (art. 1). ¿Qué significa la igualdad en relación con el derecho de propiedad? Si se la interpreta como derecho a la igualdad de las posesiones, se abre la puerta a todas las utopías basadas en la propiedad comunitaria o en la igual distribución de los bienes; si se la interpreta como igualdad del mero derecho a poseer, no se impide la desigualdad resultante de la diferente apropiación de bienes por los diversos individuos. Pero el problema real va más allá de esta cuestión de fácil despacho. Se trata, en el fondo, de la consistencia recíproca que pueda haber entre las nociones de libertad y de igualdad.

En realidad, el problema de la propiedad se les mostró a los pensadores de la Ilustración íntimamente vinculado con el de la "voluntad general". Rousseau había llamado la atención sobre el hecho de que la voluntad general no se identifica con la voluntad de todos en cuanto suma de todas las voluntades individuales, que son en sí mismas particulares, ni tampoco con la voluntad de la mayoría, que no pasa de ser la voluntad particular del grupo mayoritario; aun admitió que, en circunstancias de excepción, la voluntad general puede no ser la voluntad de nadie.²⁰ Si quisiéramos hallar una expresión menos ambigua para designar hoy lo que entonces se llamó la "voluntad general", deberíamos hablar talvez de "los intereses superiores de la Nación (o del Estado)". La dificultad residía, entonces, en lograr hacer coincidir las voluntades particulares de los individuos con la "voluntad general" así entendida. Con este fin, Diderot distinguió entre el *esprit de propriété* y el *esprit de communauté*, y sostuvo que la legislación debía combatir al primero y favorecer al segundo para que las voluntades individuales se identificaran con la voluntad general. Ahora bien, es claro que el "espíritu de propiedad", con su secuela de desigualdades sociales, se funda en la libertad que posee cada individuo para adquirir y acumular todo aquello que su esfuerzo, su ingenio y

²⁰ Para las referencias bibliográficas pertinentes, c. f. J. Barceló, "Democracia y totalitarismo", en *Ideologías y totalitarismos* (Santiago de Chile, 1988), pp. 121-139.

su industria le permitan apropiarse; en cambio, el "espíritu de comunidad" promueve la igualdad social y económica de todos los miembros del cuerpo político. Resulta entonces que la libertad y la igualdad, reconocidas por la *Declaración* de 1789 como "derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre", tienen efectos diferentes y contrapuestos en la sociedad. La libertad orienta y guía a los individuos hacia la propiedad privada; la igualdad los conduce hacia la propiedad comunitaria.

La contraposición entre los ideales de libertad e igualdad fue elaborada en toda su amplitud y con profunda penetración por el conde de Tocqueville, quien llegó a percibir una suerte de juego dialéctico entre ambas aspiraciones humanas.²¹ Por lo pronto, la igualdad es para Tocqueville un elemento constitutivo de la democracia, ya que este sistema de gobierno se funda en el reconocimiento de la igualdad de los ciudadanos ante la ley; es, paralelamente, un rasgo característico de las sociedades modernas. La meta hacia la cual conduce su búsqueda es el bienestar y la prosperidad comunes. En ello se advierte de inmediato un rasgo que la diferencia de la libertad; porque la aspiración a la igualdad lleva a la vigencia de una cierta medianía, en tanto que el deseo de libertad motiva a los hombres a realizar grandes cosas y se traduce en un odio a la mediocridad. Tocqueville observa que los amantes de la libertad no la buscan por consideración de la prosperidad que ella pudiera eventualmente traer consigo, sino por el solo placer de gozarla; el bienestar es objetivo del deseo de igualdad, no de la pasión por la libertad. De estas oposiciones nace la tensión entre los ideales libertarios e igualitarios propios de los regímenes democráticos. Frente al deseo viril y legítimo de igualdad, señala Tocqueville, hay también una inclinación depravada hacia ella, "que conduce a los hombres a preferir la igualdad en la servidumbre a la igualdad en la libertad". En efecto, allí donde ambas aspiraciones se hacen inconciliables, la libertad es sacrificada con gusto para poder preservar la igualdad: "Creo que los pueblos democráticos tienen un gusto natural por la libertad: abandonados a sí mismos, la buscan, la quieren y ven con dolor que se les aleje de ella. Pero tienen por la igualdad una pasión ardiente, insaciable, eterna e invencible; quieren la igualdad en la libertad, y si así no pueden obtenerla, la quieren hasta en la esclavitud; de modo que soportarán pobreza, servidumbres y barbarie, pero no a la aristocracia".

Así, pues, podemos hablar de un "espíritu de libertad" y un "espíritu de igualdad" que extienden y amplían respectivamente las nociones del "espíritu de propiedad" y del "espíritu de comunidad" acuñadas por Diderot. Podríamos

²¹ Hemos desarrollado esta interpretación en "Selección de escritos de Alexis de Tocqueville", *Estudios Públicos*, 20, 1985, pp. 371-393.

añadir que la propiedad privada de bienes es una institución originada en el "espíritu de libertad", en tanto que la propiedad comunitaria es creatura del "espíritu de igualdad". No es una casualidad que el pensamiento moderno haya mostrado la tendencia a concebir la libertad —de manera muy diferente que, por ejemplo, la Edad Media— como una posibilidad de acción cuyo límite está en la libertad del otro, lo que pone en manifiesto una curiosa analogía con la noción moderna de la propiedad individual del suelo, cuyo límite es también el terreno del vecino. Por otra parte, tampoco es una casualidad, sino que revela más bien una conexión en profundidad de los hechos, el que el problema de la función social de la propiedad —para no mencionar las propuestas extremas de ciertas ideologías socialistas— se haya vuelto a plantear de manera decidida precisamente en el momento histórico en que se impusieron los regímenes democráticos, en que las masas comenzaron a desempeñar un rol cada vez más destacado en la vida pública y en que el desarrollo industrial pudo prometer un bienestar creciente a los pueblos. Aun los esfuerzos del liberalismo por erradicar la idea de un Estado benefactor y por reducir las atribuciones de la institución estatal a la mera defensa de los ciudadanos contra eventuales violaciones de sus derechos, no lograron alcanzar la plenitud de su objetivo. Después de la independencia de los Estados Unidos de América y de la Revolución Francesa, el "espíritu de igualdad" ha prevalecido en el mundo occidental.²²

Marx y Engels no trabajaron únicamente sobre la base de la premisa implícita de la igualdad; para ellos fueron también decisivos la industrialización creciente de la producción y el carácter mundial que ya en su tiempo habían adquirido los intercambios económicos. La tierra continuaba siendo la fuente primaria de producción de alimentos y de medios de vida, y por consiguiente, en la expresión de Marx, "el objeto general del trabajo"; pero también se mostraba como la fuente directa o indirecta de materias primas para la

²² Escribe G. Dietze (*En defensa de la propiedad* [Buenos Aires, 1988], pp. 204): "Una de las razones importantes que explican el triunfo de la igualdad es que ésta constituye un derecho de las masas, mientras que la libertad es un derecho del individuo. Esto explica por qué la libertad absoluta equivale a la anarquía. La esencia de la libertad consiste en que llega hasta la libertad del vecino; permite al individuo permanecer fuera de la multitud y ser independiente de otros (...). La igualdad, en cambio, no se caracteriza por el individualismo. Es un derecho colectivo, un derecho que depende de otros y presupone la existencia de éstos. La esencia de la igualdad consiste en que le permite al hombre ser igual a otros, es decir, ser uno entre muchos en lugar de estar apartado o independiente de éstos. Una persona a quien le interesa la igualdad (...) por supuesto que quiere su libertad, pero no tanto para ser libre sino para ser igual. Inadvertidamente, la igualdad se ha convertido en un fin en sí misma, y la libertad se ha reducido sólo a un medio para lograr dicho fin".

industria y, más que eso, como el *locus standi*, como el "suelo" sobre el cual se realiza cualquier actividad humana y, por tanto, como la base para el despliegue de la acción de todo trabajador. A ello se añadía ahora el capital bajo sus diferentes formas (propiedad territorial, de herramientas y maquinarias, de dinero, etc.), que ya se había desarrollado como un poder relativamente autónomo frente al trabajo productivo mismo. De aquí que el reclamo socialista por la abolición de la "propiedad privada" significó abolición de la propiedad individual de los medios de producción en general. Es digno de atención el hecho de que los estudios realizados por Marx y Engels en torno a la historia económica, que les permitieron precisar aspectos importantes de la evolución del concepto de propiedad desde las sociedades primitivas hasta el mundo moderno, pasando por las formas intermedias vigentes durante la Antigüedad y la Edad Media, los llevaron a concebir la necesidad histórica de un comunismo que en muchos sentidos recuerda las modalidades más antiguas de la posesión de bienes y de la tenencia de la tierra: un anacronismo no fácilmente conciliable con la fuerza de la visión histórica que —dentro de su visión materialista— delata, por ejemplo, *La ideología alemana*.

Pero la preocupación por la función social de la propiedad y la consiguiente propuesta de limitaciones, o aun de eliminación del régimen de propiedad privada concebido a la manera liberal, no se restringieron, durante el siglo XIX, exclusivamente a los círculos de ideología socialista. Es el caso de varios juristas alemanes que no militaban bajo las banderas del socialismo. Para Adolph Wagner, por ejemplo, la propiedad no es un concepto absoluto y abstracto sino una "institución socio-legal", un derecho que se ha desarrollado históricamente en función de las cambiantes relaciones sociales; la vida de la comunidad es la fuente del derecho, y el error de los economistas del *laissez-faire* consiste en haber identificado los intereses de los individuos con los de la comunidad. De donde resulta que el derecho irrestricto del propietario entra en conflicto con el desarrollo histórico del derecho a través de las condiciones sociales de la vida comunitaria. Su contemporáneo y colega Gustav Schmoller contrapuso el derecho formal establecido y el principio de la justicia, cuya función es el ordenamiento del derecho formal. Rudolph von Jhering, el célebre tratadista del derecho romano, quien tenía por vana insensatez (*eine eitle Torheit*) las ideas socialistas y comunistas tendientes a la eliminación de la propiedad privada, aspiraba sin embargo a una concepción social de la propiedad que sustituyera su estructuración individualista. Para él, la sociedad había admitido la propiedad libre en la esperanza de que los individuos la usaran en beneficio de la comunidad, pero la voracidad del egoísmo humano había hecho de tal esperanza una ilusión. "No es, pues, verdad —escribe— que la propiedad, en su idea misma, incluya la atribución absoluta de disponibilidad. La sociedad no puede tolerar ni ha tolerado jamás una propiedad de esta

índole; la idea de propiedad no puede contener nada que esté en contradicción con la 'idea de sociedad'. Una noción tal es un residuo de la insensata representación iusnaturalista que aísla al individuo en sí mismo. No es necesario señalar hacia dónde llevaría el que el propietario pudiera retirarse a una fortaleza inexpugnable (...). Todos los derechos del derecho privado, aun si tienen por finalidad ante todo al individuo, están influidos por y son dependientes de la referencia a la sociedad; no existe ninguno por el que el sujeto pudiera decir tengo esto exclusivamente para mí, soy su dueño y señor, la consecuencia del concepto jurídico exige que la sociedad no me limite".²³

Fue en medio de estas discusiones, y en cierto modo como una respuesta a ellas, que apareció la encíclica *Rerum novarum* del Papa León XIII, dando origen a lo que más tarde recibiría el nombre de "doctrina social de la Iglesia". El documento trata explícitamente la "cuestión obrera", expresión acuñada ya en 1864 por monseñor von Ketteler. En lo concerniente al derecho de propiedad, impugna la tesis socialista que promueve la abolición de la propiedad privada de los medios de producción y defiende la posición de Locke (aunque sin nombrarlo) acerca del origen de la propiedad, pero sin adherir a la doctrina del *laissez-faire* del liberalismo clásico. Apartándose de la enseñanza de Santo Tomás de Aquino y de los más autorizados Padres de la Iglesia, la encíclica considera que la propiedad privada, aun la de los medios de producción, es un derecho natural del hombre; pero a renglón seguido cita al aquinate para sostener que las cosas sometidas al régimen de propiedad privada deben ser usadas como si fuesen comunes.²⁴ León XIII coincide con Locke al afirmar

²³ Citado por G. Dietze, *op. cit.*, p. 146, nota. Respecto de Wagner y de Schomoller, *ibídem*, pp. 142 y ss. De la misma obra tomamos el siguiente pasaje de Schomoller dirigido contra H. von Treitschke: "Su teoría de la propiedad es predominantemente individualista; usted parte de manera exclusiva del individuo y de las relaciones morales de los individuos en la familia, del derecho de herencia, etc. Las relaciones de los individuos fuera de la familia quedan así empobrecidas; de este modo se empequeñecen los límites y obligaciones que de ellas se siguen, los aspectos estatales de la propiedad como institución jurídica y económica general (...). Toda afirmación, pues, que rechace una nueva costumbre o una reforma legal corrió contraria a la propiedad, nace de una perspectiva equivocada; confunde el derecho formal con las ideas directrices para la formulación de un nuevo derecho, la propiedad particular con el ordenamiento de la propiedad. Del principio de propiedad no se sigue jamás que una distribución nociva o injusta de las posesiones deba ser intocable en el futuro, ni que existan derechos adquiridos que se sustraigan a la legislación. La legislación es todopoderosa; su directriz es el principio de justicia, y se rige por el modo en que éste es concebido por los espíritus directores y la opinión pública de su tiempo".

²⁴ Tanto para San Ambrosio como para San Agustín, la propiedad privada es fruto de la convención y no del derecho natural (c. f. G. Izquierdo, *op. cit.*, p. 16). Santo Tomás de Aquino (*S. theol.*, II^a II^{ae}, q. 66, art. 2) reconoce que, según el derecho

que toda apropiación se funda en el trabajo y que al Estado no le compete entrometerse en la adquisición de propiedad, ya que ésta tiene su origen en la naturaleza y no en la sociedad civil, de modo que el derecho a la propiedad es inviolable; contra la política del *laissez-faire* sostiene que el Estado debe proteger y asegurar los derechos en el interior de la familia, velar por el mantenimiento de la religión, la moral y la justicia, reprimir los abusos de que son objeto los obreros, así como toda opresión incompatible con la persona y la dignidad humana, cuidar de que el proletario reciba por su trabajo lo necesario para "soportar la vida con menos dificultades", promover el "salario justo", etc.

No es sorprendente que la encíclica de León XIII recibiera la crítica de ser un documento extremadamente reaccionario. Por este motivo, pontífices posteriores se vieron en la necesidad de precisar algunos de sus planteamientos y de matizar sus afirmaciones. En la primera mitad de este siglo, Pío XI se refirió a las diversas formas históricas que ha adoptado la "propiedad privada" (entre las cuales menciona algunas que nosotros no vacilaríamos en designar como propiedad comunitaria) para señalar que la propiedad no es inmutable, que la propiedad privada no posee tan sólo un carácter individual sino también

natural, todas las cosas son comunes, lo cual excluye la propiedad privada de ellas. Sin embargo, acepta los argumentos pragmáticos avanzados por Aristóteles en favor de la propiedad privada y concluye, por tanto, que la "distinción de posesiones" nace de la convención humana y del derecho positivo. De aquí resulta una sutil distinción: por derecho humano, el hombre puede adquirir bienes para sí y disponer de ellos; por derecho natural, debe usarlos no como propios sino como comunes. Ahora bien, León XIII emplea un argumento, a juicio nuestro importante, para apoyar su tesis del derecho natural a la propiedad de la tierra, que él hace nacer de la libertad y de la capacidad humana de prever el futuro: el hombre, dice, "porque con la inteligencia abarca cosas innumerables y a las presentes junta y enlaza las futuras, y porque además es dueño de sus acciones (...), se gobierna él a sí mismo con la providencia de que es capaz su razón, y por eso también tiene la libertad de elegir aquellas cosas que juzgue más a propósito para su propio bien, no sólo en el tiempo presente, sino también en el futuro. De donde se sigue que debe el hombre tener dominio, no sólo de los frutos de la tierra, sino además de la tierra misma, porque de la tierra ve que se producen, para poner a su servicio, las cosas de que él ha de necesitar en el porvenir (...). Debe, pues, la naturaleza haber dado al hombre algo estable y que perpetuamente dure, para que de ella perpetuamente pueda esperar la satisfacción de sus necesidades. Y esa perpetuidad nadie sino la tierra con sus frutos puede darla" (*Rerum Novarum*, 10). Si bien aquí no se habla de propiedad "privada" o individual de la tierra, no es difícil extender el argumento de la libertad para alcanzar esta última conclusión. Otro aspecto que nos parece decisivo en esta encíclica es su insistencia en que las desigualdades de posesiones que son concomitantes al régimen de propiedad privada se siguen de la desigualdad natural de los hombres (ibídem, 25), con lo que rechaza la abstracta y ficticia igualdad defendida por los iusnaturalistas.

una dimensión social y que "la autoridad pública (...) puede determinar más cuidadosamente lo que es lícito o ilícito a los poseedores en el uso de los bienes".²⁵ Por último, en nuestro tiempo, Juan Pablo II afirma categóricamente: "La tradición cristiana no ha sostenido nunca este derecho [i.e., el derecho de propiedad] como absoluto e intocable. Al contrario, siempre lo ha entendido en el contexto más amplio del derecho común de todos a usar los bienes de la entera creación: el derecho a la propiedad privada como subordinado al derecho al uso común, al destino universal de los bienes". Igualmente, puesto que los bienes de producción deben servir al trabajo y no pueden ser poseídos contra él, "tampoco conviene excluir la socialización, en las condiciones oportunas, de ciertos medios de producción".²⁶

V

Nuestra pregunta es por el origen del derecho de propiedad. No lo es por su origen histórico, es decir, por sus primeros inicios en el tiempo ni por las modalidades que pueda haber adoptado en épocas remotas, sino por las razones en virtud de las cuales el hombre se arroga un derecho de propiedad sobre las cosas. La propiedad es una institución exclusivamente humana: ni los animales ni los dioses poseen bienes en sentido estricto. Los animales podrán tener territorios que cuidan celosamente, así como los antiguos dioses griegos tenían jurisdicciones cuyos límites no podían sobrepasar, pero estos espacios de acción no poseen el carácter de ser enajenables que es distintivo de la propiedad humana de bienes. La somera revisión histórica que hemos realizado acerca de lo dicho por los pensadores occidentales sobre la propiedad revela que —con alguna notable excepción— ellos se preguntaron más bien por la legitimidad o ilegitimidad de la propiedad privada frente a la propiedad comunitaria, centrando sus reflexiones ante todo en la propiedad del suelo (o, expresado en términos más modernos, del capital y de los recursos), pero en su gran mayoría dejaron intacto el hecho mismo de la propiedad como institución. Nuestra pregunta será, entonces: ¿por qué el hombre se arroga a sí mismo un derecho tal que frente a ciertas cosas pueda decir: "esto es mío", y por qué difiere esta relación de la que establecen los restantes seres vivos con las cosas que necesitan para vivir y reproducirse?

²⁵ León XIII, *Quadragesimo anno*, 36

²⁶ Juan Pablo II, *Laborem exercens*, 14.

Comencemos por observar que el lenguaje, el gran maestro que hace posible nuestra primera orientación en el mundo, imprime a la relación de propiedad, al menos en las lenguas europeo-occidentales, una connotación valórica francamente positiva. En nuestro idioma, así como también en francés, en italiano, en inglés y en alemán, los objetos sobre los cuales se ejerce el dominio se llaman "bienes" (francés: *biens*; italiano: *beni*; inglés: *goods*; alemán: *Güter*). Lo mismo ocurre en las lenguas griega y latina; en griego, *tà agathá* puede designar (literalmente) los "bienes" de la fortuna; y en latín *bona* (plural de *bonum*, el bien en sentido moral) designa la riqueza y las propiedades, de modo que en muchos contextos los *virī boni* son los hombres ricos y la *bona res* significa la fortuna. De modo semejante, nuestros términos "propiedad" y "propio" significan no sólo dominio o pertenencia sino también la rectitud o corrección de una conducta; idéntico fenómeno se observa en el francés y en el italiano.²⁷ En suma, nuestro lenguaje introduce inadvertidamente la idea de que la propiedad es algo bueno, adecuado, correcto, en una palabra, "apropiado".

Es muy probable que este valor positivo concedido por el lenguaje a la noción de propiedad tenga su fuente en la experiencia originaria de la condición indigente y menesterosa de la vida en general y del ser humano en particular, y en la comprobación de que diferentes actos de "apropiación" constituyen el único remedio para subvenir a dicha indigencia. Todos los seres vivos tienen que apropiarse del agua, del aire o de los alimentos que necesiten de acuerdo con su constitución biológica, bajo pena de perecer. La apropiación significa en este nivel que el organismo viviente se apodera de sustancias extrañas y las hace suyas, transformándolas y metabolizándolas de tal modo que otro individuo no podrá hacer uso de ellas de idéntica manera. (Cuando un animal se come a otro, no ingiere los alimentos ingeridos por éste en su condición original, sino ya transformados). El proceso se hace más y más complejo a medida que se asciende por la escala biológica. Cuando se alcanza

²⁷ El inglés actual distingue entre *property*, pertenencia, y *propriety*, corrección; pero en la lengua del siglo XVIII, por ejemplo, el nombre *propriety* tenía aún ambos sentidos.

Es interesante observar al respecto que los términos *propius* y *proprietas* evocaban originalmente en latín la idea de durabilidad y estabilidad, de donde resulta que servían para designar cualidades inseparables de las cosas. En época más tardía se usaron para expresar la idea de pertenencia aplicada a cosas exteriores. El italiano y el francés conservaron en su desarrollo la estructura fonética de estos términos latinos (*proprio*, *proprietà*, *propre*, *propriété*), pero el castellano los transformó en "propio", "propiedad". ¿Delata este fenómeno que en la península ibérica se tendió a asimilar su significado con el del latín *propius*, "más próximo"?

el nivel humano, su complejidad se potencia considerablemente, ya que el hombre no sólo tiene necesidades biológicas sino también sociales, políticas, religiosas, intelectuales, etc. Para la vida del espíritu, la apropiación podrá no ser tan fácilmente identificable como lo es para satisfacer las necesidades biológicas elementales; pero si se piensa, por ejemplo, en hechos tales como la investidura de un hombre con la autoridad política o religiosa, o la adquisición de conocimientos por una persona, no se dejará de reconocer en tales procesos el mecanismo básico de la apropiación (en estos casos, apropiación de autoridad o de saber), donde ésta es igualmente imprescindible para asegurar la vida de la comunidad en sus manifestaciones más altas.

La extremada indigencia de la vida humana ha llamado la atención desde antiguo a los pensadores.²⁸ La biología pudo interpretarla en un tiempo como la pérdida por el hombre del sistema de instintos que aseguran la preservación de la vida animal mediante la inconsciente adecuación de las reacciones de los organismos a los estímulos de diversa índole recibidos por ellos desde el exterior. La concepción del hombre como un ser vivo que ya no cuenta con la acción protectora de sus instintos ponía en relieve su radical indefensión en medio de la naturaleza. En época más reciente, los trabajos de J. von Uexküll y su noción del "mundo circundante" propio de cada especie animal permitieron entender de manera más precisa el fenómeno de la adaptación al medio de una especie, pero a la vez dejaron entrever que el hombre es un animal particularmente desadaptado.²⁹ En efecto, el "mundo circundante" del hombre se ha hecho tan vasto y complejo que sus estímulos sobrepasan en mucho aquella información requerida por el organismo para reaccionar de manera adecuada con vistas a la preservación de la vida del individuo o de la especie. La especie humana corre peligro por exceso de información. Un paramecio tiene un mundo simple en que sólo puede distinguir dos clases de

²⁸ J. Barnes (*Los presocráticos* [Madrid, 1992], p. 31) cita una antigua referencia a Anaximandro de Mileto, según la cual este pensador habría sostenido que en su origen el hombre debió descender de otras especies animales; de otro modo no se explicaría su sobrevivencia, debido al prolongado período de amamantamiento que necesita el recién nacido humano. En el célebre discurso con que Protágoras reelabora el antiguo mito de Prometeo (Platón, *Protag.*, 320c - 322d), son el fuego y la habilidad técnica (*énteknos sophía*) los que permiten al hombre superar su indefensión frente a la naturaleza, el respeto (*aidós*) y la justicia los que hacen lo propio respecto del mundo humano. Cfr. también Platón, *Político*, 274 b-d.

²⁹ Véase, por ejemplo, J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (Berlín 2ª ed., 1921); *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung* (Munich, 1913), J. von Uexküll, *Theoretische Biologie* (Berlín, 2a ed., 1928); J. von Uexküll, *Die Lebenslehre* (Postdam, 1930); *Bedeutungslehre* (Leipzig, 1940).

objetos: las bacterias de que se alimenta y todo lo demás, de lo que huye. Así, cumple satisfactoriamente las metas de su vida, que se reducen a comer y evitar ser comido. (Puesto que el paramecio es un organismo unicelular y, desde luego, no sexuado, ni siquiera su reproducción representa para él un "problema" por resolver). En cambio, la información recibida por el hombre es de tal variedad y magnitud, y a menudo tan poco vinculada a sus intereses vitales inmediatos, que ni el cuerpo ni la inteligencia humanos pueden ya "saber" cómo aprovecharla en beneficio de la vida, lo cual puede explicarnos en cierta medida por qué el hombre se precipita muchas veces hacia su autodestrucción con una ligereza desconocida para otras especies.

Para una especie animal adaptada a su medio, el "mundo circundante" es un refugio que le permite vivir. La desadaptación consiste en que el organismo no advierte las señales provenientes de su entorno, que le permitirían desplegar su vida y evitar el peligro, en cuanto tales señales. A una especie desadaptada, el mundo se le transforma así en un entorno hostil. Es el caso del hombre, naturalmente expuesto a la falta de alimentos, a la dureza del clima, a la indefensión frente a los animales feroces; menos fuerte, menos ágil y menos resistente a las enfermedades que otras especies. Si el género humano ha logrado sobrevivir a pesar de su desadaptación al entorno natural, ello obedece a que ha sabido construirse un "mundo circundante" hechizo, artificial, que ha sustituido a la naturaleza. Así, ha aprendido a cocer sus alimentos, a tejerse abrigos, a usar armas para defenderse y herramientas para los más diversos propósitos, a cultivar la tierra, a domesticar animales, a construir casas, ciudades, templos y palacios, a fundar escuelas y universidades para el fomento de las ciencias... ¿Para qué seguir enumerando? Todo el vasto conjunto de creaciones técnicas humanas, desde el primitivo garrote hasta los modernos computadores electrónicos, no es sino el progresivo intento de remediar la originaria carencia de un mundo circundante que represente un refugio seguro, y de construir un mundo humano en que la existencia del hombre pueda saberse a salvo. El ser humano, como especie, no logró adaptarse a la naturaleza; pero logró, en sustitución, adaptar la naturaleza a sus propios fines.

Pero el problema de la adaptación del hombre no se limita al mundo natural. También fue necesaria una progresiva transformación del mundo humano mismo. El hombre no sólo necesita defenderse de la naturaleza, sino que debe hacerlo también de sus propios semejantes. Le fue preciso entonces dominar sus propias pasiones, transformar su originaria ferocidad en coraje, su apetito sexual en delicados sentimientos eróticos, su lujuria en refinamiento, su codicia en noble ambición; debió promover intercambios de las cosas útiles y desarrollar un sentido de la solidaridad, instituir sociedades políticas y gobiernos, educar a los otros hombres, cultivar las artes y la apreciación de la belleza,

honrar a los dioses y establecer normas morales y civiles que hicieran posible la vida en común. En este ámbito se produce una efectiva transformación del ser humano.

A este doble proceso se le suele llamar civilización. Puesto que en él se trata de subvenir a las carencias derivadas de la originaria falta de un mundo humano circundante, podríamos llamarlo igualmente "cosmopoiesis". Es un proceso esencialmente transformador: de la naturaleza, por una parte, y del entorno humano mismo por la otra. Al trágico Sófocles le inspiró asombro y terror.³⁰ ¿Por qué? ¿Qué hay de tremendo en la cosmopoiesis?

Lo terrible de ella es que manifiesta la presencia de la libertad. Todas las cosas "naturales" se mueven en conformidad con leyes rígidas o actúan según esquemas fijos que parecen predeterminados. No así el hombre. Sus actos no obedecen, *prima facie*, a ley alguna; no se atienen a modelos preexistentes y pueden, en consecuencia, producir efectos indeseables. La libertad trae consigo la posibilidad del fracaso del proyecto cosmopoiético, y por eso inspira temor. Esta fue la experiencia de Sófocles.

Toda acción humana persigue una finalidad o propósito. Aristóteles, para quien el fin último al que aspiran todas nuestras acciones no puede sino ser uno solo (el bien supremo que él procuró determinar en su doctrina ética), advirtió correctamente que, bajo esta condición, la acción libre debe concebirse como racional. La razón, en efecto, es la facultad que permite establecer el modo como puede lograrse un cierto propósito a través de la acción en circunstancias dadas. La operación racional reproduce el modelo de la implicación "si..., entonces...". "Si quieres comer, trabaja"; "si quieres vivir en paz y armonía con tus semejantes, establece leyes de conducta e infunde en los demás y en ti mismo el respeto por ellas"; de esta índole son, en una aproximación grosera, las prescripciones racionales.

Pero la acción cosmopoiética posee un carácter más complejo. Para ella, los fines no están predeterminados sino que deben ser "puestos" por el agente, esto es, libremente inventados y traídos desde el no ser hacia la existencia. En efecto, el propósito de toda actividad cosmopoiética es justamente poner en obra aquello no dado en el mundo por naturaleza. La primera condición para el acto cosmopoiético es, entonces, la invención o hallazgo de su fin; el fin será la consecuencia de la acción en la medida en que ésta no se frustre, y la consecuencia de toda acción está, respecto de la deliberación que la desencadenará, en el futuro. Pero el futuro es lo aún inexistente y, por tanto,

³⁰ Sófocles, *Antigone*, 334. En este célebre coro, que describe el desarrollo cosmopoiético de la humanidad, se aplica al hombre el epíteto *deinós*, que significa a la vez admirable y tremendo.

incierto. La posición de fines supone en el hombre una capacidad de prever el futuro inexistente e incierto pero deseable. Toda actividad cosmopoiética nace, entonces, de una operación originaria por la cual el hombre confiere existencia posible (en la forma de un propósito o finalidad) a algo que no se halla naturalmente dado en el mundo. La única facultad humana capaz de dar este paso y de poner así en marcha el proceso cosmopoiético es la imaginación creadora en cuanto capacidad de configurar lo inexistente.

No es todo aún. Una vez puestos los fines, éstos deben ser valorados en función de lo que podríamos denominar el "proyecto cosmopoiético general", de manera tal que, en presencia de diversos fines posibles, el hombre pueda preferir unos más bien que otros y de este modo hacer una opción. A la imaginación se añade aquí la operación de una facultad estimativa. Tan sólo cuando un propósito ha sido imaginativamente configurado y estimativamente apreciado como digno de realizarse, se plantea el problema de cómo llevarlo a la práctica. Aquí, y sólo aquí, comienza a operar la facultad racional, que determina cuáles son los medios y los pasos precisos para alcanzar el fin deseado. La razón se subordina, pues, a la imaginación y a la estimativa, sirviéndoles de instrumento. En el modelo de la implicación "si..., entonces...", la facultad racional se limita a elaborar el consecuente para un antecedente concebido por la imaginación y aprobado por la estimativa.³¹

La acción cosmopoiética es, así, ante todo imaginativa. Si existe una diferencia entre la acción humana y la acción animal, ella no parece residir esencialmente en que la primera se caracterice por el uso de la razón. En el hecho, numerosos animales dan asombrosas muestras de "inteligencia" en su conducta; en cambio, la creatividad imaginativa que exhibe el hombre para transformar su medio natural y su entorno humano mismo no tiene parangón con la de ninguna otra especie. Cabe preguntarse, pues, si es correcto definir al hombre como un "animal racional"; más bien parece ser un animal imaginativo y valorador, es decir, un animal libre. En efecto, la posición imaginativa de fines para la acción y su consiguiente valoración son libres, no sólo en el sentido trivial de que poseen origen subjetivo y no están externamente condicionadas, sino también en el sentido más profundo de que constituyen en sí mismas una asignación de significados a las cosas y un compromiso responsable con las consecuencias de la acción emprendida. La capacidad de prever

³¹ Para un análisis más pormenorizado del concepto de razón empleado aquí y de sus relaciones con la imaginación, nos permitimos remitir a nuestro capítulo "Imaginación y razón lógica" en *Persuasión, retórica y filosofía* (Santiago de Chile, 1992), pp. 155-193. Para la intervención del acto valorador, cfr. J. Estrella, *Teoría de la acción: Libertad y conocimiento* (Santiago de Chile, 1987), *passim*.

imaginativamente y de preferir estimativamente dichas consecuencias confieren responsabilidad al agente, y esto constituye lo propio de la libertad.

El carácter libre es, entonces, constitutivo de la acción cosmopoiética; ello le otorga a la libertad un *status* completamente distinto que el de la igualdad. Sin libertad no puede concebirse siquiera la existencia humana, pero la condición igualitaria no comparte este privilegio. Esto tiene consecuencias que inciden en nuestro problema concerniente al derecho de propiedad.

Toda acción libre requiere de un "espacio" para que pueda desplegarse. Este no es necesariamente el espacio tridimensional de nuestra experiencia. Jorge Estrella ha acuñado para este efecto el concepto del "espacio intencional" propio de cada ser humano, sólo dentro del cual le es posible la realización de sus proyectos.³² Esta noción resulta clave para alcanzar alguna claridad respecto de nuestro problema. Un espacio intencional posee límites que no son físicos y que están determinados por la significación que adquieren las cosas dentro de él. Dicha significación depende a su vez de los proyectos humanos para los cuales las cosas mismas se muestran como relevantes. La violencia surge precisamente, según Estrella, de un encuentro de dos intencionalidades donde una de ellas no respeta y trasgrede los límites de la otra. Igualmente, las nociones de "tuyo" y "mío" nacen de bordes intencionales trazados desde pactos de pertenencia entre diversos individuos.

La noción de espacio intencional se hace indispensable para determinar el concepto de propiedad, porque este último se muestra como una particular configuración del primero. En efecto, las nociones de "mío" y "tuyo", sin las cuales sería imposible hablar de algo como propio, poseen una equivocidad que sólo puede ordenarse si se piensa en las múltiples configuraciones de los espacios intencionales. "Mi" persona, "mi" cuerpo, aluden a una relación de identidad e inseparabilidad de mí mismo; "mis" manos, "mis" ideas, no son inseparables, pero tienen en mí su origen o su radical fundamento; "mi" familia, "mi" patria no son en rigor aquello que me pertenece, sino más bien aquello a lo cual yo pertenezco; "mi" reloj, en cambio, es aquello que me pertenece, que no es, sin embargo, inseparable de mí, y a lo cual decididamente no pertenezco. La propiedad de bienes es un caso muy particular dentro de este complejo; todos los objetos mencionados en los ejemplos anteriores forman parte de espacios intencionales míos, pero sólo el último (mi reloj) posee las características de un artículo de propiedad.

Los espacios intencionales se configuran sólo allí donde hay un proyecto humano y en función de éste. Comprenden a todas las cosas, tangibles o no,

³² Cfr. Jorge Estrella, "Violencia, espacio, pertenencia", en *Cruce de caminos* (Santiago de Chile, 1992), pp. 147-150.

que reciben una significación determinada en virtud del proyecto en cuestión. El surgimiento de un espacio intencional es, entonces, concomitante a todo quehacer cosmopoiético, vale decir, los espacios intencionales son como una suerte de testigos de necesidades humanas y del esfuerzo por satisfacerlas. Por eso es que sólo dentro de ellos adquieren las cosas significados valóreos. Una piedra, que es buena y útil para el proyecto de construir un muro, es por el contrario un estorbo para el proyecto de arar un campo o de cavar un pozo; pero en sí misma no posee la piedra significado alguno.

"Mío", "tuyo", "nuestro", "vuestro" son términos que delatan la existencia de espacios intencionales y, por consiguiente, de proyectos humanos, individuales o colectivos. Tales proyectos instauran de suyo relaciones de pertenencia; entre ellas, la relación de propiedad de bienes es un caso especial. La propiedad de bienes es una suerte de decantación o precipitado particular de un espacio intencional vinculado con un proyecto del hombre; los bienes poseídos son aquellos que en dicho espacio reciben la significación de "mío, pero enajenable bajo ciertas condiciones", a diferencia de otras cosas que, dentro de mis espacios intencionales, se revelan igualmente como mías pero no enajenables (mi cuerpo, mi vida, mi patria, etc.). El carácter de enajenabilidad muestra a la propiedad de bienes de algún modo como la más débil de las relaciones de pertenencia fundadas por los espacios intencionales. La explicación de ello reside probablemente en el carácter histórico que, aun desde un punto de vista individual, poseen las necesidades humanas que dan origen a los proyectos dentro de los cuales dichos bienes se muestran como propios. Puedo ser propietario de una casa cercana a mi lugar de trabajo; si soy trasladado a otra ciudad, parece natural que la venda o la arriende para adquirir una más cercana a mi nueva destinación. Del mismo modo, parece sensato enajenar el coche con caballos heredado de mi abuelo para adquirir un automóvil más veloz y de más fácil mantención. Un animal, en cambio, no enajenará voluntariamente su territorio, porque su proyecto vital no posee carácter histórico y no está sujeto, por tanto, a cambios o modificaciones en las circunstancias que lo determinan.

Tenía razón León XIII, pues, al vincular la propiedad con la previsión del futuro y la libertad. Previsión del futuro y libertad son condiciones indispensables para todo proyecto que envuelva una acción cosmopoiética, y en el espacio intencional generado por éste se configuran las relaciones de pertenencia entre las cuales figura la propiedad de bienes. Previsión del futuro y libertad son también momentos condicionantes de la historia, de donde toma la propiedad de bienes su carácter histórico y cambiante. Esta última podrá no ser acaso "de derecho natural" (expresión que, por lo demás, pierde todo sentido si se admite, usando la frase de Ortega, que "el hombre no tiene naturaleza sino

historia"), pero ciertamente es un momento esencial de la condición humana menesterosa y proyectante, forzada a satisfacer sus necesidades mediante la transformación permanente del mundo natural y social. La propiedad de bienes resulta ser así una creación imaginativa y valorativa por la cual ciertas cosas son investidas de un carácter particular que las hace aptas para la realización de un proyecto cosmopoiético. Asume las formas de propiedad individual o colectiva según cuál sea el tipo de proyecto en cuyo espacio intencional se configura.³³

Tenía razón también Locke cuando asociaba la propiedad de bienes al trabajo, ya que sin trabajo no puede concebirse ningún proyecto cosmopoiético. Pero cabe preguntarse si él estaba en lo cierto al hacer del trabajo el origen de la propiedad. ¿No podría ser esta relación más bien la inversa, a saber, que el hombre sólo trabaja en aquello y con aquello que de algún modo considera propio? En tal caso, la propiedad sería el origen del trabajo, y no al revés. En efecto, al trabajo que da lugar a la apropiación en el modelo de Locke debe preceder una suerte de apropiación imaginativa de la cosa, es decir, un proyecto del cual la apropiación fáctica forme parte y con el cual sea consistente. Es en este nivel imaginativo, como hemos visto, donde las cosas reciben su primera investidura como "pertenencias de" alguien respecto de algún proyecto del agente. Antes de apropiarse de hecho, el agente "resuelve" apropiarse para satisfacer sus necesidades, y con ello funda una relación posible de propiedad cuya realización concreta dependerá de las circunstancias del caso. A esta apropiación imaginativa seguirá el trabajo conducente a la apropiación real si las circunstancias lo permiten. Esta interpretación es consistente con la idea de que las nociones de "mío" y "tuyo" tienen su origen en la fundación de un espacio intencional dentro del cual la propiedad de bienes surgirá como una de sus modalidades concretas. Por otra parte, permite explicar peculiaridades de la relación humana de propiedad que la hacen diferir de otras formas de apropiación de objetos o de territorio tal como se dan en otras especies.

³³ Todas las formas de propiedad dependen, pues, del "principio de libertad": la propiedad privada, de la libertad individual; la propiedad colectiva, de la libertad comunitaria. Ya que, sin embargo, la propiedad colectiva se compromete de algún modo con el "principio de igualdad", no debe extrañarnos la observación de M. N. Rothbard ("Freedom, Inequality, Primitivism and the División of Labor", en *The Politization of Society*, ed. K.S. Templeton, Jr. [Indianapolis, 1979], pp. 83-126), según la cual las "familias extendidas" con propiedad comunitaria en las sociedades primitivas se han mostrado como impedimentos para la creatividad individual y para el desarrollo económico, favoreciendo en cambio la envidia y la mutua desconfianza entre los miembros del mismo grupo familiar. Ciertamente, la imaginación creadora es siempre individual, nunca colectiva.

Se dirá, sin embargo, que en este mundo el número de trabajadores no propietarios sobrepasa por mucho al número de trabajadores propietarios de los objetos sobre los cuales trabajan. Ello no invalida la interpretación propuesta, ya que todo trabajo se realiza en aquello que es considerado como propiedad de alguien o de algo (por ejemplo, de una persona jurídica), de tal modo que el trabajo sobre aquello que no es propio vale como una suerte de trabajo "delegado" por el cual corresponde dar una remuneración. El pez que nada libremente en el mar es *res nullius*; el proyecto del pescador contempla hacerlo propiedad suya tan pronto como haya sido pescado. La materia prima con que labora el obrero pertenece al capitalista; nadie trabajará sobre ella sino a cambio de un salario, que constituye el precio por un trabajo que *se realiza* sobre propiedad ajena o, si se quiere, el precio pagado por la renuncia del obrero a trabajar en su propiedad individual. (En las negociaciones entre capitalistas, el "salario" recibe el nombre de "participación en las utilidades".) En todos los casos, el proyecto humano que funda espacios intencionales y, por lo tanto, "propiedad", se revela decisivo y primario para cualquier empresa de carácter cosmopoiético.

Si esta interpretación puede sostenerse, habría que decir que la propiedad de bienes es una configuración imaginativa e histórica (esto es, cambiante de acuerdo con los cambios de las situaciones humanas y de las necesidades que en ellas se presentan) de un espacio intencional dependiente de algún proyecto cosmopoiético humano, dentro del cual algunas cosas reciben la significación de transitoriamente "propias", es decir, de cosas tales que en un momento dado se hallan a disposición del agente con el fin de que éste pueda usarlas (y aun trabajar con ellas) del modo que le convenga para la satisfacción de sus necesidades y, en último término, para hacer de su entorno un mundo capaz de ofrecerle seguridad vital.

Una tal interpretación nada dice, por cierto, acerca de la primacía de la propiedad privada o de la propiedad común; debido al carácter histórico de los proyectos apropiadores, dicha primacía dependerá de la situación prevalente en cada caso. Es presumible, pues, que épocas en que adquiere mayor importancia la iniciativa individual privilegien la propiedad privada, en tanto que otras más fuertemente orientadas hacia las iniciativas de tipo colectivo pongan el énfasis en la propiedad comunitaria. Creemos, sin embargo, que el carácter eminentemente personal de la imaginación creadora de proyectos cosmopoiéticos (carácter mucho más acentuado en ésta que en la facultad estimativa, que en gran medida se halla condicionada por la educación y el medio) dejará siempre un margen de inviolabilidad a múltiples formas de la propiedad privada, que sobrevivirán a todos los excesos de la fantasía utópica. □