

CAPÍTULO UNO

LA IDEA DE LA PROPIEDAD

La propiedad puede ser estudiada desde dos puntos de vista bien distintos: como concepto y como institución. Los dos enfoques generan resultados muy diferentes. A través de la historia del pensamiento, la propiedad ha disfrutado de una reputación ambivalente, y ha sido identificada en ocasiones con la prosperidad y la libertad, y otras veces con la corrupción moral, la injusticia social y la guerra. Las fantasías utópicas, como regla general, sitúan en el centro de su análisis la abolición de la distinción entre "mío" y "tuyo". Incluso muchos pensadores que defienden la existencia de la propiedad la ven, en el mejor de los casos, como un mal inevitable. Por otro lado, la historia de todas las sociedades, desde la más primitiva a la más avanzada, revela la universalidad de los derechos de propiedad y el fracaso de todos los intentos de establecer una comunidad sin propiedad, ya sea voluntariamente o por la fuerza. En este caso, por lo tanto, existe una disparidad excepcionalmente amplia entre qué es lo que la humanidad piensa que quiere y lo que, a juzgar por sus actos, realmente prefiere. Lewis Mumford explicó esta disparidad cuando sugirió que el hombre vive en dos mundos, el mundo interior y el mundo exterior. El primero es el reino de las ideas, deseos e imágenes. El último es el mundo de la realidad dura e inevitable. "Si el entorno físico es la tierra, el mundo de las ideas pertenece a los cielos."¹

De acuerdo con esto, dividiremos nuestro análisis en dos partes. Este capítulo tratará sobre las actitudes con relación a la propiedad de filósofos, teólogos y teóricos políticos occidentales.* El capítulo siguiente

* Limito mi análisis a Occidente en parte porque la literatura complementaria existente se refiere casi exclusivamente a esta región del mundo, y en parte porque no me siento capaz de abordar otras civilizaciones. El asunto, sin embargo, ha sido tratado en China y por otras civilizaciones no europeas: ver Arnold Kinsell, *Man and Beast: The Idea of Property in Chinese History* (Berkeley, 1966), 43-46. Su reflejo, pero típicamente en la etimología occidental clásica, pero también en la de Iran, Babilonia y la India es una frase por Buda: *Gata me Wāḥāḥa, gāḥāḥa Zāḥa* que significaría "Buda es el dueño de la tierra y la propiedad en el presente; legal islámico contemporáneo véase Sobirb Deldad en *Review of*

se dedicará a la institución de la propiedad tal como se manifiesta en la historia, la psicología, la antropología y la sociobiología. La distinción, por supuesto, es artificial y se introduce para facilitar la claridad de la exposición; en realidad, las ideas y los hechos han tenido una interacción constante. Como señalaremos más adelante, cada cambio de actitud con relación a la propiedad puede explicarse a partir de desarrollos políticos y económicos.

Los análisis sobre la propiedad desde los tiempos de Platón y Aristóteles hasta el presente han tenido que ver con cuatro cuestiones principales: su relación con la política, con la ética, con la economía y con la psicología.

1. El argumento político a favor de la propiedad sostiene que ésta (a menos que se distribuya de una forma extremadamente injusta) promueve estabilidad y limita el poder del gobierno. En contra de la propiedad se argumenta que la desigualdad, que necesariamente la acompaña, genera intranquilidad social.

2. Desde el punto de vista moral se afirma que la propiedad es legítima porque todo el mundo tiene derecho a los frutos de su trabajo. A lo que los críticos responden que muchos dueños no realizan ningún esfuerzo para adquirir lo que poseen, y que la misma lógica demanda que todos deben tener las mismas oportunidades a la hora de adquirir propiedad.

3. El razonamiento económico que defiende la propiedad sostiene que es el modo más eficiente de producir riqueza, mientras que sus opositores afirman que la actividad económica impulsada por el afán de obtener beneficios conduce a una competencia destructiva.

4. La defensa psicológica de la propiedad sostiene que eleva el sentido de identidad y autoestima del individuo. Otros afirman que corrompe la personalidad al infectarla con la avaricia.

Estos cuatro enfoques abarcan, prácticamente, el espectro de argumentos a favor y en contra de la propiedad articulados en los últimos trescientos años. En sus raíces, la controversia enfrenta el enfoque moral al pragmático.⁸

⁸ *Social Economy* 47, 18, 2 a 1983a, 183-111. El tratado más claro sobre el comportamiento occidental en *Private Property: The History of an Idea*, de Richard Schlatter (New Brunswick, N.J., 1961). Resulta muy útil introductorio *The Socialist Tradition: From Marx to Lenin*, de Alexander Gray (London 1961), que estudia la actitud hacia la propiedad de escritores socialistas y de sus predecesores.

7. LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA

El tratamiento ético de la propiedad, que ha dominado el análisis hasta los tiempos modernos, ha evolucionado teniendo como base una creencia profunda en la existencia de una "Edad de Oro". En su aspecto más familiar, la Edad de Oro es el Paraíso judío, cristiano e islámico (Jardín del Edén), pero de una forma o de otra es algo común a todas las civilizaciones. La cualidad sobresaliente de este pasado mítico es la ausencia de la propiedad privada: en la Edad de Oro todo se poseía en común y las palabras "mío" y "tuyo" eran desconocidas. Si hacemos notar que no ha existido nunca una sociedad, como demostraremos en el capítulo siguiente, sin algún tipo de propiedad, la visión de un mundo sin propiedad encuentra su fundamento no en la memoria colectiva sino en el deseo colectivo. Se inspira en la noción de que las desigualdades de *status* y riquezas son "antinaturales". Tienen que haber sido creadas por el hombre, no por Dios; porque ¿no nacen todos los seres humanos iguales y, después de la muerte, no se convierten todos en polvo?

La primera descripción conocida de la Edad de Oro se detalla en una obra de Hesíodo, un contemporáneo de Homero, llamada *Los trabajos y las días*. El poeta griego de principios del siglo VII A.N.E.* menciona cuatro edades de la humanidad, cada una de las cuales estaría representada por un metal: la de Oro, la de Plata, la de Bronce y la de Hierro; cada edad sucede a la otra marcada por un deterioro moral progresivo. En el principio, durante la Edad de Oro, cuando el mundo estaba dominado por el titán Cronos, los bienes existían en abundancia y la paz prevalecía. Pero en su época, que él llamó la Edad de Hierro, Hesíodo vio que la violencia y la "vergonzosa avidez por las ganancias" prevalecían por encima de la justicia.⁹ Esta imagen de la infancia feliz de la humanidad entró en la corriente de las literaturas griega y romana. Como veremos, la idea de la Edad de Oro ejerció gran influencia en el pensamiento europeo del período renacentista, estimulando los viajes de los descubridores e influyendo en la forma en que estos fueron percibidos.

Las primeras elaboraciones teóricas sobre la propiedad se encuentran en *La República* de Platón, una obra que ha influido en todas las utopías posteriores. *La República* y su continuación, *Las Leyes*, no fueron las pri-

* A.N.E.: Antes de Nuestra Era y N.E.: Nuestra Era.

meras obras que buscaron la eliminación de la propiedad por ser ésta la causante de las luchas sociales, pero los escritos de los predecesores de Platón no nos han llegado y se conocen sólo por referencias de otros autores. Platón escribió en un momento en que Grecia se encontraba inmersa en conflictos sociales y guerras dentro de las ciudades-Estado y entre ellas. Se dice que se inspiró en el ejemplo de Esparta, un Estado altamente centralizado en el cual el gobierno impidió la concentración de la riqueza en manos de la elite y que, en la guerra del Peloponeso, finalmente, derrotó y sometió a Atenas. El triunfo de Esparta se atribuyó, sin discusión, a su Constitución. Esta fue concebida, según se afirma, por Licurgo, su fundador legendario, quien proscribió el comercio y la industria para liberar a los ciudadanos del peligro de la guerra. A los espartanos se les prohibió poseer no sólo bienes materiales sino incluso a sus esposas y a sus hijos: las esposas debían ser compartidas con otros hombres, para engendrar descendientes más saludables y más fuertes, y los hijos debían ser entregados al Estado a la edad de siete años para entrenarse militarmente. Plutarco, quien resumió las posiciones de los historiadores romanos sobre el tema, escribió que Licurgo había ordenado a los notables de Esparta que renunciaran a sus propiedades. También ordenó que se retirara de la circulación el oro y la plata y se reemplazaran por monedas de hierro. Como resultado de estas medidas, desaparecieron el lujo, el robo, el soborno y los litigios. Se eliminaron las diferencias entre bienestar y pobreza y se alcanzó la igualdad. Una sociedad igualitaria, dedicada por entero a las necesidades del Estado, debe haber resultado muy atractiva para un ateniense que había presenciado la destrucción de su ciudad-Estado por la ambición y la avaricia. Como destacaremos en el siguiente capítulo, Atenas poseía un sistema de propiedad privada altamente desarrollado, lo que explica la atención que le prestaron sus filósofos.

Platón esboza su comunismo utópico a través de Sócrates en los libros 5-7 de *La República*. Su objetivo era diseñar un orden social en el que la elite dominante no se dejara llevar por el egoísmo, sino que se dedicara por entero al bienestar público. Para lograrlo, se le retiraban sus pertenencias. Al referirse a los conflictos políticos de su época, Sócrates dice:

Estas diferencias se originan comúnmente en un desacuerdo con relación al uso de los términos "mío" y "no mío", "suyo" y "no suyo" [...]. ¿Y el Estado mejor ordenado no es aquél en el que la

mayoría de las personas aplica los términos "mío" y "no mío" de la misma forma a la misma cosa?"

El Estado platónico ideal consistía en dos castas: los gobernantes, llamados "guardianes", formada por los miembros más viejos y más sabios de la comunidad, y el resto de las personas. Los guardianes, que dirigían el Estado, adquirían su *status* después de pasar pruebas rigurosas. No poseían ninguna propiedad —ni casas ni tierras— por lo que no "describirían la ciudad por no estar de acuerdo con relación a los términos 'mío' y 'no mío'".⁵ Platón consideraba que la virtud y la propiedad eran incompatibles: "porque, ¿no son el dinero y la virtud como los dos extremos de una balanza: cuando uno sube el otro baja?"⁶ Los guardianes vivían en comunidad, como los espartanos, y compartían a sus esposas y a sus hijos; sus necesidades materiales básicas eran suministradas por los demás miembros de la sociedad que no tenían su posición (y cuyo *status* Platón no aclaró bien) a quienes, según parece, se les permitía tener familia y propiedad. Como consecuencia, cesaron las rivalidades entre la clase dominante: no existía razón para la violencia, las disputas o la adulación. Este ideal de una casta desinteresada y selecta, dedicada totalmente al Estado, fue retomado (al menos en teoría) 2,500 años después, por los partidos comunista y nazi.

En *Las Leyes*, una obra posterior, Platón intentó diseñar un Estado que se ajustara más a la realidad, por lo que dejó de insistir en la eliminación de la familia y en presentar al Estado como el responsable de la educación de los niños. Pero sobrevivió su utopía igualitaria inicial. Ahora permitía la propiedad privada, pero quería que el Estado garantizara que no se alcanzaran extremos de riqueza y de pobreza, especialmente en la distribución de la tierra. El ideal de un mundo sin propiedad se mantenía:

La primera y más alta forma de Estado y del gobierno y de la ley es aquella en la que prevalece más ampliamente el antiguo refrán que dice: "los amigos tienen todas las cosas en común". Si existe ahora, o si existirá algún día, esta comunión de mujeres y de niños y de la propiedad, en la que se ha eliminado de la vida lo privado y lo individual, y las cosas que son por naturaleza privadas, como los ojos, los oídos y las mentes, se han convertido en comunes a todos, y que, de alguna forma, también el ver, oír y

actuar son comunes y todos los hombres expresan alabanza y reproche y sienten alegría y pena a la vez, y que las leyes existentes logran la máxima unión de la ciudad; sea esto posible o no, digo que ningún hombre, que actúe sobre la base de cualquier otro principio, jamás constituirá un Estado que sea más verdadero, mejor o más virtuoso.⁷

La visión de Platón de la sociedad ideal fue cuestionada por Aristóteles en su *Política*. Aristóteles compartía la creencia de su maestro de que las desigualdades extremas en la distribución de la riqueza conducían a disturbios sociales.⁸ Pero consideraba que la propiedad como institución era indestructible y, al final, una fuerza positiva. Platón, a juicio de Aristóteles, confundía, y trataba como si fueran un solo factor, los diversos elementos que conformaban el cuerpo político: la casa, la comunidad (pueblo) y el Estado. Su error radicaba en tratar al Estado como si fuera una casa y asignarle, por tanto, el control de la riqueza.⁹ La propiedad, de hecho, es un atributo de la casa y no de la comunidad o del Estado: "los Estados necesitan de la propiedad, pero la propiedad no forma parte de un Estado".¹⁰

Aristóteles basó su oposición a la propiedad común no sólo en el aspecto lógico sino, fundamentalmente, en su aspecto utilitario. Es impracticable porque nadie cuida adecuadamente los objetos que no son suyos: "Cuán inmensamente superior es el placer cuando un hombre siente que algo es suyo; porque ciertamente el amor a uno mismo es un sentimiento implantado por la naturaleza".¹¹ Las satisfacciones procedentes del amor a uno mismo son, entonces, la base de una buena sociedad. Aristóteles rechaza el argumento de Platón de que la propiedad común elimina la discordia social, arguyendo que, al contrario, las personas que poseen cosas en común tienden a pelearse más que aquellas que las poseen personalmente. Vé la causa de la discordia social no en el esfuerzo por adquirir una propiedad sino en la naturaleza humana: "no es la posesión sino los deseos de la humanidad lo que debe igualarse",¹² de lo que se desprende que las desavenencias se eliminan mejor a través de la aceptación y no de la abolición de la propiedad privada. Además, argumenta Aristóteles, las posesiones permiten que los hombres alcancen un nivel ético superior al darles la oportunidad de ser generosos: "el liberalismo consiste en el uso que se le dé a la propiedad"¹³ —un argumento que

sería muy utilizado por los teólogos cristianos de la Edad Media—. El régimen preferido de Aristóteles era el fundado a partir de una clase media, con una distribución equitativa de los fondos.¹⁴ Las diferencias entre los dos filósofos atenienses prefiguraron el curso del pensamiento sobre este tema en los siguientes 2.500 años: la controversia ininterrumpida entre el idealismo ético y el realismo utilitario. A través de la historia del pensamiento occidental, los escritores que tratan el tema de la propiedad se agruparán, a grandes rasgos, del lado de Platón o de Aristóteles, haciendo hincapié, ya sea en los beneficios potenciales de su abolición o en las recompensas tangibles de su aceptación.

En el siglo IV A.N.E., después de la muerte de Platón y de Aristóteles, la discusión sobre la propiedad alcanzó un nivel más alto y abstracto, con la introducción del principio estoico de la Ley Natural. La contribución del estoicismo en la formación de la tradición intelectual occidental es, probablemente, sólo superada por el monoteísmo judío. Si el monoteísmo adelantó el concepto revolucionario de un Dios inmaterial, todopoderoso y omnipotente que gobernaba el universo, la teoría de la Ley Natural afirmaba que el universo de Dios era racional y podía ser apprehendido por la inteligencia humana. Aunque, como muchas otras cosas, el concepto de Ley Natural existía de forma incipiente en Aristóteles, maduró sólo después de su muerte, primero en Grecia, bajo el dominio de Macedonia, y después en Roma.

Platón y Aristóteles pensaban exclusivamente en términos de ciudad-estado, pequeñas comunidades de ciudadanos del mismo origen étnico, religión y cultura. La política, para ellos, era más bien un asunto de costumbres, no de leyes; de aquí que para Platón la sociedad ideal no tenía normas escritas (según Plutarco, Lacurgo no permitía que las reglas que él había establecido para Esparta se escribieran). Pero el problema de las leyes surgió con urgencia en el siglo IV cuando Filipo de Macedonia y su hijo Alejandro el Grande liquidaron la polis, primero para favorecer el Estado nacional, y después para beneficiar el imperio maltinacional. El Imperio de Macedonia, en su momento de mayor esplendor, se extendía desde el Mar Egeo hasta el río Indo y la península arábiga. Estaban sometidos a la autoridad de Macedonia, además de los griegos, los armenios, babilonios, judíos, egipcios, indios, persas, sogdianos y una amplia variedad de otras nacionalidades que hablaban diferentes lenguas y que profesaban diferentes religiones. Y aplicaban diferentes leyes.

Estas disparidades legales debían ser conciliadas de alguna manera por los gobernantes macedonios si querían mantener la unidad de su imperio y conseguir la eficacia en su administración. Pero su existencia también planteaba una pregunta filosófica fundamental: ¿existía una concepción de justicia para cada nación?; en otras palabras, ¿no existía un patrón universal para el bien y el mal?; ¿o es que los diversos cánones y procedimientos legales eran simples adaptaciones de la misma ley universal a las condiciones locales?

La respuesta la dio la escuela estoica, que aparece al mismo tiempo que el Imperio macedonio. Su noción central de un orden racional para el mundo existía ya, de forma incipiente, en los comienzos de la ciencia griega, que diferenciaba entre la variedad infinita de los fenómenos naturales específicos y la unidad subyacente de las leyes que gobiernan la naturaleza. En su momento, esta idea se aplicó a los problemas humanos. Se puede deducir de algunos fragmentos de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, donde se habla de la existencia de la justicia de dos formas: "legal" (convencional) y "natural".¹⁵ La primera encuentra su expresión en la ley positiva, adaptada a las necesidades particulares de una sociedad dada, por lo que difiere de una nación a otra, mientras que la segunda es uniforme para toda la humanidad.

Aristóteles no tenía necesidad de ampliar esta idea, ya que él trataba con sociedades homogéneas. Esto lo hizo Zenón, el fundador de la escuela estoica: "El principio fundamental de la política y de la ética estoica es la existencia de una ley universal y de alcance mundial, que es una con la razón, en la naturaleza y en la naturaleza humana".¹⁶ La humanidad tiene sus leyes universales y eternas, al igual que el mundo físico. El elemento revolucionario implícito en la filosofía estoica se basaba en la controversia de que los principios fundamentales del orden social no están sujetos a cambios porque se encuentran enclavados en el orden natural. En el corazón de este orden está la igualdad de hombres y mujeres, de los hombres libres y de los esclavos. La libertad consiste en vivir según las leyes de la naturaleza.

En los tres siglos que separaron a Aristóteles de Cicerón, la idea de la Ley Natural ganó una amplia aceptación en el mundo mediterráneo, aunque su apogeo llegaría mucho después, en los siglos XVI y XVII en Europa, donde ayudaría a los juristas y a los teóricos de la política a independizar sus disciplinas de la teología. Se ha dicho que, desde Platón y Aristóteles,

nadie ha sido capaz de hablar sobre la propiedad privada sin plantearse la cuestión de si es o no "natural".¹⁷ De hecho, hasta finales del siglo XVIII, en cierto modo, hasta nuestros días, el debate sobre la propiedad se ha desarrollado alrededor de la pregunta de si pertenece al orden "natural" o al orden "convencional" de las cosas. Este principio se encuentra en la raíz de la discusión entre los enfoques morales y pragmáticos: porque si la propiedad es un asunto de la convención puede ser eliminada, pero si pertenece al dominio de la naturaleza es un hecho inalterable de la vida.

La filosofía estoica y el concepto de Ley Natural tuvieron más influencia en Roma que en Grecia, su país de origen. Los antiguos romanos no eran dados a las especulaciones abstractas y no debatían sobre las ventajas y desventajas de la propiedad privada, ni pensaban en comunidades ideales imaginarias. Pero los hombres que se sienten orgullosos de su pragmatismo a menudo siguen caminos trazados por los idealistas. Los poetas romanos adoptaron la noción griega de la Edad de Oro en que todos los bienes eran propiedad común y que terminó con el triunfo de la avaricia y, como resultado, un reino de injusticia y lucha. Virgilio se refirió a la Edad de Oro como un tiempo en el que

Ningún agricultor tenía tierras,
hasta marcar los límites de la tierra
era malo: los hombres trabajaban por el bien común,
y la propia tierra, sin amarras, era más fructífera.¹⁸

Ovidio presentaba la Edad de Hierro como una en la que

la propia tierra, que antes había sido, como el aire y el sol, un tesoro que todos podían compartir, estaba ahora cruzada con límites que el hombre media y marcaba con postes y con cercas.¹⁹

Séneca, el estoico por excelencia de Roma, que ha sido llamado "un millonario con conciencia de culpa", nunca se cansó de enaltecer la pobreza.²⁰ "Aquél que haya hecho un pacto justo con la pobreza es rico", le enseñó a su amigo Lucilio.²¹

¹⁵ Kierulff, *Man and Order*, 138. Aunque el estoicismo ejerció una gran influencia en el cristianismo temprano, los filósofos estoicos pertenecían a las clases altas y, a diferencia de los primeros cristianos, no repudiaban la riqueza del Reino de Dios, sino que miraban hacia atrás, hacia la perdida Edad de Oro.

Las virtudes sociales habían permanecido puras e invioladas antes de que la codicia enloqueciera a la sociedad e introdujera la pobreza, porque los hombres dejaron de poseer todas las cosas cuando comenzaron a llamarlas suyas. Qué feliz era la edad primitiva cuando los frutos de la naturaleza pertenecían a todos y eran usados de forma promiscua [indiscriminadamente]; la avaricia y el lujo no habían desunido a los mortales y los hombres no se habían devorado unos a otros. Disfrutaban todo lo que les brindaba la naturaleza en común, lo que les dio posesión segura de la riqueza pública. ¿Por qué no puedo pensar que eran los más ricos entre todos los hombres, ya que no se podía encontrar un pobre entre ellos?²⁴

El elogio de la igualdad social en el estoicismo la convirtió en una especie de religión e influyó en el cristianismo en su fase de formación.

La principal contribución romana a la idea de la propiedad descansaba en el imperio de la ley. Los juristas romanos fueron los primeros en formular el concepto de la propiedad privada absoluta, al que llamaron *dominium* y lo aplicaron a los bienes raíces y a los esclavos, un concepto que no existía en el vocabulario griego. Para que un objeto se clasificara como *dominium* tenía que satisfacer cuatro criterios: tenía que ser obtenido legítimamente, de forma exclusiva, absoluta y permanente.²⁵ La mejor y más conocida definición de la ley romana describía el *dominium* como "el derecho de utilizar y consumir algo de uno según lo permite la ley" (*ius utendi et abutendi re sua quatenus iuris ratio patitur*).²⁶ La jurisprudencia romana incluso llegó a regular todos los matices posibles relacionados con los derechos de propiedad: cómo se adquiría y cómo se perdía, cómo se transfería, cómo se vendía.²⁷ Los derechos implícitos en el *dominium* eran tan absolutos que la antigua Roma desconocía todo lo referente al dominio eminente.²⁸

²⁴ Cicerón significaba el derecho al uso, y abstracción al consumo, es decir, disponer según uno lo desea (esta bien sea "admirar" como las nubes, generalizando, mal traducido al "oculto"). De acuerdo con costumbres primitivas modernas, esta famosa definición de propiedad no tiene su origen en Roma sino que se remonta al siglo XVI, aunque el concepto era familiar a los juristas de la antigüedad. Vittorio Scialoja, *Dei diritti della proprietà nel diritto romano*, 2 (Firenze, 1908), 115. Se ha dicho que "ningún texto legal antiguo contiene una definición expuesta de propiedad". Alan Radicati, *Quintus Mucius Scaevola in Roman Law* (Oxford, 1972), 1.

²⁵ C. Bernardi Sorensen, *The Antiquities of Property* (New York, 1925), 11. La ley romana, sin embargo, al reconocer otras formas de propiedad, tales como *usufructus* (tenencia precaria), y *servitutes* (derechos de uso), que luego se adoptó en la Europa feudal.

A pesar de todo su pragmatismo, los juristas romanos se vieron obligados a buscar una base filosófica para la ley porque, al igual que los macedonios, al expandirse su dominio, primero de una ciudad-Estado a una nación-Estado y, después, a un imperio, se encontraron con una sorprendente variedad de normas legales y procedimientos distintos de los suyos, y que además diferían entre sí. El problema surgió aún antes de que Roma se hubiera convertido en la dueña de la península Itálica ya que, mucho antes, los tribunales romanos tuvieron que tratar con extranjeros que llegaban para hacer negocios o para casarse con romanos. La ley local, el *ius civile*, no se aplicaba a ellos, sólo a los ciudadanos romanos. Los juristas romanos tuvieron entonces que buscar principios comunes contenidos en los diversos sistemas legales con los que tenían contacto. A medida que el territorio romano se expandía alrededor de la cuenca del Mediterráneo, formularon un Derecho de Gentes (*ius gentium*) que sintetizaba las reglas compartidas por todas las naciones que conocían. Bajo la influencia de la filosofía estoica, el Derecho de Gentes, gradualmente, se fusionó con el Derecho Natural (*ius naturale*); el proceso culminó a principios del siglo III N.E., cuando la ciudadanía romana se extendió a todos los súbditos del imperio.²⁹ Así surgió un postulado fundamental del pensamiento occidental: que el bien y el mal no son conceptos arbitrarios sino normas arraigadas en la naturaleza y, por lo tanto, que se imponen a toda la humanidad; los problemas éticos deben resolverse referidos a la Ley Natural, la cual es racional y va más allá de la ley positiva (*ius civile*) de las sociedades individuales. Un elemento esencial de la Ley Natural es la igualdad del hombre, específicamente, la igualdad ante la ley, y el principio de los derechos humanos, que incluye los derechos a la propiedad, que antecede al Estado y, por lo tanto, son independientes de él.³⁰ Quinientos años después, estas ideas se convirtieron en la piedra angular de la democracia occidental. Inicialmente, los filósofos y juristas romanos trataron la propiedad privada, no como parte de la Ley Natural sino como parte del Derecho

²⁹ Scholten, *Private Property*, 25. Un problema no resuelto era la esclavitud la cual, aunque era universal en el mundo antiguo, se consideraba por muchos como contraria a la naturaleza. James Bruns, *Slaves in History and Jurisprudence*, 11 (New York, 1901), 365. Una manera de aducir el problema fue sugerir que el jurista romano Ulpiano, quien vivió la esclavitud a ley civil, la cual privó a los esclavos de todos los derechos de la Ley Natural, pero la cual todos los seres humanos eran iguales. John Hume Manly en el libro de R.W. Davis, ed., *The Origins of Modern Freedom in the West* (Stanford, Calif., 1905), viii.

de Gentes. Sin embargo, con el tiempo, al fundirse los dos conceptos, comenzaron a verla como parte de la Ley Natural.²⁵ Una defensa teórica de la propiedad privada como rasgo distintivo de la Ley Natural, sin embargo, no fue desarrollada completamente hasta los siglos XVI y XVII, en la época de Jean Bodino y Hugo Grocio. Pero es evidente que la idea se les ocurrió a los romanos, a partir del argumento de Cicerón de que el gobierno no podía interferir en la propiedad privada porque había sido creado para protegerla.²⁶

2. LA EDAD MEDIA

Los Padres de la Iglesia se enfrentaron con serias dificultades al abordar el tema de la propiedad privada. Según los Evangelios, Jesús exhortó a los ricos a que entregaran sus pertenencias a los pobres porque la riqueza era un obstáculo para la salvación. Rechazó tener propiedades, para él y para sus discípulos. Los Evangelios y otros textos de la Biblia cristiana están llenos de censuras a las riquezas y de exhortaciones a renunciar a ellas, como reza el aforismo popular: "es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja a que un rico entre en el reino de Dios".¹⁷ Al mismo tiempo, en su vida privada, Jesús no se comportaba como un asceta: no despreciaba la propiedad, ni siquiera la riqueza, incluso visitaba las casas de los ricos y dejaba que lo agasajaran.¹⁸ Debido a las esperanzas de una llegada inminente del reino de Dios, la Biblia cristiana "no parece contener una teoría definitiva sobre la propiedad".¹⁹

Algunos historiadores se preguntan si Jesús realmente propuso un programa de reforma social: según un destacado especialista en la materia, más bien, Jesús "convocaba a prepararse para la llegada del reino de Dios", lo que sucedería "dentro de los límites del orden mundial actual".* De cualquier modo, los primeros cristianos aplicaban, sólo entre ellos, las enseñanzas de Jesús:

[illegible]

El nuevo orden social se reducía a la comunidad cristiana; no era un programa popular de reforma social general. Dentro de la propia Iglesia [...] el único comunismo posible era uno que difería de las otras formas de comunismo y sólo puede describirse como el comunismo religioso del amor. Es decir, era un comunismo que consideraba la puesta en común de posesiones como una prueba de amor y del espíritu religioso del sacrificio. Era un comunismo compuesto sólo por consumidores, un comunismo basado en la suposición de que sus miembros continuarían ganándose la vida a través de sus actividades privadas, para poder ser capaces de practicar la generosidad y el sacrificio. Sobre todo, no disponía, en absoluto, de una teoría sobre la igualdad, ya fuera la igualdad absoluta de compartir posesiones, o la igualdad relativa en la contribución de los distintos miembros a la vida del conjunto, de acuerdo con sus méritos y servicios. Finalmente, no existía ninguna hostilidad hacia lo que constituye el verdadero obstáculo para la existencia de un comunismo verdadero, esto es, la oposición a la institución de la familia, la cual está estrechamente relacionada con la empresa privada.²⁰

La Iglesia cristiana primitiva aceptó la propiedad privada como un hecho de la vida y se dedicó a exhortar a los fieles a que practicaran la caridad lo más posible. Las pertenencias se consideraban algo maligno sólo en el caso de ser usadas de forma egoísta.⁸

Sin embargo, una Iglesia que se basaba en la defensa de la abrogación muy pronto se convirtió en un enorme poder temporal con grandes extensiones de tierra y otras formas de riqueza que necesitaba para poder desarrollar sus responsabilidades religiosas y seculares. También se enfrentó con la realidad, aceptada tácitamente por Jesús, pero a menudo mal interpretada por muchos cristianos devotos, de que, para millones de sus

* "Las frecuentes evaluaciones de considerarse la propiedad como algo sin valor, y sólo lo que se mantendrá sobre la comunidad de las posesiones o no sólo un incentivo para adquirir el derecho de herencia. En todas estas discusiones siempre se afirma la posesión de la propiedad privada." Eusebio, *David Teaching* 1, 13, 16. Con relación a esto debe señalarse que al leer el libro de las Epístolas de Pablo (1. Timoteo 6:10) sobre el dinero generalmente se cita incorrectamente Pablo no dijo que el dinero es "la raíz de todos los males" sino "el amor al dinero", es decir, la avaricia. El pasaje que muy a menudo se cita en la antigüedad y se puede encontrar en Testamentos, Domicenios, Pícaros, Plutarco y en otros autores clásicos. Ver C. S. Lewis, *Some Paul: The Letters to Timothy*, 4^a ed., 1. Timoteo 6:10, 16-17.

PROPIEDAD Y LIBERTAD

seguidores, los bienes materiales eran una necesidad: Es evidente que no todo el mundo puede aceptar el voto de pobreza y dedicar su vida entera a la piedad cristiana, como lo hacen los sacerdotes, monjes o monjas, del mismo modo que no todo el mundo puede practicar el celibato.

Por lo tanto, se debía encontrar un compromiso entre el ideal cristiano y la realidad del mundo.

Se encontró y resultó básicamente satisfactorio. La premisa fundamental de los teólogos cristianos sostenía que la propiedad se derivaba no de la Ley Natural sino de la ley convencional (positiva) y como tal debía ser respetada. Era *potencialmente* un mal capaz de corromper el alma y que inducía al pecado. Pero, en las palabras de San Agustín, una sociedad sin propiedad era posible solamente en el Paraíso, porque exigía perfección,¹⁸ el tipo de perfección que desde el pecado original se encontraba fuera del alcance de la mayoría de la humanidad.¹⁹ Además, las posesiones eran éticamente neutrales y sólo se convertían en algo maligno si daban lugar a la avaricia. San Agustín escribió que una cosa no debía ser condenada porque condujera a la corrupción: "¿No es bueno el oro?", preguntaba y respondía: "Sí, es bueno. Pero el malo usa el buen oro para hacer daño y el bueno usa el buen oro para hacer el bien".²⁰ De acuerdo con San Agustín, cuando Jesús decía que había que renunciar a las fortunas personales, lo decía como consejo, no como obligación.²¹ En el mundo como lo conocemos hoy en día, este consejo lo seguirían sólo unos pocos escogidos. San Agustín veía la propiedad como una responsabilidad más que como una garantía para poder actuar libremente, esto es, como una especie de depósito que poseían los individuos para realizar el bien público.

Como justificación a su tolerancia hacia la propiedad, los teólogos cristianos podían señalar pasajes en la Biblia hebrea que demostraban que estaba protegida por una aprobación divina. El Octavo Mandamiento, que prohíbe el robo, implica claramente la santificación de la propiedad; lo mismo sucede con el Décimo Mandamiento, que proscribió codiciar "los bienes ajenos". Está la historia de Abraham y Lot, quienes dividieron sus ovejas para poner fin a las querrelas entre sus pastores y, de esta

¹⁸ Según Mateo 19:12-13, cuando alguien le preguntaba «¿cómo se podía alcanzar la vida eterna, Jesús le decía que obedeciera los Mandamientos, y añadía que si quería ser "perfecto", debía vender sus posesiones y entregar a los pobres el producto de dicha venta.

manera, establecieron sus derechos respectivos a una parte de la tierra (Génesis 13). Se hizo referencia también a la historia del rey Acab (I Reyes 21), quien codiciaba una viña de Nabot y ofreció cambiársela por otra o comprarla. Cuando Nabot se negó a deshicarse de su tierra, Jezabel, la esposa de Acab, urdió una mentira y lo acusó de blasfemia; apedrearon a Nabot hasta que le provocaron la muerte, lo que permitió que Acab tomara posesión de la viña. Por este crimen Dios, a través del profeta Elías, los amenazó a él y a su esposa con una muerte ignominiosa. La historia proporciona un ejemplo de la avaricia que conduce al pecado pero también confirma la inviolabilidad de la propiedad.

En la tradición legal judía, la riqueza adquirida honradamente era considerada una bendición; los rabinos prohibían a su pueblo deshacerse de su riqueza, o dedicarse en exceso a la caridad, para que no llegaran a convertirse en una carga para la comunidad.²² En contraste con los Evangelios cristianos, la Biblia hebrea no enseña ni a la pobreza ni al pobre.²³ Al mismo tiempo, está llena de condenas a los ricos por sus injusticias y de mandatos a ejercer la caridad y de ayudar a los demás, no sólo a los de la propia comunidad sino también a extranjeros e, incluso, a los antagónicos.²⁴ Para cumplir estos preceptos, las comunidades judías desarrollaron un sistema de bienestar social que era probablemente único en la antigüedad: se basaba en el diezmo para "el extranjero, el huérfano y la viuda", tal como se exigía en la Biblia hebrea.²⁵

La idea católica de la propiedad fue recopilada por Santo Tomás de Aquino en la *Suma teológica* (*Summa Theologiae*). Santo Tomás de Aquino se acercó al tema en el contexto de la justicia, que definió como "el deseo constante y perpetuo de dar a cada cual lo que es de él".²⁶ Reconcilió que, en cierto sentido, "no era natural al hombre poseer cosas extensas", porque todos los bienes pertenecen a Dios y son la propiedad común de los hijos de Dios.²⁷ Sin embargo, basándose en la *Política* de Aristóteles, argumentó que la propiedad común no promovía eficacia ni armonía.

²² El Tora, un tratado, al tener algunas disposiciones que limitan la sucesión a un hijo de hijo, es, esencialmente, la sucesión a la tierra. Naturalmente, toda la tierra pertenece al Señor y, por tanto, no se puede comprar y vender, sino por un período máximo de cuatro años y, en ese caso, el hijo de los padres debe regresar a la tierra que el dueño original había vendido. De las cuatro tentaciones del Juicio, Adán del Jardín, toda la tierra que el dueño original había vendido, por lo tanto, debe regresar a él. (Levítico 25: 11-12). En consecuencia, aparentemente, nunca fue cumplido. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 1904, 77.

nia sino discordia. Para perfeccionarse espiritualmente, el hombre tenía que tener el tipo de seguridad que sólo le ofrece la propiedad. Santo Tomás de Aquino también adoptó de Aristóteles la idea de que las posesiones hacen posible que las personas puedan practicar la caridad, una obligación cristiana: dar limosna era un corolario esencial de la propiedad, y los ricos estaban moralmente obligados a entregar a los pobres toda su riqueza superflua.³⁰ Cualquier exceso que permitiera un incremento en la riqueza debía ser controlado por la sociedad.

Sobre este asunto, la visión general de los denominados Padres de la Iglesia se resume como sigue. Los primeros teóricos de la Iglesia reconocieron

que la vida humana, como es realmente, necesita disciplina, necesita un orden reforzado por la coerción. Y de esta forma llegan a distinguir entre un ideal, que también consideran como la condición primitiva del hombre, y lo real. Idealmente, si el hombre hubiera seguido su verdadera naturaleza, si hubiera obedecido las leyes de la razón y de la justicia, no hubiera necesitado una disciplina coercitiva de este tipo. Pero, al ser lo que es, una criatura cuyos verdaderos instintos y naturaleza son constantemente dominados por sus bajas pasiones, sólo a través de una férrea disciplina puede evitarse que caiga en la anarquía y el desorden. No pueden aceptar la propiedad privada con sus enormes desigualdades como una institución primitiva y natural. En un Estado primitivo o natural los derechos de la propiedad no podían haber sido otra cosa que el derecho a usar lo que el hombre requería. Pero una vez más, teniendo en cuenta la condición real de la naturaleza humana tal y como es, entendieron que era necesaria una regulación del ejercicio del derecho a disponer. La propiedad privada es, realmente, otra institución disciplinaria que intenta controlar y contrarrestar la disposición viciosa de los hombres.³¹

Contrariamente a un concepto erróneo, ampliamente difundido, la Iglesia no aceptó, y menos aún propagó, el comunismo, por lo que los Padres de la Iglesia no pueden citarse como prueba de ello.³²

Como observó hace un siglo el filósofo ruso Vladimir Soloviev, los cristianos exhortan a sus seguidores a renunciar a sus riquezas mientras

que los socialistas reclaman la confiscación y distribución de la riqueza de otros. Las doctrinas económicas de las Iglesias cristianas sólo pedían la renuncia voluntaria de la riqueza personal. No era, por tanto, insólito que la Iglesia tratara como herejes a aquellos grupos, como los "waldenses" del siglo XII, que predicaban la pobreza y, después, a los anabaptistas, que intentaron imponer el comunismo. En términos generales, "la veneración por la pobreza" fue un rasgo distintivo de los movimientos heréticos, no de la Iglesia establecida.³³ A finales de los siglos XIII y XIV surgió una fuerte controversia en la orden franciscana entre los "espiritualistas", que defendían la renuncia a todas las posesiones, y los "conventuales", que deseaban conservar las grandes propiedades que la orden había adquirido. En el papado de Juan XII, la Iglesia aplastó a los espiritualistas y condenó a más de cien a morir quemados en la hoguera. En una bula pontificia promulgada en 1323, este Papa declaró como hereje negar que Cristo y los apóstoles hubieran tenido posesiones.³⁴ Seis años después, en otra bula, Juan XXII afirmó que la propiedad (*dominium*) del hombre sobre sus posesiones no difiere de la propiedad ejercida por Dios sobre el universo, la cual concedió al hombre al crearlo a su semejanza. Es, por tanto, un derecho natural que antecede la ley humana.³⁵

Los fundadores del protestantismo fueron más allá de la tolerancia de la Iglesia católica con relación a la propiedad: tanto Lutero como Calvino la respaldaron con énfasis, al vincularla con el trabajo, que consideraban como un derecho cristiano. Lutero condenó a los campesinos rebeldes de Alemania y los llamó "perros rabiosos", por confiscar propiedades diciendo que los Evangelios no exhortaban a que se convirtiera en propiedad común la propiedad ajena ni a que se aferraran a la propiedad personal, sino que pedían a los cristianos que entregasen voluntariamente lo que tenían.³⁶ Los calvinistas mantenían puntos de vista aún más proclives a la propiedad. Calvino escribió elogiosamente sobre el trabajo y el comercio, y sobre las grandes ganancias que proporcionaban a algunos, rechazando las prohibiciones medievales sobre la usura y reconociendo los beneficios del dinero y del crédito.³⁷ Los historiadores saben muy bien que el calvinismo hizo mucho por alentar el espíritu capitalista.

A finales de la Edad Media, la Iglesia católica pasó de defender la propiedad como una realidad lamentable pero inevitable a defenderla como cuestión de principios. El cambio se produjo como reacción a las críticas

que hacían las autoridades seculares a la riqueza de la Iglesia. El debate se desarrolló de forma aguda a principios del siglo XIV, cuando Felipe IV, el Hermoso, de Francia (1285-1314), al necesitar dinero para financiar su guerra contra Inglaterra, exigió un impuesto al clero y prohibió la exportación de metales preciosos, incluyendo las rentas papales. Para impedir que las propiedades eclesiásticas fueran confiscadas por la corona, los teólogos se referían ahora a la propiedad como a un derecho inalienable, es decir, principalmente, la propiedad de la Iglesia, pero por extensión la propiedad en general. En el transcurso de esta polémica, los teóricos eclesiásticos formularon la doctrina, luego adoptada por importantes escritores laicos como Bodino y Grocio, de que la autoridad del Estado, absoluta en otros aspectos, no se aplicaba a la propiedad de sus súbditos. El argumento se sustentaba con referencias a la ley romana, que se redescubrió y se enseñó en las universidades italianas desde comienzos del siglo XII.

Un destacado exponente de esta nueva teoría de la propiedad fue Aegidio Romano (Colonna), discípulo de Tomás de Aquino, quien argumentaba que Felipe IV no podía apoderarse de las propiedades de la Iglesia porque los derechos de propiedad antecedían y trascendían los del Estado. La Iglesia y el Sumo Pontífice tenían poder sobre todas las cosas temporales y eran los dueños últimos de los bienes del mundo. Empleando una terminología feudal, aseguraba que los reyes tenían un "dominio superior" pero no eran dueños de las posesiones de sus vasallos.⁴⁷

El oponente de Aegidio Romano, Juan de París, sostenía, en defensa de Felipe IV, que la propiedad privada se derivaba de concesiones del príncipe y que la Iglesia, así mismo, conservaba sus bienes debido a estas concesiones. Pero estaba de acuerdo en que los derechos de la propiedad no podían ser violados, ni por el rey ni por el Papa.⁴⁸ En estos debates la influencia de la ley romana quedaba clara. Juan de París sostenía que

los individuos, en sus potestades individuales, poseen el derecho, el poder y el verdadero señorío, y cualquiera puede ordenar, disponer, abandonar, retener o enajenar su propiedad según quiera sin provocar daño a otro, ya que él es el señor y por lo tanto ni los príncipes ni los Papas tienen derecho o exención en esas cosas.⁴⁹

La disputa entre el papado y las autoridades seculares a finales de la Edad Media tuvo como consecuencia la reafirmación del *status* de la propiedad

pasada en ambas partes de la polémica. Aunque basaba la justificación legal de la propiedad en diferentes fuentes, estaba de acuerdo en considerarla sacrosanta y protegida, tanto de la Santa Sede como de la corte real.⁵⁰

3. EL DESCUBRIMIENTO DEL "BUEN SALVAJE"

Durante la Edad Media, los europeos mantuvieron vivo el mito de la Edad de Oro, cuando el hombre era inocente y se desconocía la propiedad. Algunos creían que, incluso en su época, existían regiones remotas, generalmente descritas como islas en los confines del mundo, en las que las personas continuaban viviendo en ese estado de felicidad. Debido al pecado original, la mayoría de la humanidad estaba excluida de estos reinos, pero si eran accesibles a héroes y santos capaces de vencer grandes peligros.⁵¹ Los Padres de la Iglesia debatieron durante siglos si todavía existía o no un paraíso terrenal.⁵² Este mito puede haber sido uno de los factores que inspiraron a Colón y lo llevaron a realizar el viaje del descubrimiento de América: algunos historiadores creen que antes de lanzarse a la primera expedición había leído el libro de Pierre d'Ailly, *Imago mundi*, en el que se describía la tierra feliz de los hiperbóreos, quienes vivían en estado de virtual inmortalidad.⁵³

Cuando Colón vio por primera vez a los nativos del Caribe, lo que más le impresionó a él y a sus compañeros, vestidos con sus excesivos y ridículos trajes, fue su desnudez, porque inmediatamente le recordó a Adán y a Eva antes de la Caída.⁵⁴ Aún más le impresionó el hecho

⁴⁷ "La ley ha por objetivo una perfecta superior, que se reconoce por abundante institución de autores clásicos crebles a favor de los que pueden sospechar que no reconocen una cantidad menor a otros autores, proporcionalmente precisamente el terreno en el cual la Ley Natural podía ser aplicada a un principio ético universal como un deber moral." "Ibidem, según los particulares más entre miras, admitieron que tanto el Papa como el Emperador competían a la Ley Natural." *Esopos* en *de la Ley Natural*, 1931, 43-46.

⁴⁸ Guillermo Chirac, *La doctrina de la libertad humana* (París, 1901), p. 100. Véase también: *Walter Dill Scott, The History of the Law of Property* (Londres, 1901), p. 100. Véase también: *Walter Dill Scott, The History of the Law of Property* (Londres, 1901), p. 100. Véase también: *Walter Dill Scott, The History of the Law of Property* (Londres, 1901), p. 100.

⁴⁹ Un historiador de la literatura que ha estudiado cientos de descripciones de viajes a América, África y algunas más de las Indias occidentales, concluye que la primera descripción de la propiedad era el tema que más se discutía. *Geography and the History of the Americas* (París, 1935), 69-70.

de que fueran "cándidos" y de que nunca "se negaban a entregar nada de lo que poseían, si se les pedía; al contrario, invitaban a todos a compartirlo".⁵⁰ Colón reconoció que no pudo determinar si los nativos tenían propiedad privada, pero se llevó la impresión de que "de lo que tenían, todos participaban, especialmente de las cosas para comer".⁵¹ En la descripción fragmentaria de los viajes de Colón, de su propio puño y letra, en América

hay una primavera eterna, el ruiseñor canta, las flores brotan, los árboles son verdes, los ríos se deslizan, las montañas son altas, y los habitantes son inocentes y felices.⁵²

Estas primeras impresiones marcaron el tono para toda la literatura utópica de los siguientes quinientos años, al proporcionar la prueba efectiva de que el hombre imperfecto podía alcanzar la perfección si adoptaba las actitudes del "buen salvaje".⁵³ Y la cualidad más sobresaliente en la vida de los salvajes, aparte de no conocer lo que era la vergüenza, consistía en su ignorancia sobre cuestiones de propiedad. Un historiador de la literatura francesa encuentra que existe un vínculo directo entre la primera carta de Colón, en la que se refiere a sus descubrimientos, y el *Discurso sobre la desigualdad* (*Discours sur l'Inégalité*), de Rousseau, escrito dos siglos y medio después, en el que la propiedad se describía como la fuente de todos los males sociales.⁵⁴

Impresiones similares a las de Colón fueron ofrecidas a los lectores europeos mediante dos descripciones de los viajes realizadas a principios del siglo XV, y que contribuyeron a conformar la idea del buen salvaje.

⁵⁰ Howard Mumford Jones, *A Strange New World* (New York, 1961), 14. Los comentarios reportados en los libros indios, que eran a los niños enseñados para su consumo, como si fueran verdaderos petulances, ese carácter infantil, incluso el señor Montaigne, en su ensayo "Las Caníbales", los dice así, sin mucho entusiasmo, al decir que no eran peores que los europeos.

⁵¹ Se cree que este vocablo se utilizó por primera vez en el drama de Dryden, *The Conquest of Guadalupe*. "Se han llamado al hombre cuando los creó por la Naturaleza, / Antes que se convirtiera en la bestia por los lazos de la servidumbre." Cuando el salvaje volvió a la vida por los lazos de la guerra", Karl Heinz Köhl, *Kolumbus und die Welt* (Berlin, 1961), 14. Pero la idea, al fin y al cabo, termina asociándose al concepto geográfico (George Herbert, *The Conquest of Guadalupe*, como los que desordenan la carne de los animales domesticados y, sin embargo, como no comen la propiedad y pueden volar las alas en común, incluyendo a los reyes y a los hijos, eran "los hombres más inocentes y los menos inclinados a hacer daño". *The Geography of Strabo*, trad. H. L. Jones III (Cambridge, Mass., y Londres, 1961), libro VII, p. 74-75. 195-196.

Américo Vespucio, el explorador y geógrafo italiano, del que América tomó su nombre, describió en sus *Viajes*, publicado en 1505 o 1506, un encuentro con los indios del Nuevo Mundo. Según él, no tenían "capitanes" que los dirigieran sino que vivían en libertad. Si iban a la guerra era para vengar la muerte de los suyos, no para saquear o para dominar. No conocían la religión (razón por la cual los consideró inferiores), ni las leyes, ni el matrimonio. No comerciaban y no le conferían ningún valor al oro o a las piedras preciosas.⁵⁵ Vivían en un paraíso terrenal.

Pedro Mártir d'Anghiera, un negociante italiano que vivía en España, publicó en 1516 una descripción del Nuevo Mundo (*De Orbe Novo*). Allí describe así lo que Colón había visto:

[Entre ellos, la tierra es tan común como el sol y el agua y la distinción entre Mío y Tuyo (la semilla de todo mal) no existe. Se conforman con tan poco que, en un país tan grande, les sobran las cosas y no padecen escasez. Por lo que parece que viven en un mundo dorado, sin fatigas, disfrutando de amplios jardines abiertos, sin cercas, vallas o protegidos por murallas. Se relacionan desinteresadamente entre ellos, sin leyes, sin libros y sin jueces.⁵⁶

No pasó mucho tiempo hasta que los europeos, que llegaron a América como comerciantes o colonos, cambiaron su opinión sobre los indios nativos. Aquellos que tuvieron un contacto prolongado con ellos tendían a describirlos como bárbaros despreciables, buenos sólo para ser esclavos. El desconocimiento de la propiedad privada era considerado como la prueba de su inferioridad.⁵⁷ Ya desde 1525, un fraile dominico escribió que

[...] en el continente comen carne humana. Son más dados a la sodomía que cualquier otra nación. No existe justicia entre ellos. Andan desnudos. No sienten respeto por el amor ni por la virginidad [...] son más estériles que los burros y rechusan totalmente superarse.⁵⁸

Samuel Purchas, el editor inglés especializado en la literatura de viajes, en 1625, se refirió a los indios americanos como inhumanos, más animales que las bestias salvajes.⁵⁹ Algunos escritores franceses también redactaron, a partir de sus experiencias directas, descripciones nada favorables.

rablos sobre los indios, calificándolos de brutos.⁵⁰ Se difundió el desencanto a partir de las descripciones que hacían los testigos oculares de las torturas y los sacrificios humanos realizados por los nativos. Antes de que pasara mucho tiempo, el "buen salvaje" de América se convirtió en Satanás.⁵¹ Pero la imagen original dejó sus huellas, ya que, hasta nuestros días, muchos europeos y americanos conservan la visión romántica del indio americano que proyectaron los primeros exploradores.

Al erosionarse la imagen idílica del indio, la búsqueda de los europeos de un paraíso terrenal se dirigió al sur del Pacífico: en el siglo XVIII la utopía americana cedió su lugar a la utopía australiana. La tierra escogida fue Tahití. Avistada por los portugueses a principios del siglo XVII, quedó en el olvido hasta que fue "redescubierta" por los ingleses y los franceses un siglo y medio más tarde. Tahití debía su reputación de paraíso del Edén a la descripción que de ella hizo Louis Bougainville en un viaje realizado en 1768. El viajero francés no ofreció una descripción uniformemente favorable de los nativos, al acentuar su tendencia a la crueldad en la guerra y destacar su hábito incurable de robar a los extranjeros, robar a su propio pueblo, señaló, era castigado con la horca. Sin embargo, elogió mucho su indiferencia por los bienes materiales:

Estén o no, de día o de noche, sus casas están siempre abiertas. Todos recogen las frutas del primer árbol con el que se tropiezan, o se las llevan de las casas que visitan. Parecería como si, con relación a las cosas absolutamente necesarias para el desarrollo de la vida, no existiera entre ellos la propiedad personal, y todos tuvieran derechos iguales sobre esos artículos.⁵²

La propiedad compartida se extendía a las mujeres. Bougainville y sus compañeros se quedaron asombrados por la tranquilidad con la que las mujeres de Tahití se entregaban a cualquier hombre que se les antojara, y su asombro era mayor por el hecho de que, en ocasiones, la cópula ocurría a la vista pública. Fue por esto que llamó a Tahití "la Nueva Citera", en honor a la isla que, en la mitología griega, se dedicaba al culto de Afrodita. Cuando Diderot escribió sus comentarios sobre los viajes de Bougainville hizo hincapié en el libertinaje sexual de los tahitianos, ignorando las observaciones depreciativas de Bougainville.⁵³ De esta forma se produjo la "exotización" del buen salvaje, lo que, pro-

bablemente, contribuyó a influir en el relajamiento de las costumbres sexuales en los años finales del Antiguo Régimen francés.

Cuando en 1769 Filiberto Commerson proporcionó otra descripción de la isla encantada de Tahití, lo hizo a través de la mirada condescendiente de Rousseau, al justificar el robo, criticado por sus predecesores, como una prueba concluyente de que sus habitantes no tenían noción de la propiedad.⁵⁴

Tendemos a pensar en los efectos de los viajes del descubrimiento, principalmente, en términos políticos y económicos. Pero no fue menor su influencia en las teorías sociales de Occidente. Porque el descubrimiento de América y de las islas del Pacífico Sur fortaleció un idealismo utópico que se opuso al idealismo pragmático de la teología cristiana y a las nuevas corrientes del pensamiento asociado con el resurgir de las teorías de la Ley Natural.

El prototipo de este idealismo utópico fue desarrollado por Santo Tomás Moro en su *Utopía* (*Utopia*). La influencia que ejerció en Santo Tomás Moro la literatura que trataba sobre los viajes del descubrimiento fue tan fuerte que algunos contemporáneos consideraron su libro, publicado en 1516, como una representación verídica del Nuevo Mundo.⁵⁵ Aunque especialistas modernos prefieren hacer hincapié en la influencia que Platón y Erasmo de Rotterdam tuvieron sobre Moro, es cierto que Moro había leído los relatos sobre los descubrimientos y había quedado fascinado por ellos. Sin embargo, en su visión de un paraíso terrenal, ocurrió una metamorfosis curiosa. Un tema común de las narraciones de los viajeros era que los "buenos salvajes" llevaban una vida sin restricciones y que desconocían la existencia de gobiernos o leyes. En la *Utopía* de Moro, así como virtualmente en todas las comunidades imaginarias que se escribieron después, el tema dominante es la disciplina férrea.⁵⁶ Al igual que los teólogos medievales, los escritores utópicos consideraban al hombre como corrupto, pero a diferencia de ellos creían que era posible hacerlo perfecto al someterlo, por la fuerza si era necesario, al orden de la razón. Y por una vida centrada en la razón generalmente querían decir una vida de una igualdad ejemplar: porque, para los escritores utópicos, la igualdad desplazaba a la libertad como el bien

⁵⁰ Tomás Moro, *deber señalar*, pronunciaba lo que se escribía, al usar un idioma propio a su país, pero un lenguaje para los extranjeros.

supremo.⁶⁶ Dado que en su estado actual el hombre se deja consumir por las pasiones, se deja llevar por el egoísmo y no por la razón, necesita, por su propio bien, que se lo coja bajo un régimen de hierro. Esta noción, común entre los escritores utópicos —que el hombre es corrupto pero básicamente bueno y susceptible de alcanzar la virtud a partir de las influencias combinadas de las leyes y la educación—, se convierte en una doctrina muy reaccionaria. Los utópicos crean comunidades imaginarias para controlar las pasiones y las ambiciones humanas, proyectando un estilo de vida que es diametralmente opuesto al de los también (imaginarios) alegres nativos de América y de Tahití y que más bien recuerda al estilo de la sombría Esparta.

La isla imaginaria de Moro es un lugar lóbrego en el que todas las ciudades están construidas con el mismo plan y todos sus habitantes están vestidos con la misma ropa. Las residencias están abiertas para todos y se intercambian, por sorteo, cada diez años. No hay lugar para la privacidad. Los naturales consumen el alimento servido por los esclavos en edificios comunales. Nadie puede viajar sin autorización; la violación de esta regla dos veces conduce a la esclavitud. Las mujeres no se deben casar antes de los dieciocho años; los hombres antes de los veintidós. El sexo antes del matrimonio es castigado severamente y el adulterio se pena con la servidumbre. Los ciudadanos no deben inmiscuirse en los asuntos del gobierno; se les puede aplicar la pena de muerte si, en privado, "solicitan consejos sobre asuntos de interés común". Pueden disponer de su tiempo libre después del trabajo según deseen, siempre que no sea en "orgías o en ocio". Y, por supuesto, no saben nada de la propiedad privada —el dinero no circula y se usa sólo en el comercio con los extranjeros— porque Moro creía que la abolición del dinero provocaría que desaparecieran todos los males que afectaban a la humanidad:

En Utopía toda la avaricia por el dinero se eliminaba totalmente con la eliminación del uso del dinero. ¡Cuántos problemas se eliminaban así! ¡Cuántos crímenes eran arrancados de raíz! ¿Quién no sabe que el fraude, el robo, la rapina, las peleas, los delitos, las riñas, las sediciones, los asesinatos, las traiciones, los envenenamientos —que, en vez de reprimirse por las ejecuciones públicas, son después vengados— se desvanecen con la destrucción del dinero? ¿Quién no sabe que el miedo, la envidia, las preo-

cupaciones, las fatigas y las noches sin dormir desaparecerán junto con el dinero? Lo que es más, la pobreza, que existe por el dinero, se desvanecerá y desaparecerá si el dinero fuera totalmente eliminado en todas partes.⁶⁷

El oro y la plata se utilizarían para hacer orinales y los grilletes para encadenar a los esclavos.⁶⁸ El resultado es la paz mental y la oportunidad para dedicarse a los estudios intelectuales.

R.W. Chambers ha observado acertadamente que "pocos libros se han entendido tan mal como *Utopía*";

En el idioma inglés la palabra "utópico" significa algo visionario e impracticable. Sin embargo, lo que llama la atención sobre *Utopía* es la amplitud con la que bosqueja las reformas políticas y sociales que o han sido llevadas a efecto o se han llegado a considerar como políticas muy adecuadas. *Utopía* se describe como un Estado severamente recto y puritano, en el que muy pocos nos sentiríamos verdaderamente felices; no obstante, continuamos utilizando la palabra "utópica" para designar un paraíso agradable, cuyo único fallo es que resulta un lugar demasiado feliz e ideal para poderse alcanzar.⁶⁹

Algo muy parecido puede decirse de otra de las primeras utopías, *La ciudad del sol* de Tommaso Campanella, escrita en 1602 (pero publicada treinta y cinco años después).⁷⁰ Campanella, un fraile dominico y un fanático religioso, a quien la Inquisición mantuvo veintisiete años en prisión por herejía, vislumbraba una sociedad en la cual todo se poseería en común, incluidos los productos del intelecto. La Ciudad del Sol está rodeada por una muralla y es gobernada por un sacerdote llamado Hoh (metafísico), junto con tres príncipes, uno de los cuales es "Amor". "Amor"

⁶⁶ Cuarenta y cinco años después, respondiendo a Moro, León prometió que esa era la única forma de eliminar la propiedad privada y el oro se utilizaría exclusivamente para la construcción de los baños en las salas de reunión de los cuarteles más grandes en el mundo. V.L. Lewis, *Plato's utopian socialism*, vol. 44 (München, 1981), 247.

⁶⁷ R.W. Chambers de Robert E. Adams, ed., *St. Thomas More, Utopia* (Londres, 1953), vol. 109. Gray es más allá al decir que "tal es la desventaja (ninguna ventaja en la que se gana) en su sano juicio, que debería ser el primer principio de la utopía". *Socialist frontiers*, 52.

regula las relaciones sexuales, y une a los hombres y a las mujeres para producir una descendencia lo más saludable posible. La ciudad también gobierna la educación de los niños. Se elimina a la familia porque Campanella la ve como la razón por la que la gente codicia bienes. Por supuesto, la misma consideración tiene la propiedad privada: "Todas las cosas son comunes entre ellos", incluso las artes, los honores y los placeres. Esto elimina el amor propio y sólo queda el amor al Estado. La sedición se castiga con la muerte. Los naturales de la Ciudad del Sol viven en comunidad. A diferencia de la Utopía de Moro, allí ni siquiera hay esclavos, porque todo trabajo ennoblece. Las personas desconocen la gula y la borrachera, así como muchas dolencias, tales como la gota y el catarro. La fantasía comunitaria de Campanella, junto con la de Moro, influyeron en Lenin.⁶⁹

Estas primeras utopías tenían en común el hecho de que fueron escritas por hombres de la Iglesia, cuyo ideal era el monasterio. Pero si los establecimientos monásticos estaban ocupados por individuos que habían renunciado voluntariamente a la vida secular, las comunidades utópicas se habían concebido para que el Estado se las impusiera a todos sus habitantes. El mundo ideal de hombres libres naturales es, de esta forma, transformado en un proyecto controlado en el que no hay cabida para el individualismo y las violaciones a las rígidas reglas son penadas con castigos draconianos. Desaparecen la propiedad individual y la familia. Para promover la virtud, todas las utopías eliminan la capacidad de elección. Como demostraremos más adelante, al citar a Frederick Hayek, esto puede suceder porque los individuos pueden ponerse de acuerdo con relación a muy pocos asuntos y cualquier intento de hacerlos coincidir un poco más de ese mínimo puede lograrse sólo mediante la coerción.

La mentalidad utópica, lúgubre y rigurosa, iba contra el espíritu vigoroso del individualismo y del empresariado que surgía en ese tiempo en Europa occidental.

4. LOS COMIENZOS DE LA EDAD MODERNA

En algún momento durante el período de la historia europea, a la que se llamó, vagamente, "modernidad temprana", se produjo un gran cambio en la actitud hacia la propiedad. Fue la consecuencia de una nota-

ble expansión del comercio que comenzó a finales de la Edad Media y que se aceleró después del descubrimiento del Nuevo Mundo. Antes de ese momento, la "propiedad" significaba, esencialmente, la tierra; y como la tierra estaba fuertemente ligada a los poderes de la soberanía, las discusiones sobre la propiedad cuestionaban la autoridad real (o papal). Con la expansión del comercio, sin embargo, en algunas partes de Europa, la propiedad comenzó a tener el significado de capital; y el capital era independiente de asociarse con la política, se trataba como un activo personal y, como tal, se poseía sin requisitos. Siguió un cambio de actitud: si en las discusiones teóricas del milenio precedente la propiedad había sido tratada como un mal inevitable, ahora podía considerarse como un bien positivo. Esta actitud prevaleció hasta la segunda mitad del siglo XVIII, cuando los sentimientos de igualdad condujeron a un ataque renovado hacia la institución de la propiedad, esta vez con una agresividad sin precedentes.

Otros dos factores contribuyeron a la nueva importancia que se le confirió a la propiedad.

Uno fue el auge del individualismo. Cada vez más, la comunidad comenzó a verse como una abstracción hecha de individuos y el bienestar común como la suma total de la prosperidad individual. La prosperidad individual, a su vez, comenzó a verse como una recompensa de la vida racional. El humanista florentino Leonardo Bruni (aprox. 1370-1444) elogió las riquezas como indispensables para una vida pública activa, que por sí misma merecía ser llamada "virtuosa". "En general —escribió—, necesitamos muchos bienes materiales para poder alcanzar nuestras metas, y cuanto más grandes y más excelentes sean nuestros actos virtuosos, más dependeremos de esos medios."⁷⁰ León Battista Alberti (1404-1472), un humanista italiano del Renacimiento aún más conocido, predicó una moralidad "burguesa" muy parecida a la que propondría Benjamin Franklin trescientos años después:

Sé virtuoso y serás feliz: esa es la idea principal de las vidas [de los dos hombres]. La virtud es eficiencia económica: vivir virtuosamente significa unir el cuerpo y el alma. Esta es la razón para la sobriedad: la virtud más apreciada por Alberti es "sobriedad", para Franklin es la "frugalidad". El objetivo del sabio es, entonces, la total racionalización y economización de la conducta humana.⁷¹

La literatura de los siglos XVI y XVII proporciona muchos ejemplos de una aprobación incondicional de la búsqueda del interés privado que sería difícil de encontrar en las épocas anteriores. Las hemos encontrado en Calvino. También en Spinoza, que escribió en su *Ética*:

Cuanto más se esfuerza una persona y es capaz de buscar lo que es útil para ella, lo que quiere decir, que es capaz de prever su propio ser, más virtuosa resulta; al contrario, dado el caso que desatienda lo que le es útil [...] más poder pierde.⁷⁴

Y, finalmente, se debe mencionar el resurgimiento de la idea estoica de la Ley Natural. El concepto no se abandonó totalmente en la Edad Media, pero en aquella época se identificó con la voluntad de Dios, tal y como fue revelado en las Sagradas Escrituras.⁷⁵ Al buscar una justificación más racional de la autoridad terrenal que la que proporcionaban las Escrituras, los teóricos del Renacimiento se remitieron a los textos literarios y legales romanos.⁷⁶ Revivieron la idea, llena de potencial revolucionario, de que la Ley Natural antecede a las leyes positivas y de que todos los humanos poseían derechos innatos que no podían ser violados por los gobiernos porque los Estados se habían establecido con el propósito expreso de protegerlos.

Aunque el auge de la actividad económica comenzó en Italia, las ciudades-Estado italianas no produjeron una doctrina económica que justificara el capitalismo. No obstante, en el notable tratado de Alberti sobre la familia, encontramos las pruebas del cambio de actitud que provocó. Orgulloso de haber nacido en el seno de una familia próspera, este arquetipo del hombre del Renacimiento no sentía escrúpulos cuando elogiaba la riqueza. Su tratado, escrito en forma de diálogo, equiparaba la prosperidad material (adquirida honradamente) con la virtud. Un interlocutor al que llamó Giannozzo (Werner Sombart vio en él a uno de los primeros representantes del "espíritu del capitalismo") elogia los beneficios de la industria y del comercio que dan ganancias de la misma forma que alaba una buena casa en la ciudad y una villa en el campo.⁷⁷ La riqueza administrada apropiadamente —esto es, administrada con prudencia, no con avaricia o con despilfarro— es esencial para la felicidad de la familia, al proporcionarle renombre y permitir que la persona pueda ayudar a su país. En realidad, es una precondición para la libertad personal y para la dignidad:

Es, quizás, una especie de esclavitud tener que suplicar y depender de otros hombres para lograr la satisfacción de nuestras necesidades. Por ello, no despreciamos la riqueza sino que aprendemos a gobernarnos a nosotros mismos y a dominar nuestros deseos mientras vivimos libres y felices en medio de la abundancia y la opulencia.⁷⁸

Aunque discutida, esta visión positiva de la propiedad y la riqueza llegó a dominar el pensamiento occidental en los siglos XVII y XVIII.

Un antecedente temprano a la teoría de la Ley Natural para justificar la propiedad puede encontrarse en el libro de Jean Bodino, *Six livres sobre la República* (1576), considerado el primer tratado político sistemático de los tiempos modernos.⁷⁹ El propósito de Bodino era justificar las prerrogativas reales, lo que hizo al formular una novedosa definición de la soberanía como una autoridad "no limitada ni por el poder, cargos o tiempo".⁸⁰ Cuando se refería a que no era limitada por el "poder", Bodino quería decir que no se restringía a la voluntad humana o a las leyes hechas por el hombre (la "ley convencional" de Aristóteles). La soberanía, sin embargo, está sujeta siempre y en todas partes a la Ley Divina y Natural, que requiere que se cumplan los acuerdos y se respete la propiedad de sus súbditos sobre la base (previamente establecida por Tomás de Aquino) de que "todo hombre tendrá lo que merece". El gobierno debe su origen al hecho de que la gente, en un estado natural, y al sentir la necesidad de que se protejan sus pertenencias, entraba en un pacto político. El fundamento del Estado está en la familia dueña de una propiedad. La autoridad del soberano se detiene en el umbral de la casa: *imperium o potestas no deben confundirse con dominium o proprietas*. Bodino cita a Séneca a los efectos de que "a los reyes pertenece el poder sobre todos, pero la propiedad pertenece a los individuos".⁸¹ El Estado ideal para Platón, que no distingue entre "mío" y "suyo", es considerado por él como una contradicción en términos ya que "nada puede ser público donde nada es privado", al igual que no puede existir un rey donde todos son reyes.⁸² De lo que se desprende que el soberano, a pesar de ser todopoderoso, no puede apropiarse de las pertenencias de sus súbditos. No puede ni confiscar los bienes de sus súbditos ni tampoco puede imponerles impuestos sin su consentimiento (el impuesto arbitrario era equivalente a la confiscación), porque la ley divina establece que "nadie puede apro-

piarse de lo que pertenece a otro".⁴¹ Ni tampoco puede adueñarse de ninguna parte del dominio real, ya que se le ha dado sólo para su uso, no como propiedad.⁴²

El tratado de Bodino formuló el principio fundamental de la teoría y de la práctica política occidental (incipiente ya en las discusiones, a finales del medioevo, sobre las reclamaciones de los monarcas sobre los bienes de la Iglesia) de que el gobierno no tenía derechos sobre las propiedades privadas.

El siguiente teórico con influencia que insiste en la santidad de la propiedad con argumentos extraídos del Derecho Natural fue el jurista holandés Hugo Grocio. El tratado precursor de Grocio, *Sobre la ley de la guerra y de la paz* (1625), que ha sido reconocido como el tratado que sentó las bases del Derecho Internacional, se refiere principalmente a las relaciones entre Estados soberanos, pero en su desarrollo también trata los derechos civiles.⁴³ Grocio también dedica al tema de la propiedad gran parte de otro libro dedicado al Derecho holandés.⁴⁴ Su premisa fundamental sostiene que los hombres tienen la obligación de "preservar la paz social" y que "la condición principal para una comunidad pacífica es el respeto por los derechos de cada uno",⁴⁵ siendo los más importantes los derechos de propiedad.

Grocio aborda el tema de la propiedad en los capítulos iniciales del libro 2 de *Sobre la ley de la guerra y de la paz*, en los que trata de descubrir las causas legales de las guerras. Entre ellas relaciona, como la primera y más importante, la defensa y la recuperación de las propiedades personales: "porque es legal la preservación de nuestros bienes, si fuera necesario se podría matar a quien tratara de apoderarse de ellos".⁴⁶ Esta afirmación lo conduce a la discusión sobre los orígenes y las bases legales de la propiedad. Originalmente, afirma, todas las cosas se poseían en común, como era todavía el caso de los indios americanos. Pero la generalidad de la naturaleza no es inagotable:

Dios Todopoderoso creó todas las cosas visibles y sensibles por el bien de la humanidad en general. Pero de las cosas creadas algunas son de tal naturaleza que alcanzan para todos los hombres, como el sol, la luna, las estrellas y el cielo y, hasta cierto punto, también lo son el aire y el mar; otras no son suficientes, principalmente las cosas que no pueden ser disfrutadas igualmente por todos. De éstas existen algunas que se consumen por su uso, imme-

diatamente o en un período de tiempo, como la comida y la bebida: la propia naturaleza de estas cosas no permite que se continúen disfrutando en común, porque tan pronto como alguien consume para su propio provecho cualquier parte de la provisión común, ya ésta se convertirá en sustento de esa persona y de nadie más; y aquí ya vemos algo parecido a la propiedad, que nace de un acto en concordancia con la Ley Natural.⁴⁷

El incremento de la población y la influencia de la ambición y de la avaricia indujeron a las personas a reclamar la propiedad de sus rebaños, pastos y tierras cultivables, a partir del "Derecho de Primera Ocupación". Esto ocurrió antes de que existieran los Estados.

Al igual que Bodino, Grocio está de acuerdo con Séneca en que la soberanía y la propiedad son diferentes. Y al igual que él, aun cuando define la autoridad soberana como algo no sujeto a controles externos, la ve subordinada a la Ley Natural: esa ley es "tan inalterable que el propio Dios no la puede cambiar".⁴⁸

Así, durante el siglo XVII, se aceptó ampliamente en la Europa occidental que existe una Ley Natural que es racional, que no cambia, que es inmutable y que trasciende las leyes (positivas) humanas; que una faceta de la Ley Natural es la inviolabilidad de la propiedad privada; y que los soberanos están obligados a respetar las pertenencias de sus súbditos, aun cuando les nieguen el derecho de participar en los asuntos del Estado. Ciertamente, el reconocimiento del derecho de los súbditos al libre disfrute de sus propiedades justifica que se les nieguen los derechos políticos, sobre la base de que la reciprocidad exigía que los súbditos le dejaran al soberano el poder absoluto para gobernar. Que sería lo que Carlos I tenía en mente cuando, en el patíbulo, dijo con respecto al pueblo que:

Su libertad y sus libertades consisten en tener como forma de gobierno aquellas leyes por las cuales su vida y sus propiedades sean fundamentalmente de ellos mismos. No consiste en que participen en la dirección política. Señores, eso es algo que no les compete.⁴⁹

⁴¹ No sé dónde está de la receta: El texto es de difícil traducción por usar los términos "liberty" y "freedom" que tienen, en principio, una misma acepción en castellano, "libertad". Sin embargo, se puede salvar la diferencia considerando que "liberty" (aquí traducido como "libertad") hace referencia a la idea de libertad como concepto abstracto, mientras que "freedom" (aquí traducido como "libertades") representa las derivaciones concretas de esa idea abstracta.

5. EL SIGLO XVII EN INGLATERRA: LA PROPIEDAD SANTIFICADA

En el siglo XVII, todo el complejo de ideas asociadas con la Ley Natural encontraría aplicación práctica en la revolución cromwelliana y en la Revolución Gloriosa en Inglaterra. Aunque este tema corresponde al capítulo 3, es necesario aclarar algunos aspectos de la política del siglo XVII inglés porque proporcionan el antecedente de las nuevas ideas sobre la propiedad, y su relación con el poder político, formuladas por los teóricos ingleses de aquella época.

En la primera mitad del siglo XVII, Inglaterra atravesó por una serie de conflictos entre la Corona y el Parlamento en relación con sus respectivos poderes y, específicamente, en relación con el derecho del rey a imponer tributos sin contar con el consentimiento parlamentario, esto es, el conflicto que culminó en 1649 con la ejecución de Carlos I. Bajo la República (*commonwealth*) que siguió a la monarquía, las propiedades del rey, que siempre le habían proporcionado beneficios a la Corona, fueron confiscadas. El resultado fue una situación original: el país no tenía rey y toda la riqueza territorial de la corona pasó a manos del Estado, que vendió gran parte de ella a particulares. Esta circunstancia singular inspiró nuevas ideas políticas y logró que se examinara por primera vez la relación entre propiedad y libertad.

Durante esta época turbulenta, el término "propiedad" sufrió una metamorfosis, revolucionaria en sus implicaciones, al ampliarse y referirse no sólo a los objetos materiales sino a todo lo que el individuo tuviera el derecho natural de reclamar como suyo. Esta noción se había prefigurado en el pensamiento medieval, el cual definía que el concepto de *sum* incluía todo lo que perteneciera al hombre en virtud de su derecho inherente o "natural", y eso abarcaba también, junto a sus bienes terrenales, su vida y su libertad.⁵⁴ La fórmula latina *sum cuique tribuere*, traducida al latín de un texto de Platón y popularizada por Cicerón, era citada por Santo Tomás de Aquino para definir la justicia ("la voluntad perpetua y constante de dar a cada uno lo que es suyo").⁵⁵ Tomás Hobbes, a mediados del siglo XVII, tradujo la frase "dar a cada uno lo suyo" o *sum* con el término "propiedad".⁵⁶

Había indicios de este concepto en los escritos de Grocio. Él dividió "cosas que pertenecen a los individuos" entre "alienables" e "inalienables".

bles". La primera forma se aplica a "cosas que, por su naturaleza, pueden pertenecer a una u otra persona". "Las cosas inalienables son las que pertenecen tan esencialmente a un hombre que resulta imposible que pertenezcan a otro, como es la vida, el cuerpo, la libertad, el honor", atributos de la personalidad, santificados por la Ley Natural. La distinción le permitió a Grocio negar a las personas el derecho a renunciar a su libertad al ponerse en una situación de servidumbre.⁵⁷ Estos pasajes, que Grocio escribió entre 1618 y 1621, mientras estaba preso por disidencia política, pueden considerarse los primeros esbozos, en la historia intelectual, de la teoría que explica que la libertad es una propiedad "inalienable", con lo cual se sentaron las bases para el concepto de derechos inalienables.

En el siglo XVII inglés estas ideas adquirieron una relevancia política directa. Desde la irrupción del conflicto entre la Corona y los Comunes, existieron referencias al "patrimonio" (*birthright*) de los ingleses. Este término apareció por primera vez en el siglo XVI, pero en aquella época se refería al patrimonio de una persona, es decir, aquel que uno podía reclamar por haber nacido en una familia que tenía derechos específicos, tales como el derecho a heredar la corona. Ahora adquiriría un sentido más amplio e incluía prerrogativas que cualquier ser humano, no importaba cuán humilde fuera, disfrutaba por el simple hecho de ser humano. Ya en 1621, la Cámara de los Comunes afirmó que los privilegios del Parlamento eran "la herencia y el patrimonio" (*birthright*), antiguos e indudables, de los súbditos de Inglaterra.⁵⁸ En 1640, durante los debates sobre la decisión del rey de imponer "pagos de embarque", considerado por muchos como un impuesto ilegal, un miembro del Parlamento aseveró que los súbditos del rey "tienen derecho de patrimonio" (*birthright*) en las leyes del reino.⁵⁹ Seis años después, un igualitarista radical insistió en que "por nacimiento todos los hombres son iguales y tienen derechos iguales a la propiedad y a la libertad".⁶⁰ Se considera que la noción de "derechos inalienables", popularizada por los radicales ingleses en el siglo XVII, abarca "todo lo que es posible desear", e incluye la religión que uno profesa, e incluso los derechos de propiedad sobre la esposa.⁶¹ Junto con la noción de *sum*, estableció las bases del concepto moderno de derechos humanos, un concepto totalmente desconocido fuera de los límites de la civilización occidental.

Las prerrogativas de la Corona fueron defendidas por varios teóricos, de los cuales Tomás Hobbes es el más conocido. Los principales escritos de Hobbes aparecieron entre 1640 y 1651, esto es, durante e inmediatamente después del reinado de Carlos I. En sus propias palabras, Hobbes comenzó sus estudios sobre la "justicia natural" preguntándose sobre qué bases alguien podía pretender que una cosa concreta era suya. Decidió que la propiedad no se deriva de la naturaleza sino del consentimiento, dado que en el estado de la naturaleza, la cual él y muchos en su tiempo entendían como una condición en la que los bienes no pertenecen a nadie, la competencia por ellos producía una "guerra de todos contra todos".¹⁸ Llevados por el instinto de autoconservación, desearon de evitar las rivalidades interminables, los hombres habían consentido en hacer dejación de su derecho natural a gobernarse a sí mismos y lo habían transferido al Estado. Por lo que el Estado precede a la sociedad y no se beneficia de ella (como lo plantearían Bodino y Grocio); antes de que surgiera, sólo existían individuos en guerra unos contra otros. Hobbes despreciaba la idea de que la libertad fuera un "patrimonio privado" o un "derecho de nacimiento"; desde su punto de vista, la libertad era conferida por la autoridad soberana.¹⁹ La propiedad privada es la creación del Estado que protege a los dueños de los abusos de sus conciudadanos. La autoridad del soberano es absoluta —su única alternativa es la anarquía, la reversión a la condición original del hombre en conflicto perpetuo—. Dado que es el rey quien ha hecho posible la propiedad, tiene un derecho legítimo sobre ella: puede establecer impuestos y confiscar sin el consentimiento de sus súbditos.

Los pronunciamientos doctrinales de Hobbes desconocían los desarrollos en las relaciones de propiedad que se habían producido en Inglaterra desde la ascensión de los Tudor. Una descripción mucho más realista de las prerrogativas de la corona frente a sus súbditos y sus propiedades fue proporcionada por el contemporáneo de Hobbes, James Harrington, en su *Oceana* (1656).²⁰ *Oceana*, un trabajo precursor en la sociología política, pretendió explicar las razones de la caída de la monarquía inglesa, no en términos metafísicos o moralistas, sino en términos realistas. En su metodología, Harrington se parecía a Maquiavelo en el

¹⁸ James Harrington, *The Commonwealth of Oceana; and A System of Politics*, ed. J.G.A. Pocock (Cambridge, 1991). Es una copia muy poco que aprueba la propiedad privada.

sentido de que insistía en describir las cosas, no como debían ser sino como eran realmente. Harrington entendía los acontecimientos políticos como si estuvieran determinados no por la distribución del poder sino por la distribución de la propiedad, refiriéndose a la tierra. Su hipótesis política sostenía que "todo Gobierno es interés, y del interés principal surge la base o fundamentación del gobierno".²¹ Fue el primer autor de teoría política en ver el poder político como un producto derivado de la economía o, más específicamente, de la distribución de la propiedad entre el Estado y la población. Hablaba de un "equilibrio" de los derechos de propiedad entre la corona y los súbditos, una noción que tuvo gran arraigo en la era de la ciencia mecanicista. Su tesis era tan simple como innovadora: aquél que controla la riqueza del país controla su política, en gran medida porque el poder político descansa en el poderío militar y a las fuerzas armadas hay que pagarles. Desde el punto de vista de la estabilidad social y política (algo que consideraba de gran importancia después de los levantamientos de 1640) el peor acuerdo es aquél bajo el cual la Corona y los laicos poseen una mitad de los bienes de la nación y los Comunes la otra mitad, porque una distribución así conduce a una inquietud permanente e incluso a la guerra civil, ya que los primeros aspiran a una autoridad ilimitada y los últimos pretenden la libertad.²² La estabilidad se obtiene cuando uno de los tres grupos sociales adquiere un "interés predominante". La monarquía absoluta existe cuando la Corona es dueña de toda la riqueza de la tierra o, al menos, de las dos terceras partes; la aristocracia, cuando los laicos poseen una parte similar. Cuando el pueblo posee dos tercios o más, se alcanza la democracia.²³ El centro de la soberanía debe, más tarde o más temprano, ser coherente con la distribución de la riqueza.²⁴ Harrington vio la causa última de la caída de la monarquía en 1649 en las políticas con relación a la tierra de los primeros Tudor, que beneficiaban a los *yesmen*, pequeños propietarios agrícolas procedentes de los ejércitos feudales, a expensas de la Corona y de la nobleza. Enrique VII dividió las grandes propiedades entre los

²¹ Esta página es un ejemplo, un ejemplo, que Harrington se "anticipa" a Marx, como lo han dicho los seguidores harringtonianos. Para Marx, la posesión de la propiedad (en los medios de producción) determina la naturaleza y las acciones del gobierno, el cual es un instrumento (abst. de los dueños). Para Harrington, y después para Marx, la distribución de la propiedad determina la naturaleza del gobierno y sus políticas, pero el gobierno es una entidad autónoma. Para Marx, el Estado era un instrumento de los intereses privados; para Harrington, era su competidor.

pequeños propietarios, una práctica que Enrique VIII continuó al entregarles la tierra confiscada al clero. Según Harrington, en el reinado de Isabel, la balanza de la propiedad en Inglaterra cambió, decisivamente, de manos de la Corona y de la nobleza a la de los comunes, o sea, a la clase media agrícola y a los propietarios agrícolas.¹⁰³ Estos nuevos propietarios podían formar un ejército más numeroso que la Corona y, por lo tanto, vencieron en la guerra civil. También exigieron y, finalmente, lograron tener voz en el sistema de gobierno. Estudiosos actuales concuerdan con la opinión de Harrington de que, en su tiempo, la mayoría de los ingleses eran, en alguna medida, propietarios.¹⁰⁴

El sucesor de Harrington fue Henry Neville, cuyo libro *Plato Redivivus* apareció en 1681.¹⁰⁵ Pero ya en 1658, dos años después de la publicación de *Oceana*, de Harrington, al dirigirse a la Cámara de los Comunes, Neville llamó la atención sobre el dramático cambio en las relaciones de propiedad que había tenido lugar en Inglaterra:

Los Comunes, hasta Enrique VII, nunca se pronunciaron de forma negativa. Todo dependía de los lores. En aquella época hubiera sido difícil haber encontrado en esta casa a tantos dueños de propiedades. La clase media agrícola no depende ahora de la nobleza. El peso de la balanza está en los propietarios agrícolas. Ellos poseen todas las tierras.¹⁰⁶

Neville aceptó la premisa de Harrington de que, en todas partes y en todo momento, el "dominio se basa en la propiedad" y el gobierno se determina por la distribución de la propiedad entre el gobernante y sus súbditos.¹⁰⁷ En contraste con las monarquías asiáticas como la persa, la asiria y la otomana (y él podría haber añadido, si la hubiera conocido, la rusa), en las que el monarca es el "propietario absoluto de todas las tierras", en Inglaterra el monarca posee muy poco: según Neville, después de la Restauración, el rey poseía sólo una décima parte de la tierra y las otras nueve décimas partes habían pasado a manos de sus súbditos.

La consecuencia es: la parte natural de nuestro gobierno, que es el poder, se encuentra en manos del pueblo a través de la propiedad, mientras que la parte artificial, o el pergamino en el que está descrita la forma de gobierno, permanece como el marco.

Debido a que los príncipes habían "enajenado su propio patrimonio",

los ingresos que el rey recibe de sus súbditos deben ser pocos; y el rey debe depender del Parlamento para su sustento en tiempos de paz. Y esto solamente es suficiente para hacer que el rey dependa de su pueblo.¹⁰⁸

El acuerdo aseguraba que el pueblo de Inglaterra "disponía libremente sobre sus vidas, propiedades y sobre sus personas".¹⁰⁹ Por el contrario, en Francia, el rey, al ser financieramente independiente de sus súbditos, podía actuar despóticamente.

Harrington y, en menor medida, Neville ejercieron una gran influencia tanto en Inglaterra como en los Estados Unidos,¹¹⁰ aunque no siempre en el sentido en el que ellos hubieran deseado o, incluso, previsto, ya que los políticos en ejercicio invocaban sus teorías para justificar que disponer de propiedades fuera un requisito tanto para ser votante como para ser miembro de una Cámara Legislativa.¹¹¹

Desde el punto de vista de la evolución de la idea de la propiedad, la obra de John Locke *Dos tratados sobre el gobierno* (*Two Treatises of Government*), que tanta influencia ejerció, marcó un retroceso ya que se basaba más en el concepto metafísico de la Ley Natural que en la sociología política. Locke se propuso la tarea de refutar el panfleto monárquico de Robert Filmer, *De Patriarcha*, escrito a principios del siglo pero publicado por primera vez en 1680, en el que se avanzaba un argumento similar al de Hobbes. *Two Treatises* se publicó de forma anónima en 1690, dos años después del exilio de Jacobo II y del ascenso de Guillermo y María, y por mucho tiempo se creyó, incorrectamente, que se había publicado con la intención de justificar la Revolución Gloriosa; de hecho, los tratados se escribieron antes de que ocurriera.¹¹²

El libro de Locke se centra en la propiedad como la fuente y razón d'ítre de todo gobierno. Muchos analistas han sostenido que Locke usa

¹⁰³ John Adams aludió a Harrington por su descubrimiento del "equilibrio" político y lo comparó con William Harvey, el descubridor de la circulación de la sangre. *The Works of John Adams*, ed. Charles Francis Adams, IV (Boston, 1851), 428. "Harrington", escribió, "ha demostrado que el poder stems por va demás de la propiedad". *Ibid.*, LX (Boston, 1854), 376.

¹⁰⁴ Investigadores modernos han demostrado que *Two Treatises* fue redactado en 1679-80, es decir, una década antes de la Revolución Gloriosa. Peter Laslett en John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge, 1963), 35.

el término de "propiedad" en dos sentidos: unas veces en el sentido estricto de activos materiales ("bienes"), y en otras ocasiones en el sentido amplio de los derechos generales, tal y como se establecen en el Derecho Natural. Sin embargo, un estudio más profundo revela que el uso del concepto, de forma coherente, en su última acepción, es decir, en su sentido más amplio. Como dice en cierta ocasión: "Cuando utilizo la palabra *propiedad*, aquí y en otros momentos, se debe entender aquella propiedad que los hombres tienen sobre sus personas así como sobre sus bienes", esto es, "vida, libertades y patrimonio",¹⁰ la esfera, que en latín le llama *sumum* y en español "propiedad", en la que cada ser humano es soberano.* Al igual que Bodino, Grocio y Harrington y a diferencia de Hobbes y Filmer, Locke consideraba que la propiedad antecede a la soberanía. El Estado de la naturaleza no era, como pensaba Hobbes, una jungla feroz, sino una circunstancia feliz de libertad e igualdad.

De ser así, ¿por qué la humanidad abandonó su estado de felicidad para formar parte de un convenio político y social? La respuesta de Locke: por el bien de la propiedad (entendida siempre en su sentido amplio).¹¹ Con el desarrollo del comercio y la invención del dinero llegaron la avaricia y la discordia. Entonces la gente renunció a su libertad e igualdad por el bien de la seguridad de sus personas y posesiones: así surgió el Estado. Y ésta continúa siendo su función primaria: "el poder político... [es] el derecho a hacer leyes para la regulación y preservación de la propiedad... [y] de lo que, necesariamente, se desprende que "[e]l fin principal y más importante de los hombres, unidos en la comunidad y entregados al gobierno, es la preservación de su propiedad".¹² Teniendo en cuenta su origen, el Estado se sostiene o fracasa dependiendo de su habilidad para cumplir esta responsabilidad suprema. Locke defendía el derecho del pueblo a rebelarse contra el monarca que no lo pudiera llevar a cabo.

Locke introdujo la noción de que el origen de la propiedad material radica en el trabajo, una noción que exigía mucho a un país en el que la mayoría de sus habitantes eran campesinos independientes, artesanos y comerciantes. Según Locke, la propiedad surge cuando un individuo se dedica a trabajar objetos que no pertenecen a nadie. Y esto es

* Este concepto se adoptó en la Quinta Enmienda de la Constitución de los Estados Unidos, y le permitió al gobierno despojar a sus ciudadanos de "la vida, la libertad y la propiedad" sin el debido procedimiento.

así porque nosotros, sin discusión, somos nuestros propios dueños y, por extensión, somos los dueños de todo lo que producimos:

Aunque la Tierra y todas las criaturas inferiores son comunes a todos los hombres, esto no excluye que todo hombre tenga la *propiedad* sobre su propia persona. A esto sólo él tiene derecho, nadie más. El *trabajo* de su cuerpo y el *trabajo* de sus manos, podemos decir, son de su propiedad. Entonces, cualquier cosa que él transforme y convierta en algo diferente a lo que es en su estado natural, le haya incorporado su *trabajo* y añadido algo suyo, automáticamente lo convierte en su *propiedad*. Al haber sido cambiado por él, del estado común en que la Naturaleza lo había colocado, le ha incorporado algo que excluye el derecho común de otros hombres sobre el mismo. Por ser este *trabajo* la propiedad indiscutible del trabajador, ningún hombre, salvo él, tiene derecho a lo que una vez él le incorporó, al menos cuando hay suficiente, y haya quedado suficiente para compartirlo con otros.*

A lo que dijo Descartes, "pienso, luego existo", Locke podemos añadir que añade, "existo, luego poseo": soy mi dueño, por lo tanto, soy el dueño de todo lo que produzco. Más aún: la noción de que nuestra propiedad elemental somos nosotros mismos, es decir, nuestras personas y nuestros cuerpos, implica que la propiedad, necesariamente, lleva consigo la libertad. Porque decir que "somos dueños de nosotros mismos", es decir que somos nuestra propia "propiedad", es equivalente a decir que tenemos la libertad de disponer de nosotros mismos, que es el significado de la libertad.

Atractiva y, al parecer, casi obvia, la teoría de la propiedad producto del trabajo es una espada de dos filos, porque también puede utilizarse para atacar a la propiedad. ¿Cómo se puede justificar la riqueza heredada, que no requiere de esfuerzo personal, o el hecho de que los trabajadores del campo y de las fábricas no sean dueños de lo que produ-

* Locke, *Two Treatises*, 305 d. Este argumento es tan original de Locke, ya que, medio siglo antes, lo había hecho el igualmente olvidado Richard Overton, *Scholarship, Property*, 132-33. Y muchos años, después, otros más, Verúlter había que todo atentamente era "en su propia persona [...] subsistente" (ver abajo, p. 163). Ha sido utilizado recientemente por Robert Nozick en *Anarchy, State and Utopia* (Nueva York, 1974), 172d.

cen? Como veremos, las implicaciones radicales y contra la propiedad de la teoría de Locke serían utilizadas por los socialistas y anarquistas del siglo XIX para argumentar que bajo el modelo "capitalista" de producción la masa de los trabajadores no recibe los frutos de su trabajo y, por lo tanto, se deben nacionalizar los medios de producción.¹³

El mensaje político de Locke, sin embargo, es claro e inequívoco: el rey no debe violar ninguno de los derechos de propiedad de sus súbditos; si lo hace, está "en guerra" con ellos y corre el riesgo de ser desobedecido.¹⁴

A pesar de que en la Inglaterra del siglo XVI, y en sus colonias, se aceptaba que el principio de la propiedad privada era sacrosanto, también hubo voces que disientían. Las objeciones más radicales vinieron de los llamados "diggers" ("ocupantes de tierras"). El fundador y líder del movimiento, Gerard Winstanley, muy activo en los años 1648-1652, exhortó al pequeño grupo de sus seguidores a "ocupar las tierras" comunales, que en aquella época eran una porción considerable de la superficie de la tierra en Inglaterra. Comenzaron a hacerlo hasta que los detuvieron y expulsaron, como resultado del esfuerzo continuo del gobierno y de los campesinos. Winstanley, sin embargo, fue más allá de aquellas acciones ilegales y desarrolló una teoría de tipo comunista. Uno de sus principios sostenía que ni la tierra ni sus frutos debían ser mercancías.¹⁵ Especialmente interesante resulta su hostilidad hacia la propiedad intelectual: afirmaba que los sabios académicos que monopolizaban el conocimiento eran tan malvados como los hacendados que monopolizaban la tierra. Su ideal era el de una tiranía rigda en la que todo el mundo trabajaba y donde el que dejaba de trabajar o eludía su trabajo era castigado con el látigo y la guillotina.¹⁶

La noción de la propiedad como algo sagrado y de su corolario político, que en el siglo XVII conllevaba un mensaje revolucionario, adquirió en el siglo XVIII, al menos en Inglaterra, una connotación conservadora. Muchos creyeron en esa época que, si la política era una función de la propiedad, sólo los dueños de propiedades tenían el derecho legítimo a participar en la política. Al argumentar en contra de la exigencia del sufragio universal por parte de los igualitaristas radicales, Henry Ireton, el yerno de Oliver Cromwell, afirmó en un sorprendente *non sequitur*:

Devo que todos consideremos con qué base ustedes defienden que todo el pueblo tenga derecho a participar en las elecciones.

¿Es por el derecho natural? Si ustedes sostienen eso como su punto de partida, entonces pienso que deben negar la propiedad también. Por el mismo derecho natural [...] por el cual ustedes pueden decir que un hombre tiene el mismo derecho que otro para escoger quién lo va a gobernar, por ese mismo derecho natural, el tiene un derecho igual sobre los bienes que ve, la comida, la bebida, la ropa, para tomarlos y usarlos para su sustento.¹⁷

Un propagandista del partido Whig formuló el argumento de forma más razonable:

Se admite que es el hombre quien hace los gobiernos, y que el gobierno debe ser establecido por aquellos hombres que son los dueños del territorio que este gobierno controla. Igualmente debe reconocerse que en Inglaterra los PROPIETARIOS AGRÍCOLAS son los dueños del territorio inglés y que, por lo tanto, tienen un derecho natural para erigir el gobierno que deseen.¹⁸

Estos argumentos tenían dos corolarios. Primero, establecían que la autoridad política dependía de los propietarios de tierras. Segundo (según el modelo ateniense), se negaba la participación en la política a quienes no poseyeran tierras. En Inglaterra, donde la tierra escaseaba, la aplicación de este principio restringía de forma más bien severa el sufragio. En las colonias de América del Norte, un grupo de Estados, siguiendo el ejemplo inglés, adoptaron el sistema de la propiedad de la tierra como condición indispensable para el sufragio, pero como allí la tierra era abundante tuvo un efecto mucho menos restrictivo.¹⁹

En los últimos años del siglo XVIII surgió un nuevo enfoque del tema de la propiedad. Los ingleses liberales, que habían recurrido a la teoría de la Ley Natural para enfrentarse a la autoridad real, se asustaron de la forma en que esta teoría había sido utilizada por los *philosophes* franceses radicales. Como resultado, algunos de ellos ahora preferían justificar la propiedad a partir del argumento utilitario de que, a pesar de sus inconvenientes morales, era preferible a cualquier otra alternativa porque era la forma con la que mejor se alcanzaba la prosperidad general. El pionero de esta formulación fue David Hume, quien describió la propiedad como una simple "convención" que la gente respetaba por-

que le proporcionaba ventajas. "¿Qué es la propiedad de un hombre?", preguntaba y respondía:

Cualquier cosa, que él y sólo él, pueda usar legalmente. ¿Pero cuáles son las reglas que nos permiten distinguir cuáles son estos objetos? Aquí tenemos que recurrir a las leyes, costumbres, precedentes, analogías y cientos de otras circunstancias; algunas de las cuales son constantes e inflexibles, otras variables y arbitrarias. Pero, en definitiva, todas ellas profesan que pretenden alcanzar un mismo punto, el interés y la felicidad de la sociedad humana.¹⁰

Adam Smith, el economista más influyente de la época, estudió en qué consistía este "interés y felicidad". Para Smith, la propiedad privada era útil porque aumentaba la productividad. A partir de este planteamiento demostró que el trabajo esclavo resultaba extremadamente caro debido a que "una persona que no puede adquirir ninguna propiedad no puede tener otro interés que no sea comer mucho y trabajar lo menos posible".¹¹ Como veremos, dos siglos después, debido a las dificultades insuperables de justificar la propiedad a partir de bases morales, el argumento utilitario desplazaría, con mucho, a las teorías rivales.

6. EL SIGLO XVIII EN FRANCIA: EL ATAQUE A LA PROPIEDAD COMIENZA EN SERIO

Si la exaltación de la propiedad privada alcanzó su apogeo en Inglaterra, donde tuvo el apoyo de un gran grupo de propietarios, fue durante el Antiguo Régimen en Francia cuando sufrió un ataque frontal.¹² Los que encabezaban este movimiento eran intelectuales que, inspirados por los clásicos y por las descripciones que hacían los viajeros contemporáneos de lugares lejanos, pretendían trazar los planos de un paraíso terrenal. El empeño dio lugar a toda una literatura del *exotisme*, que idealizaba la vida de los no europeos.¹³ Su rasgo más notable fue la supuesta ausen-

¹⁰ "Las doctrinas igualitarias se esbozaron en Francia, un país eminentemente [sic] socialista en la Inglaterra del siglo XVIII, ni en otro lugar del continente, en donde los ataques directos a la propiedad privada de la propiedad eran, virtualmente, inexistentes antes de 1789." Frank E. Manuel y Erik S. Manuel, *Utopias in the Western World* (Cambridge, Mass., 1978), 337.

cia, entre los desenfadosos salvajes, de "lo mío" y "lo tuyo".¹⁴ Lo que se desprendía era que la humanidad contemporánea, degradada por la privación de la propiedad, podía alcanzar la felicidad tan pronto como se liberara de su influencia corruptora.

Si bien en Inglaterra el impulso para las deliberaciones sobre el origen y naturaleza de la propiedad emanaba de consideraciones estrictamente pragmáticas (el deseo de controlar el poder arbitrario de la Corona, especialmente en asuntos de impuestos), en Francia se inspiraba en una reacción filosófica contra el mundo, tal y como estaba constituido. Los filósofos franceses entendían el mundo real como una perversión del mundo verdadero o ideal, del mundo como debía y podía ser. Cuando James Boswell visitó a Rousseau, quien influyó en la opinión pública contra la propiedad privada más que ningún otro francés de su tiempo, su impresión le dijo: "Señor, no me gusta el mundo. Vivo aquí en un mundo de fantasías, y no puedo tolerar el mundo tal y como es. La humanidad me repugna".¹⁵ Malhumorado pero honrado: las utopías siempre han servido como un desahogo para las emociones misántropas.

Aunque puede resultar tentador buscar causas sociales y económicas en cada idea política y social, resulta difícil encontrar en la Francia del siglo XVIII algo que justifique el odio de sus intelectuales contra la propiedad. Hasta el punto de que aunque la mayoría de la población no estaba satisfecha con las condiciones económicas y sociales no era porque desaprobara la propiedad, sino porque quería más. El socialismo filosófico era un movimiento puramente intelectual dirigido por "aquellos hombres que", en palabras de Trollope, "si hasta ahora habían logrado poco, habían logrado, al menos, la duda sobre mucho". Según ellos, la concepción materialista del hombre jugaba una parte importante. La teoría del conocimiento de Locke, expuesta en *The Essay on Human Understanding* (1690), que afirmaba que los seres humanos no tienen ideas "innatas", sino que forman sus ideas exclusivamente a partir de las percepciones sensoriales, era en Inglaterra una doctrina epistemológica completa, extenta de significado político. En Francia, sin embargo, se aplicó a la política, proporcionando la base teórica para la convicción de que si se le daba una forma adecuada al entorno social del ser humano (la forma exclusiva para todas las ideas) era posible entonces moldear el comportamiento humano que permitiera crear una sociedad ideal. Y la sociedad ideal, imaginada por Platón, se caracterizaba por la igualdad.

La irrupción del siglo XVIII marcó entonces un cambio radical en los conceptos tradicionales de la naturaleza humana. Desde el triunfo del cristianismo, mil trescientos años antes, se pensaba que el hombre había perdido, en la Caída, su capacidad para la perfección y se había convertido en un ser corrupto que requería de una disciplina que evitara que se descarriara por el camino de la depravación. La visión cristiana era conservadora porque consideraba que la naturaleza humana era inmutable. Pero ahora surgía otro punto de vista que con el tiempo llegó a dominar el pensamiento occidental y significó el rechazo abierto a la doctrina del pecado original. Sostenía que no existía la naturaleza humana como tal; sólo existía la conducta humana y ésta se formaba a partir del entorno social e intelectual. La tarea del filósofo era diseñar un sistema social que hiciera virtualmente imposible la depravación de los seres humanos. Una vez que se aceptó este criterio (y un siglo más tarde se convirtió en un concepto convencional entre socialistas y liberales) no hubo límite teórico a la manipulación del ambiente social e intelectual en la búsqueda de la perfectibilidad humana.

Comenzando con Helvecio, los *philosophes* mantenían que el factor decisivo para conformar las actitudes y conductas humanas era la "educación", refiriéndose no sólo a la educación formal de la escuela sino también a las leyes y el entorno social del hombre. Veían la propiedad privada como el principal obstáculo para una vida virtuosa, porque corrompía la personalidad y producía desigualdades sociales intolerables.

Un ejemplo representativo de la literatura escrita contra la propiedad en el siglo XVIII francés es *Code de la Nature*, publicado en 1755 de forma anónima por un autor que utilizó el seudónimo de Morelly y cuya identidad continúa siendo un misterio en nuestros días. Morelly rechazaba el argumento de que la gente tenía que ser aceptada como era porque pensaba que había sido pervertida por su pasado; su verdadera naturaleza había sido depravada por las instituciones sociales, especialmente por la propiedad privada. Los seres humanos "naturales" se encontrarían entre los indios americanos, que cazaban y pescaban en común y desconocían lo que significaban las pertenencias personales. El hombre moderno estaba totalmente pervertido por su apetencia por las cosas:

El único vicio que conozco en el universo es la avaricia; todos los otros, independientemente del nombre que se les dé, son sim-

ples formas o grados de la avaricia: es el proso, el mercurio, la base, el vehículo de todos los otros vicios. Analicé la vanidad, la arrogancia, el orgullo, la ambición, el engaño, la hipocresía, la infamia; destruí la mayoría de nuestras virtudes sofisticadas, todo se disolverá en este elemento sutil y pernicioso: el deseo de poseer.²⁷

Morelly esbozó una especie de Constitución para instruir a la humanidad a vivir de acuerdo con la "naturaleza". En su artículo inicial dice: "Nada en la sociedad pertenece únicamente o como propiedad a nadie".²⁸ Con la abolición de la propiedad, Morelly pensaba que podía crear "una situación en la que es virtualmente imposible que el hombre llegue a la depravación o a la maldad".²⁹ La sociedad del futuro de Morelly, al igual que en otras visiones utópicas, hacía hincapié en una vida ordenada y lóbrega.

La obra que más estimuló los sentimientos contra la propiedad en Francia no fue, sin embargo, el ampuloso tratado de Morelly sino el *Discours sur l'origine de la desigualdad* (*Discours sur l'Inégalité* (1755) de Jean-Jacques Rousseau, que fue tema de debate de la Academia de Dijon por considerarse la mejor respuesta a la pregunta "¿cuál es la causa de la desigualdad entre los hombres?"; ¿es sancionada por la Ley Natural?". El trabajo de Rousseau, que fue rechazado por la academia porque era demasiado largo, comenzaba con un pasaje que se ha hecho famoso porque se cita con frecuencia, aunque no es, de ninguna manera, original, pues repetía los sentimientos de los escritores de la Antigüedad clásica:

La primera persona a la que, al cercar una parcela de terreno, se le ocurrió decir *esto es mío*, y encontró personas lo suficientemente sencillas como para creerlo, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántas guerras, cuántos crímenes, cuánta miseria y cuánto horror se le hubieran podido evitar a la raza humana si alguien hubiera quitado las estacas, hubiera rellenado las zanjas y le hubiera gritado a sus compatriotas: "No escuchen a este impostor. Están perdidos si olvidan que los frutos de esta tierra pertenecen a todos y la tierra no le pertenece a nadie!"³⁰

* Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 1990, 44. El *Code de la Nature* de Morelly (París, 1905), que adoptó el mismo título, había un sistema parecido pero en un lenguaje menos florido, p. 34. El lecar recordará que tanto Virgilio como Cicerón se refieren a la Edad de Oro como la época en la que no existían límites a la propiedad.

La explosión retórica, que no se basaba en la evidencia histórica, expresaba la metodología característica de Rousseau, que sostenía que cuanto más sabemos, menos entendemos. Para estudiar al hombre en su condición original, argumentaba Rousseau, debemos abandonar todos los hechos y acudir a un razonamiento "hipotético" o "condicional".¹² En su *Discurso* Rousseau proporcionó un vago recuento de cómo, más allá de la igualdad original, se desarrolló la propiedad privada, y cómo la propiedad privada condujo a los celos, la envidia, la esclavitud y las guerras. Describió como malignas las desigualdades que existían en relación con la riqueza pero, sorprendentemente, no propuso que se aboliera la propiedad. Lo que se deducía de su argumento era que el daño no provenía de la propiedad como tal sino de su desigual distribución: estaba totalmente a favor de la propiedad adquirida a través del trabajo honrado.

Rousseau fue un escritor notoriamente incoherente, en *El Discurso sobre política económica* (*Economie Politique*), publicado el mismo año, se refirió al derecho a la propiedad como "el derecho más sagrado de todos los ciudadanos y, en ciertos aspectos, más importante que la libertad en sí misma". Era "la base verdadera de la sociedad civil".¹³ Sin embargo, una vez más, en su libro más famoso, *El contrato social* (1762), mantenía que, al ser la sociedad la que sancionaba la propiedad, "el derecho de cada individuo a tener sus propios bienes está siempre subordinado al derecho común de todos".¹⁴ Son sus puntos de vista en contra de la propiedad, sin embargo, (la noción de que la propiedad es "artificial" y el comunismo "natural", y que el Estado tiene un derecho legítimo para regular los usos que se le dé a la propiedad) los que más han influido en el pensamiento occidental.¹⁵ Presentaban la mezcla justa de nobles sentimientos, retórica sublime, pensamiento confuso y desprecio por la realidad para atraer a aquellos intelectuales que, como él, no estaban dispuestos a "tolerar el mundo como es". Se dice que Robespierre releía diariamente *El contrato social*.¹⁶

¹² Después de esto, el historiador social pagés R.H. Tawney políticamente opuso a Rousseau cuando afirmó: "El individuo no tiene ningún derecho [...] todos los derechos son convencionales y derivan [...] privativos de la libertad o del propósito de la sociedad en la que existen. Son convencionales o se utilizan para contribuir a alcanzar ese fin, no para destruirlo. Y esto es la política original que, si la sociedad quiere ser saludable, los hombres no deben considerarse como los liberales, sino como los responsables de que se cumplan las leyes, y como los instrumentos de su propósito social". *The Agrarian Society* (Nueva York, 1962), p. 51. Véase también el mismo criterio sobre los derechos, incluido el de la propiedad, ver abajo, pp. 203-06.

"Después de mediados del siglo XVIII", escribe Franco Venturi, "la idea de que la abolición de la propiedad podía cambiar las bases fundamentales de la sociedad humana, que podía eliminar toda la tradición moral y toda forma política del pasado, no volvería a desaparecer". El comunismo nació "a mitad de camino del siglo XVIII"¹⁷ —antes de la aparición del capitalismo industrial y de las evidentes desigualdades sociales que trajo consigo—. Fue una invención puramente intelectual, concebida por la imaginación de los pensadores, que trataban de reinventar una Edad de Oro. Ejercía una atracción irresistible sobre aquellos intelectuales que les gustaba echar la culpa de sus problemas a la sociedad en la que vivían. Porque en un mundo en el que los bienes materiales estuvieran distribuidos de forma absolutamente igualitaria, un *status* superior y el poder que conlleva se derivaría de la capacidad intelectual de la que ellos se sentían dotados de una forma especial.

Los sentimientos contra la propiedad, a pesar de ser los que prevalecían en el siglo XVIII francés, no eran los únicos, porque había franceses muy prácticos que entendían las ventajas de la propiedad. El más influyente de todos pertenecía a la escuela de los fisiócratas, que se sumaba a la idea de la Ley Natural, y consideraba la propiedad como su componente integral. Un destacado fisiócrata, Mercier de la Rivière, citaba a Locke cuando escribió: "Proviene de la naturaleza el derecho exclusivo de todo hombre a su propia persona y a todas las cosas adquiridas a partir de su dedicación y trabajo".¹⁸ O: "La propiedad puede considerarse como un árbol cuyas ramas son las instituciones sociales que germinan de su tronco".¹⁹ Según los fisiócratas, la tierra era la forma más auténtica de la propiedad porque sólo la agricultura contribuía a la riqueza existente. El Estado debía ser gobernado por los terratenientes, que eran únicos en el sentido de que sólo ellos poseían una patria: patria (*patrie*) y patrimonio (*patrimoine*) eran lo mismo.²⁰

Los fisiócratas ejercieron una gran influencia en el compromiso de los revolucionarios franceses de considerar la propiedad como una institución sacrosanta. En mayo de 1789 los Estados Generales redactaron un memorial de agravios llamado los *cahiers de doléances*, en los que se definían la libertad y la propiedad como derechos sagrados que el Estado tenía la obligación de respetar.²¹ La consagración de los derechos de la propiedad justificó la abolición de los derechos feudales, los cuales fueron considerados por los revolucionarios como un privilegio y

no como una propiedad. En agosto del mismo año, la Asamblea Nacional aprobó la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano que establecía que la propiedad era uno de "los derechos naturales e imprescriptibles del hombre".³⁹ La Constitución adoptada por la Convención en 1793 establecía en el artículo 2 que "la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad" se encontraban entre los derechos fundamentales e inalienables del hombre. Los mismos sentimientos se hallaban en el Código de Napoleón (Code Civil) de 1804, el cual eliminaba todas las limitaciones sobre la propiedad que habían quedado desde los tiempos feudales e incorporaba, virtualmente, palabra por palabra, la definición romana de propiedad:

La propiedad es el derecho a disfrutar y a disponer de objetos de la forma más absoluta, garantizando que no se haga uso de ellos en formas prohibidas por las leyes y por las regulaciones. No se puede obligar a nadie a renunciar a su propiedad a menos que sea para el bien público, a partir de una indemnización justa y previamente acordada.⁴⁰

Aunque acudían al principio de la propiedad privada para retirar el apoyo a la aristocracia y para abolir sus privilegios, los revolucionarios franceses no lo tuvieron en cuenta, de forma coherente, en su práctica legislativa. Confiscaron las pertenencias de la Iglesia y de los emigrados sin compensación; también sometieron la herencia a regulaciones estatales. Justificaron estas medidas con el argumento de que, al haber sido la propiedad creada por el Estado, éste tenía derecho a regularla por motivos de interés público. Así, en un debate en la Asamblea Nacional en 1791, sobre el derecho de los ciudadanos a disponer de sus bienes mediante testamento, Mirabeau declaró que el derecho a la propiedad era una creación social por lo que la sociedad, mediante sus leyes, no sólo la protegía sino que también podía decidir sus usos. Esto recordaba las doctrinas reaccionarias de Hobbes y Filmer, disimuladas con la sustitución de la palabra "Estado" por la de "sociedad". Los jacobinos, que fueron seguidos por comunistas aún más radicales, atacaban frontalmente la propiedad privada.

Estas corrientes prefiguraban el tratamiento futuro que se le daría a la propiedad. La noción de la propiedad privada como algo inalienable

dejaba de existir a partir de los ataques apasionados contra ella que dormían el pensamiento, desde la mitad del siglo XIX hasta finales del siglo XX.

7. SOCIALISMO, COMUNISMO Y ANARQUISMO

El siglo XIX fue testigo de la discrepancia, cada vez mayor, que surgió entre las actitudes predominantes hacia la propiedad y la realidad de las relaciones de propiedad. Marcó el apogeo de la propiedad en Europa, al concentrar en manos privadas enormes cantidades de capital recién creado. La propiedad adquirió el *status* de una institución inviolable, protegida del abuso del Estado por las Constituciones y, de los ciudadanos, por las normas de Derecho Privado. Al mismo tiempo, la opinión pública fue adoptando una actitud cada vez más hostil hacia la propiedad: por primera vez en la historia, se reclamaba con fuerza la promulgación de normas estatales sobre la propiedad e, incluso, su abolición. Anteriormente, aparte de algunas voces disidentes ocasionales, como las de Tomás Moro, Campanella o Winstanley, los críticos de la propiedad hacían hincapié en sus excesos; es decir, la falta de equidad en su distribución y la avaricia que provocaba. Ahora, sin embargo, se atacaba la propia institución de la propiedad sobre la base de que era intrínsecamente inmoral. Su justificación tradicional, de que se sustentaba en la Ley Natural, tuvo que someterse a un análisis minucioso:

A partir de la concepción de la propiedad como un derecho natural se desprenden algunas consecuencias inesperadas que socavan los fundamentos de esa concepción. Si la propiedad es esencial para el desarrollo de la libertad natural del hombre, no deberían disfrutarla sólo unos pocos, como si fuera un privilegio detestable; todos deberían ser dueños de una propiedad. La misma teoría de los derechos naturales, que consagraba la propiedad individual y, para protegerla, demolió el imperio del feudalismo, se desarrolló en la concepción opuesta, es decir, en el comunismo. Así, la negación suprema del individualismo surge, por un desarrollo lógico, de la concepción de la individualidad.⁴¹

En palabras de Pierre-Joseph Proudhon, uno de los fundadores del anarquismo:

[S]i la libertad del hombre es sagrada, es igualmente sagrada para todos los individuos [...] si necesita de la propiedad para su acción objetiva, esto es, para su vida [entonces] la apropiación material es igualmente necesaria para todos.⁴²

La propagación de la democracia tuvo que ver, obviamente, con este cambio de opinión. Porque aunque el sufragio se amplió y, finalmente, se hizo universal, los gobiernos comenzaron a depender del volumen de los votantes, quienes, al poseer muy poco o nada, exigían al Estado que garantizara una distribución más justa de los recursos del país. Esta demanda fue, finalmente, satisfecha en los países democráticos a través de recursos tales como los impuestos sobre las sucesiones y los impuestos recaudados sobre la renta, cuyo importe pasaba a financiar los programas de bienestar social. En los regímenes totalitarios condujo a expropiaciones completas o a regulaciones del gobierno sobre los medios de producción, que los transformaban en propiedad condicional; en ambos casos, las violaciones a los derechos de la propiedad servían para hacer más sólido el poder de los gobernantes a expensas de los propietarios privados.

Otro factor que condujo a desarrollar sentimientos contra la propiedad fue el cambio en la naturaleza de la propiedad. Aunque el comercio y la industria, y la riqueza monetaria que generaron, habían existido desde los orígenes de nuestra historia conocida, y aunque la riqueza monetaria había sido un elemento significativo de la economía occidental desde finales de la Edad Media, todavía, hasta finales del siglo XIX, prácticamente, la palabra "propiedad" se circunscribía a la propiedad de la tierra. Incluso en el siglo XVIII y principios del XIX, en Inglaterra, cuando el país se encontraba en los albores dolorosos de la Revolución Industrial, los debates sobre la propiedad se centraron en los bienes raíces: hasta 1867, fecha en que se promulgó la Ley de la Reforma en Inglaterra, el sufragio estaba restringido a las personas que tenían o alquilaban propiedades rurales o urbanas cuyo valor superara una determinada cantidad de dinero o que produjeran unos ingresos específicos. En las novelas de Trollope, escritas en el apogeo de la era

victoriana, en una nación que se encontraba decididamente en el camino de desplazar a la agricultura a un lugar secundario, la propiedad (junto con el amor) ocupa el núcleo del argumento, y la propiedad significa, ante todo, propiedad agrícola y los ingresos que se desprenden de ella. A la opinión pública, le tomó tiempo darse cuenta de que el capital estaba desplazando a los bienes raíces como la forma principal de la riqueza.

Ahora bien, la relación entre el hacendado y sus arrendatarios u obreros agrícolas es muy diferente de la que se establece entre un industrial y su empleado. En el primer caso, la proximidad física y el hecho de compartir los caprichos de la naturaleza crean un vínculo que es de índole casi política. Se establecen relaciones personales que, en ocasiones, se remontan a generaciones. La consecuencia de todo ello es que las desigualdades parezcan ser más "naturales" y, por tanto, menos irritantes. En el último caso, la relación es impersonal; el obrero realiza el trabajo, el empresario lo compensa con el salario y ahí termina la conexión. Si dejan de necesitarlo, se le dice al empleado que se vaya. Aunque en las fases iniciales de la industrialización existieron ejemplos de relaciones patriarcales entre empresario y trabajador derivadas de los contratos propios del mundo agrario, en una economía capitalista madura, el empresario no tiene ninguna responsabilidad, ya sea moral o social, con sus trabajadores. Una responsabilidad de este tipo, en el momento en que se presenta, es asumida por el Estado. Es ciertamente más complicado desalojar a un carpintero arrendatario que despedir a un obrero de una fábrica. Las desigualdades de la riqueza se hacen, por lo tanto, más perpetuas e intolerales.

La primera mitad del siglo XIX fue testigo de la desenfrenada expansión de las fortunas capitalistas y de la creciente ola de hostilidad en su contra. Al principio, como había sucedido en el pasado, la hostilidad se centró en las desigualdades. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo, se transformó en un ataque generalizado hacia la propiedad como institución. Con excepción del liberalismo clásico, que tuvo que replegarse cada vez más, la mayoría de los movimientos políticos e ideológicos de la segunda mitad del siglo XIX (desde los movimientos extremistas radicales, como el anarquismo y el comunismo, hasta el liberalismo e, incluso, el nacionalismo) asumieron, en diferentes grados, actitudes críticas hacia la propiedad privada.

Visto retrospectivamente, parece que la intensidad del ataque se debía a la convicción de que el capitalismo y la industrialización estaban destruyendo lo que existía en términos de igualdad social y seguridad, lanzando a la humanidad hacia una corriente inevitable y creciente de desigualdades con relación a la riqueza. Esta convicción encontró su expresión más acabada en la teoría marxista de la "pauperización", según la cual el capitalismo, sin piedad, provocaría el empobrecimiento de la clase obrera hasta que no quedara otra alternativa que la rebelión y la abolición de la propiedad. Al argumentar de esta forma, los teóricos del socialismo pasaban por alto dos factores. Uno es que, incluso en la fase inicial y más brutal de la industrialización, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, la situación de las clases sociales más bajas en Gran Bretaña, el país que iba a la cabeza de la industrialización capitalista, distaba mucho de ser desesperada, como lo demostraban las bajas tasas de mortalidad y el sostenido crecimiento de la población.⁴³ Segundo, ignoraban que la riqueza generada por la nueva economía, con el tiempo, se filtraría y beneficiaría a la población en general —un desarrollo que, a finales del siglo, se burlaría de la noción de "pauperización" y de la tan mencionada inevitabilidad de la revolución social en los países industriales avanzados—. En el siglo XX las revoluciones sociales, les y precapitalistas, en donde los derechos agrícolas preindustriales desarrollados muy débilmente y tenían, por lo tanto, bajas tasas de crecimiento económico.

Como era de esperar, a partir de lo que conocemos como las actitudes de los *philosophes*, el ataque teórico contra la propiedad en nombre del comunismo ocurrió primero en Francia, en el mismo momento en que la propiedad celebraba allí sus mayores triunfos legislativos, al considerarlo como fundamento de la libertad. Durante 1790, muchos revolucionarios franceses, dirigidos por Jacques-Pierre Brissot, desafiaron las opiniones establecidas y denunciaron la propiedad como un "hurto".⁴⁴ Los jacobinos, en la fase final de su dictadura, se plantearon la posibilidad de aprobar un conjunto de leyes (las llamadas Leyes de Ventóse) que se acercaban a las propuestas comunistas.⁴⁵ El correligionario de Robespierre, Louis Antoine de Saint-Just diseñó un programa de expropiaciones masivas de grandes propiedades: Las Leyes de Ventóse declararon, también, que las propiedades de "enemigos reconocidos de la

revolución" podían ser expropiadas. Los jacobinos nunca llegaron a poner en marcha este programa radical: de hecho, su defensa contribuyó en gran medida a que perdieran el poder, porque atemorizó a los pequeños propietarios que se habían beneficiado de la revolución y ahora hacían causa común con los adinerados. Pero fue un presagio de acontecimientos que sucederían más adelante.

El padre del comunismo moderno fue el francés François Noël ("Gracioso") Babeuf, un seguidor de Morelly. Su importancia política se deriva de dos factores: uno, que exigía la propiedad común de todos los recursos económicos y no su distribución equitativa entre propietarios individuales, como generalmente demandaban los críticos de la propiedad;⁴⁶ y dos, que con él, el odio contra la propiedad, formulado un siglo y medio antes por Winstanley, pasó del pensamiento a la acción. Babeuf organizó un complot para derrocar al Directorio que gobernaba a Francia después de la caída de los jacobinos, pero lo descubrieron antes de que pudiera llevarlo a cabo y lo ejecutaron. En 1828, su compañero Filippo Buonarroti publicó el programa del grupo, titulado "Conspiración por la igualdad", que es el manifiesto comunista original.⁴⁷ Como haría Lenin un siglo después, Babeuf y sus seguidores revivieron una idea popularizada entre los jacobinos de que la Revolución Francesa se había detenido a mitad del camino:⁴⁸ limitada a la política, debía haber continuado con una revolución social, la cual alcanzaría la igualdad junto con la libertad. Babeuf veía al mundo como un infierno atroz, dominado por truhanes sin escrúpulos. Tenía que ser destruido y reemplazarse por una sociedad comunista:

Buscamos [...] la propiedad común, o sea comunidad de bienes! Que deje de existir la propiedad individual sobre las tierras. La tierra no pertenece a nadie [...] los frutos pertenecen a todos.⁴⁹

La igualdad es "la primera promesa de la naturaleza" y "la primera necesidad del hombre" pero hasta ahora ha sido sólo una consigna vacía. "Deseamos igualdad real o muerte" y "tendremos una igualdad real, no nos importa a qué precio": cuando decía igualdad "real" se refería a aquella que se basaba en la propiedad común. "¡Ay de aquel que ofrezca resistencia a una decisión tan firme!" Que todo el arte perezca, si fuera necesario. Según Babeuf, el establecimiento de un régimen así requeri-

ría de un larga dictadura. El ideal de Babeuf era una comunidad agrícola que castigaria severamente a los desertores.

En los planes de los *babeufistas*, la "igualdad" adquiría un nuevo sentido. Para Locke y para los ideólogos de la Revolución Francesa significaba igualdad de oportunidad. Locke la consideraba como un aspecto de la libertad, y la definía como "el Derecho igual que todo hombre tiene a su *Libertad Natural*, sin que tenga que someterse a la Voluntad o a la autoridad de ningún otro hombre".¹⁰ Para Babeuf y para los comunistas significaba igualdad de beneficios, y ése fue el significado que tomó en las filosofías del bienestar del siglo XX.

Babeuf tuvo su figura análoga en Inglaterra con la persona de William Godwin. Esposo de una de las primeras feministas, Mary Wollstonecraft y padre de Mary Shelley, Godwin introdujo en Inglaterra las ideas del radicalismo francés. Sus escritos muestran poca originalidad y, en ocasiones, rayan en lo grotesco. El más importante de ellos es *Una investigación sobre la justicia política* (*An Enquiry Concerning Political Justice*), escrito como respuesta al libro de Burke, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* (*Reflections on the French Revolution*), publicado en 1793, en el momento cumbre de la Revolución Francesa, muy elogiado por la elite intelectual: tanto les gustó a Wordsworth, Coleridge y a Southey que enseguida quisieron iniciar la construcción de una sociedad comunista. Godwin retomó las críticas a la propiedad privada, conocidas a través de la literatura francesa radical y concluyó que la propiedad y la familia eran las fuentes de todos los males que sufría la humanidad. La justicia requería que los recursos de este mundo se distribuyeran equitativamente: la desigualdad corrompía al rico y desviaba la atención del pobre de las cosas que eran importantes en la vida.¹¹ Una vez que se hubiera eliminado la propiedad, la humanidad presenciaria un florecimiento de genios sin precedentes. Los criminales desaparecerían, al igual que las guerras. La mente triunfaría sobre la materia y la fuerza de voluntad sobre la necesidad. El hombre se haría inmortal, ya que "estamos enfermos y morimos, en términos generales, porque aceptamos sufrir estos accidentes [y]".¹² Para anticiparse a posibles objeciones a su teoría, Godwin admitió

¹⁰ Millar, para referirse a Godwin, publicó en 1798 *The Essay on the Principles of Political Economy*, en el que argumenta la imposibilidad práctica del igualitarismo debido a la inmensa cantidad de energía necesaria para alimentar a una población crecientemente

no abiertamente que sus proposiciones eran una "conjetura probable" y que el "gran argumento de esta división del trabajo es, en su conjunto, independiente de su veracidad o falsedad".¹³

Sería redundante recapitular los criterios sobre la propiedad de socialistas prominentes de la primera mitad del siglo XIX —Saint-Simon, Fourier, Robert Owen y Louis Blanc— porque ellos, esencialmente, reformularon los argumentos que ya se habían hecho familiares a partir de Helvecio y Rousseau, Morelly y Mably, Babeuf y Godwin.¹⁴ Todos pedían restricciones en la propiedad, o su total eliminación.

Se pueden encontrar argumentos menos convencionales sobre el tema en los escritos de Proudhon. La fama de Proudhon radica en la declaración "¿qué es la propiedad? Es un robo"¹⁵ —un *bon mot* del que se encontraba muy satisfecho y que nunca se cansó de repetir—. Los bolcheviques lo utilizaron mucho en 1917-18 para incitar a los campesinos y obreros rusos a apoderarse de los bienes privados bajo la conigna de "saquead a los saqueadores". Proudhon señaló con mucho poder de persuasión que cualquier argumento a favor de la propiedad es también un argumento en contra de ella. Si, como se sostiene, el primero que ocupe la tierra de nadie adquiere derechos para reclamar la propiedad, entonces, ¿qué les queda a los que vienen detrás? Y si la propiedad es un derecho fundamental, entonces todos deberían tener igual acceso a ella: pero la igualdad es la negación de la propiedad. El trabajo aplicado a objetos que no tienen dueño, que era la justificación de Locke para la propiedad, no significa mucho en un mundo en el que a todos los recursos productivos se les ha asegurado el derecho de prioridad. Proudhon no estaba en contra del derecho de propiedad como tal, sino en contra de los abusos que, en el capitalismo, permitían que el capitalista se apropiara, con la justificación de los intereses o de las rentas, de bienes a los que no tenía ningún derecho moral. Proudhon despreciaba la autoridad más que a la desigualdad, sin embargo, y ya en sus últimos años de vida, en su libro *Teoría de la propiedad*, publicado pós-

¹³ William Godwin, *Political and Philosophical Writings*, III (Londres, 1903), 463. Más bien explica esta afirmación —que hubiera resultado, de lo contrario, incompatible— diciendo que Godwin era, en el fondo de su alma, un perdedor voluntario, que "siente que la visión histórica de la sociedad no es muy útil comparada con la visión filosófica, la cual consideraba de un crimen mayor y de una mayor importancia moral". A *History of French Socialism*, I (Londres, 1903), 103. De hecho, Godwin se había armado para convertirse en pastor calvinista.

tumamente, describió la propiedad y la familia como los únicos baluartes efectivos contra la tiranía.

Hasta 1840, los argumentos en contra de la propiedad eran, esencialmente, de una naturaleza moral. En ese momento, sin embargo, surgió una nueva tendencia que sostenía que la propiedad era una aberración histórica, un fenómeno transitorio relacionado con una organización patológica de la vida económica, es decir, con el "capitalismo". Carlos Marx y Federico Engels, los fundadores de lo que denominaron "el socialismo científico", cuando se referían a la propiedad abandonaban los criterios éticos y, según afirmaban, la estudiaban sobre bases estrictamente científicas, esto es, "libres de prejuicios".

Suponian que la humanidad, en su condición original, no había conocido la propiedad privada de la tierra: era un fenómeno moderno, un subproducto del modo capitalista de producción.⁵⁵ Esta creencia se basaba inicialmente en la invención metafísica llamada "dialéctica", pero desde de la mitad del siglo se sustentó en pruebas proporcionadas por historiadores agrarios contemporáneos. Uno de ellos, Georg Hansen, en ensayos publicados en 1835-1847, advirtió que en los asentamientos agrarios de la antigua Alemania, la tierra se poseía colectivamente.⁵⁶ Este descubrimiento aparentemente se confirmó a partir de las investigaciones efectuadas en Rusia durante la década de 1840 por el prusiano August von Haathausen, un experto en agricultura, quien dio a conocer al resto del mundo la existencia del *mir*, o comuna repartida, bajo la cual los campesinos rusos compartían la tierra y la redistribuían entre ellos periódicamente para garantizar cambios en el tamaño de las propiedades. Haathausen consideró que el *mir* tenía un origen antiguo, una reliquia viva de una institución que, en algún momento, había prevalecido en todo el mundo.⁵⁷ En la década siguiente se publicaron dos libros del historiador y jurista Georg von Maurer, en los que se afirmaba que las primeras tribus germánicas no conocían la propiedad de la tierra y que comenzaron a desarrollarla a partir de la influencia romana.⁵⁸ Los puntos de vista de Maurer alcanzaron gran aceptación porque agradaron igualmente a los nacionalistas y a los socialistas germanos. La noción del comunismo primitivo obtuvo un fuerte apoyo del inglés Sumner Maine, un historiador del Derecho, quien halló pruebas de esto en la India. En 1875, Maine generalizó la validez de sus hallazgos al afirmar que en todas las sociedades primitivas la propiedad de la tierra era colectiva:

La propiedad colectiva del suelo por grupos de hombres, unidos por lazos sanguíneos reales o asumidos como reales, se hace aborrecible a medida que se figura como un fenómeno primitivo probado que una vez caracterizó universalmente aquellas comunidades de la humanidad entre cuya civilización y la nuestra no hay una determinada conexión o analogía.⁵⁹

De esta forma se llegó a la creencia de que entre la existencia nómada, cuando se desconocía la propiedad privada, y las formas de trabajo agrícola ya establecidas, basadas en la propiedad individual o familiar, existió un período de transición de propiedad colectiva sobre la tierra o comunismo primitivo.⁶⁰

Pero aquellos que compartían esta convicción todavía tenían que demostrar por qué y cómo la propiedad colectiva se había convertido en propiedad privada. Esta fue la contribución del antropólogo americano Lewis Morgan, basada en sus estudios sobre los indios americanos. El libro de Morgan, *La sociedad antigua* (*Ancient Society*), publicado en 1877, adquirió importancia histórica debido a la influencia que ejerció sobre Engels. Según Morgan, en condiciones de "salvajismo", la etapa más baja de la evolución humana, la humanidad desconocía la propiedad privada, exceptuando la propiedad de las pertenencias personales (armas, utensilios, ropa). Tampoco conocía todavía la pasión por poseer cosas ni "el deseo de lucrarse". La tierra era propiedad comunal de la tribu, las casas eran de sus ocupantes. La noción de propiedad se desarrolló gradualmente: la tierra que pertenecía a la tribu primero se subdividió entre los miembros del clan y después pasó a los individuos. La razón para que sucediera esta evolución descansaba en factores objetivos: el incremento notable de la población y las innovaciones tecnológicas. Morgan creía que en su propia época la propiedad había creado divisiones sociales tan grandes que amenazaban con la autodestrucción de la humanidad. La única alternativa era el regreso a las antiguas condiciones de igualdad económica, es decir, a un mundo sin propiedad.

En las doctrinas de los fundadores del "socialismo científico", la propiedad privada ocupa un lugar central. Basta con decir que en el *Manifiesto comunista* de 1848 Marx y Engels afirmaron que "la teoría de los comunistas puede resumirse en una única frase: abolición de la propiedad privada".⁶¹ Y, sin embargo, ellos contribuyeron muy poco a que se

largo de casi toda la historia, la forma principal de la propiedad había sido la tierra y que nunca había sido considerada una "mercancía": en el sentido habitual de la palabra, y nunca tuvo conexión con la división del trabajo, un carácter que sólo había adquirido en tiempos muy recientes (de hecho, en la época de Engels).

La propiedad privada genuina (esto es, la propiedad totalmente divorciada de controles sociales, según Marx y Engels) surgió por primera vez en el capitalismo. El capitalista, sin embargo, a pesar de toda la libertad ostensible que su riqueza le proporciona está, de hecho, tan esclavizado como el proletario a quien explota. El concepto clave es "alienación". El capitalista debe acumular riqueza y, por lo tanto, se niega compensaciones, que es lo mismo que decir que se priva del disfrute de sus riquezas. En sus *Manuscritos económicos y filosóficos*, escritos en 1844, Marx se refirió al dinero como un ente alienado, que obliga al dueño, en su búsqueda, a comportarse "ascéticamente":

Ya que el dinero aborrido implica posponer el consumo, el dinero ha conservado sus valores inherentes porque no ha sido utilizado por el hombre: "Cuanto menos comas, bebas, compres libros, vayas al teatro o a bailes, o a la taberna, y cuanto menos pienses, ames, teorices, cantes, pintes, practiques la esgrima, etc., más podrás ahorrar y mayor será tu tesoro, que no se corromperá ni por el óxido ni por las polillas: tu capital. Cuanto menos seas, mientras menos te manifiestes en tu vida, más tendrás, más alienada será tu vida y mayor será la salvación de tu ser alienado".*

El "ascetismo práctico" del capitalista tiene su contrapartida en la auto-negación inevitable del obrero causada por su no posesión de los medios de producción, controlados por el capitalista. Su consecuencia es la minería y la deshumanización.

* *Marx y Engels, The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, 1968). En algunos los traducciones de la reciente contemporánea llegan a una enclenque, distorsionando (y a la de Marx en el pasaje citado) al referirse a la desviación de los valores del trabajo humano, con la consecuencia de "deshumanización de la vida", con poca producción de bienes de consumo, por lo que se refirió la idea de "económico ascetismo". Karl Marx y Engels, *Manuscritos económicos y filosóficos* (Nueva York, 1968), 116. Las cursivas son mías.

Las dos clases sociales rivales se encontraron atrapadas en una relación "dialéctica":

El proletariado y la riqueza son antagonicos; y como tales, conforman un todo. Ambas son formas del mundo de la propiedad privada. La propiedad privada como propiedad privada, como riqueza, está obligada a mantenerse a sí misma y por tanto a su opuesto, el proletariado, en existencia... El proletariado, por otro lado, está obligado, como proletariado, a eliminarse a sí mismo y a su contrario, condición de su existencia, lo que lo hace proletario, es decir, la propiedad privada.⁶⁵

Finalmente, los desposeídos derrocarán a los poseedores y, en el proceso, abolirán la propiedad. Los bienes económicos, primero, se nacionalizarán y, después, se convertirán en bienes comunes, y el resultado final será que todos contribuirán de acuerdo con sus capacidades y recibirán de acuerdo con sus necesidades, que es el objetivo final del comunismo.

Según lo concibieron Marx y Engels, el nuevo orden comunista combinaría la propiedad común originaria con los altos niveles de productividad alcanzados por el capitalismo. Marx estaba convencido de que la maquinaria industrial simplificaría el trabajo de tal forma que no requeriría que los obreros tuvieran una cualificación especial ni que tuvieran que estar repitiendo movimientos: "La industria moderna, por su propia naturaleza, necesita variación en el trabajo, fluidez de función, movilidad universal del trabajador".⁶⁶

En una sociedad comunista [...] la sociedad regula la producción general por lo que me permite hacer hoy una cosa y otra mañana, cazar en la mañana, pescar en la tarde, atender al rebaño al anochecer, hacer tertulias después de la comida, tal y como desearía hacerlo, sin tener que convertirme, en ningún momento, en cazador, pescador, pastor o crítico.⁶⁷

La sociedad del futuro realizará la idea anarquista de una asociación libre e igualitaria de productores, sin la existencia de un Estado que la tapara, en la que los individuos se sentirán totalmente satisfechos.⁶⁸

El individuo no volverá a sentirse "atomizado" por encontrarse aislado de la comunidad.

Esta teoría romántica, basada en pruebas endeble que fueron después casi totalmente desacreditadas, se consideró, a partir de ese momento, como una verdad obligada en la bibliografía socialista y en mucha literatura científica general. Pero encontró oposición incluso en su propia época. La crítica a la doctrina del comunismo primitivo, el postulado central de la bibliografía contra la propiedad, fue socavada por ensayos teóricos de escritores contemporáneos y demolida por la antropología en el siglo XX.

En 1850, el académico ruso Boris Chicherin cuestionó la interpretación del *mit* formulada por los nacionalistas románticos rusos, conocidos como "eslavófilos", y que se había dado a conocer en Occidente por Haxthausen. Chicherin argumentó que, lejos de ser una antigua institución que englobaba un espíritu comunal, no adquisitivo y precapitalista, el *mit* era el producto del Estado zarista, creado a partir de la imposición de la servidumbre en el pasado siglo XVI para asegurar, a través de los mecanismos de la responsabilidad colectiva, que los campesinos permanecieran en las tierras y pagaran sus impuestos.⁵⁹

Después le llegó el turno a Von Maurer. En 1883 el americano Denman W. Ross demostró que las teorías sobre el comunismo primitivo entre las tribus germánicas se basaban en lecturas erróneas de Tácito y de César, las principales fuentes de información sobre este asunto. La ausencia de lindes entre los primeros cultivadores germanos (según lo relató César) significaba que la tierra no estaba dividida y no que fuera propiedad común: "La propiedad en común y la propiedad comunista deben diferenciarse cuidadosamente. Son cosas muy diferentes. En los primeros datos se describían muchas propiedades en común, pero no propiedades comunistas".⁶⁰ Según Ross, ninguno de los datos existentes indican que la primitiva comunidad germánica disfrutara de derechos sobre la tierra de sus miembros: "La comunidad no existía como una corporación propietaria de tierra", por lo que los conflictos sobre la tierra no se resolvían por la comunidad sino por las partes individuales en disputa, que se resolvían mediante duelos.

La principal arremetida contra la teoría del comunismo primitivo vino de la pluma del reconocido historiador francés Fustel de Coulanges, autor de *La ciudad antigua*, una obra en la que se describía la aparición de la

propiedad privada en la antigüedad clásica como un resultado de los cultos religiosos centrados en la familia y en el hogar. En 1889, Fustel de Coulanges publicó un extenso artículo, que después salió como libro, en el que rechazaba la teoría del comunismo primitivo a partir de los mismos argumentos de Ross, es decir, planteaba que esa teoría interpretaba mal las fuentes, pero fue más lejos que Ross al negar, incluso, la existencia de la propiedad común de la tierra entre los antiguos germanos.⁶¹ Su blasco principal fue Von Maurer. Tácito y César no respaldaban las teorías de Maurer: "Todo el conjunto de la ley germana es, de hecho, una ley en la que la propiedad es suprema".⁶² La propiedad común de la tierra requeriría de redistribuciones periódicas del suelo, algo de lo que no había prueba entre los primeros germanos. Descubrió que la creencia generalizada de la existencia del comunismo primitivo no se derivaba de la evidencia histórica sino del clima de opinión que prevalecía a finales del siglo XIX en Europa:

Entre las ideas aceptadas, que se adueñan de la imaginación de los hombres, se encuentra una que aprendieron de Rousseau. Que la propiedad es contraria a la naturaleza y que el comunismo es natural; y esta idea influye, incluso, en escritores que la aceptan sin darse cuenta.⁶³

Estos argumentos no cambiaron la opinión pública de la época, no solo por la disposición a favor del "comunismo natural", sino también por que, a partir de mediados del siglo XIX en adelante, incluso los liberales comenzaron a preocuparse por el desigual crecimiento en la distribución de la riqueza. Un caso típico fue el de John Stuart Mill, quien en su libro *Principios de Economía Política* (*Principles of Political Economy*) (1848), ampliamente leído, acercó la ideología liberal al socialismo.⁶⁴ Mill creía que el comunismo era justo, posible y, probablemente, congruente con la libertad: "[L]as leyes de la propiedad", escribió, "nunca se han ajustado a los principios en los que descansa la justificación de la propiedad privada".⁶⁵ Estaba a favor de la propiedad privada porque elevaba la productividad del trabajo y no porque sirviera a la causa de la libertad; en su obra más conocida, *Sobre la libertad* (1859), prácticamente no menciona la propiedad. Mill se alejó en dos aspectos de la tradicional visión liberal del tema. Se preguntaba si los herederos de propietarios debían

tener derechos ilimitados sobre su legado. Idealmente, el restringir¹⁶ lo que alguien pueda legar, sino lo que a alguien se le debe permitir adquirir, por testamento o herencia¹⁷, con una cierta cantidad de normas.¹⁸ En segundo lugar se preguntaba si la tierra debía ser tratada, simplemente, como una forma particular de propiedad, teniendo en cuenta que, en primer término, nadie la había creado y, en segundo lugar, que al crear riqueza mueble, uno no privaba a sus conciudadanos de la oportunidad de hacer lo mismo, al apropiarse de la tierra uno excluía a los otros.¹⁹ Los derechos de los dueños de haciendas, por lo tanto, debían subordinarse a los del Estado, que debía tener el derecho de confiscar (con la debida compensación) las propiedades que sus dueños no habían logrado explotar: "En el caso de la tierra, no se debía permitir a ningún individuo ningún derecho exclusivo, si no puede mostrar que la tierra es productora de un bien positivo".²⁰

Mill fue uno de los primeros liberales que introdujo en el liberalismo ideas socialistas, haciendo hincapié en la importancia enorme de una distribución equitativa de la riqueza productiva. Sus ideas alimentaron la aparición de un "nuevo liberalismo" en Inglaterra, que tuvo lugar, en parte, por temor al socialismo y, en parte, por la aceptación de que, bajo las condiciones modernas, la pobreza no sería eliminada, solamente, mediante el trabajo constante y la austeridad, como en un momento se creyó. Surgieron corrientes filosóficas a finales de siglo que sostenían que la pobreza, el alcoholismo y el hurto eran responsabilidad, no de sus víctimas, sino del capitalismo, que los forzaba a actuar de esa manera.²¹ Formaba parte del "sistema". Sin explicar por qué había existido el comportamiento antisocial y destructivo mucho antes de que el capitalismo apareciera en escena y por qué persistía en sociedades no capitalistas, los defensores de esta teoría exigían que el Estado interviniera para defender a sus ciudadanos menos afortunados. Estas ideas proporcionaron la justificación teórica en relación con las reformas sociales que, en el siglo XX, conducirían a la aparición del modelo de Estado de bienestar.

¹⁶ John Stuart Mill, *Principles of Political Economy* (Londres, 1900), 135. En este punto, Thomas Jefferson se anticipó a Mill, pues al haber estado algún tiempo en Francia en vísperas de la Revolución Francesa, llegó a la conclusión de que era natural permitir que la tierra subyugada sin culpa, aunque parece que no logró conciliar esta opinión con su compromiso con respecto a la inviolabilidad de la propiedad. William B. Scott, *The Pursuit of Happiness* (Bloomington, Ind., 1977), 47-48.

Así pues, en vísperas del siglo XX, los liberales comenzaron a aceptar restricciones sobre la propiedad privada. Lo hicieron al poner los derechos de la propiedad bajo la consideración de la justicia social, y al proporcionar al Estado la autoridad moral de restringir el derecho a la propiedad absoluta en favor del bien común. La propiedad se percibía, no sólo como un derecho privado sino también como una función social: si el dueño cumplía con sus obligaciones, la sociedad protegía sus posesiones; si no lo hacía, la sociedad podía intervenir legítimamente para garantizar que la propiedad cumpliera con su obligación.²² Y, en este asunto, el Estado era el único juez.

8. EL SIGLO XX

Los sentimientos contra la propiedad, inspirados por inquietudes sociales, recibieron apoyo a partir de nuevas corrientes en la esfera de la psicología. En la segunda mitad del siglo XIX, bajo la influencia de Darwin, quien había afirmado que los seres humanos, al igual que los animales, estaban dominados por los instintos, William James desarrolló una teoría psicológica en la que demostraba que la conducta humana se determinaba por el instinto y no por el condicionamiento cultural. Para James ese instinto era "el deseo de adquirir".²³ El defensor más influyente de este planteamiento fue William McDougall, un profesor inglés de las universidades de Harvard y Duke, quien en su manual, de gran divulgación, *Introducción a la Psicología Social* (*Introduction to Social Psychology*) (1908) proporcionó un verdadero catálogo de lo que llamó "los instintos y emociones principales del hombre", tales como el instinto de evasión, de repulsión, de curiosidad, de agresividad y, por supuesto, el instinto de adquirir. El antropólogo francés Charles Letourneau, en un experimento precursor dentro de la sociología evolucionista, clasificó el deseo de adquirir como una manifestación del instinto de autoconservación.²⁴

En los primeros años del siglo XX, sin embargo, los conceptos de "instinto" y su fundamento, la "naturaleza humana", encontraron gran oposición; durante los años veinte fueron totalmente desechados. Entre las razones para este cambio se encontraba el absurdo obvio de explicar todo comportamiento por los instintos y por las emociones que los acompañan, como había hecho McDougall, así como las objeciones a sus impli-

caciones políticas. La explicación biológica del comportamiento humano no podía ser manipulada, y de hecho así fue, para justificar la discriminación y persecución racial, primero de los negros y después de los judíos. Franz Boas, el fundador de la antropología cultural en los Estados Unidos, dirigió el ataque en su contra. Emigrante procedente de Alemania, criado en una familia judía liberal, consagró su vida a destruir las teorías que justificaban el racismo. Con este motivo, eliminó de la antropología todo lo que tuviera que ver con el determinismo biológico, y lo substituyó por el condicionamiento cultural. Su argumento más sólido era la prueba de que las personas que emigraban hacia los Estados Unidos, de etnias y razas diferentes, adquirían, en su patria de adopción, características físicas comunes, lo que sugería que también adquirirían los mismos rasgos intelectuales y psicológicos. En *La mente del hombre primitivo* (*The Mind of Primitive Man*) (1911) Boas afirmaba que los llamados "salvajes" no diferían, en su capacidad mental, de la gente civilizada. Él y sus discípulos separaron la sociología de la biología, y expulsaron, del vocabulario académico, los conceptos de "instinto" y "naturaleza humana". Boas no reconocía la naturaleza humana como tal: sólo existía el comportamiento humano, moldeado por la cultura. En palabras de Margaret Mead, Boas y sus seguidores consideraban que los seres humanos "no dependían ni de su instinto ni de capacidades específicas transmitidas genéticamente, sino que dependían de formas de vida aprendidas que se acumulaban lentamente a través del préstamo interminable, la readaptación y la innovación".⁶⁰

En la década del veinte, los puntos de vista antropológicos de Boas recibieron el apoyo de la escuela conductista de Psicología (conocida también como "behaviorista"), fundada por el americano John B. Watson, esta escuela de pensamiento también eliminaba de la conducta humana los factores biológicos, y la reducía a las respuestas a los estímulos externos. La agresividad, el dominio y el sentido de posesión eran tratados, entonces, como fenómenos culturales y no biológicos.

Después de la Segunda Guerra Mundial, el péndulo volvió a oscilar, pero no completamente. La antropología cultural y su aliada, la psicología del conductismo, que había adquirido un *status* casi de monopolio en los círculos académicos durante el período de entreguerras, manifestaron una notable contradicción. Sus partidarios aceptaron como prueba concluyente la tesis de Darwin de un *continuum* en la evolución de

las criaturas vivas, según la cual la humana, aun siendo la más evolucionada de todas las especies animales, no era en absoluto *única*. La teoría evolucionista afirmaba que el comportamiento animal era importante para la comprensión del comportamiento humano. No obstante, Boas, Watson y sus seguidores negaron que la biología tuviera algo que ver en la conducta humana. Así que, aunque estaba biológicamente relacionado con los animales, psicológicamente (en su comportamiento), el hombre era *sui generis*. Las mismas personas que se espantaban ante la sugerencia de que el hombre era una criatura singular más que una especie animal, no veían ninguna incongruencia en el argumento de que, en términos de inteligencia y de conducta, era, ciertamente, único, ya que, al no tener "instintos", él y sólo él estaba condicionado por su entorno cultural.⁶¹ Pero, como había observado el especialista en genética Theodosius Dobzhansky, resulta incoherente tratar la evolución biológica y cultural independientemente una de otra. El rechazo de los antropólogos culturales modernos a admitir vínculos de comportamiento entre los humanos y los animales repetía la negación de los adversarios de Darwin a reconocer vínculos biológicos entre humanos y animales.⁶² En palabras de A. Irving Hallowell:

Mientras que los opositores a la tesis de la evolución humana en el siglo XIX eran aquellos que destacaban, con naturalidad, las pruebas que arrojaban una discontinuidad entre el hombre y los primates que lo precedieron, los antropólogos del siglo XX, mientras por un lado fingían estar de acuerdo con la tesis de la evolución morfológica, por el énfasis especial que han puesto en la cultura como la diferencia humana fundamental, han dado a entender, que, en realidad, existe una brecha insalvable entre el comportamiento de los humanos y nuestros parientes más cercanos.⁶³

Esta inconsistencia fue el objetivo de una nueva escuela de etólogos y sociobiólogos que surgió en 1930 y retomó la primacía de los instintos. Este asunto será tratado en el siguiente capítulo.

Como ha sucedido desde la antigüedad clásica, los puntos de vista dominantes sobre la propiedad, desde finales de la Segunda Guerra Mundial, han sido modificados, en gran medida, por los acontecimientos con-

temporáneos. Sin embargo, algunas obras seguían la vieja tradición de tratar la propiedad exclusivamente en términos morales. El más influyente de estos trabajos fue el tratado utópico de John Rawls, *Una teoría sobre la justicia* (*A Theory of Justice*).¹⁶ Este libro, que se esfuerza por definir los principios de una "sociedad bien ordenada" basada en la "imparcialidad" ignora absolutamente las realidades psicológicas, políticas y económicas, así como los registros de la historia y los descubrimientos de la antropología.¹⁷ Sólo sugiere fúgamente cómo deben cumplirse sus principios. En este sentido, es todavía más abstracto que los escritos de los padres de la Iglesia, quienes, al menos, aceptaron al hombre como realmente es. En su búsqueda de la justicia perfecta, Rawls propone reformar o abolir "las leyes e instituciones, si son injustas, no importa si son eficientes o si están bien concertadas".¹⁸ Y la esencia de la injusticia es la desigualdad. El ideal de Rawls, como el de todas las utopías, es alcanzar un igualitarismo perfecto: la renta y la riqueza deben repartirse equitativamente, aunque expone algo sorprendente, "a no ser que la distribución desigual... resulte en beneficio de todos".¹⁹ Rawls aprueba la máxima comunista "de cada cual según su capacidad, a cada cual según sus necesidades".²⁰

La relativa novedad del libro radica en su insistencia en aplicar el principio de la igualdad, no sólo a los bienes materiales, sino también a la inteligencia y a las capacidades innatas. Al haber adquirido estas ventajas en el "sorteo" de la naturaleza, su afortunado poseedor no debía recibir ningún beneficio especial por ellas, porque no se las ha ganado. Según Rawls, la asignación de talentos y habilidades debe considerarse como "arbitraria desde una perspectiva moral". No está de acuerdo con que "la distribución de la riqueza y de la renta [sea] determinada por la distribución natural de las capacidades y del talento".²¹ Este debe apreciarse como un "bien común" y sus poseedores deben beneficiarse de ellos "de forma tal, solamente, que repercutan en la mejora de aquellos que no los poseen".²² Si es necesario, la eficiencia debe sacrificarse con vistas a obtener una igualdad perfecta.²³ De esta forma Rawls es más estricto

¹⁶ El lector recordará que la noción de una sociedad "bien ordenada" (o un Estado) se remonta a *La República de Platón* (ver más arriba, pp. 26-7).

¹⁷ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971), tomo 2. Este problema revive el argumento, olvidado durante muchos tiempos, de Campesinella y Gifford, de que las élites tienden a cometer un acto vilísimo por tener, en general, a la sociedad.

que los teóricos comunistas más radicales al desear la socialización de la capacidad natural, esto es, negar a los individuos más dotados los beneficios que sus capacidades les proporcionan. "La igualdad de oportunidades" es rechazada como algo intrínsecamente injusto, ya que "sigue una oportunidad igual para dejar atrás al menos afortunado en la búsqueda personal para lograr influencia y posición social".²⁴ Las capacidades de aquellos con más talento tienen que utilizarse en beneficio común: se convierten en un "bien común". De esta manera, no sólo se eliminará la desigualdad sino también la envidia.²⁵

Estas ideas, que se basan muy poco en la historia o en la economía y, en cambio, se sustentan en el ideal de justicia, son especialmente populares entre filósofos profesionales y psicólogos.²⁶ Un buen ejemplo de cómo se puede plantear el tema de la propiedad a partir de un punto de vista moral se encuentra en los trabajos del psiquiatra Erich Fromm, autor de numerosos libros sobre lo que él percibe como la condición del hombre moderno, uno de los cuales se titula *¿Tener o ser?*²⁷ La comprensión de la supuesta dicotomía del título, según Fromm, es el resultado de sus años de trabajo como psicoanalista, que lo convencieron de que "tener y ser son dos modos fundamentales de la experiencia".²⁸ Considera el surgimiento del "Hombre Nuevo" como algo esencial, porque la supervivencia física de la raza humana requerirá de personas que "abandonen todas las formas de posesión para poder llegar a ser, plenamente".²⁹ Estas afirmaciones están exentas de realismo, ya que los seres humanos tienen que tener para poder ser.

Los cambios de mayor influencia ocurridos en las últimas décadas del siglo XX sobre la teoría de la propiedad han estado más relacionados con la economía que con la ética. En el pasado, los economistas profesionales le han prestado poca atención a los derechos de propiedad y se han ocupado más de los factores materiales que proporcionan el crecimiento económico, tales como la formación del capital y la innovación tecnológica. Pero una nueva generación de historiadores de la economía han comenzado a interesarse en su infraestructura legal, principalmente en la institución de la propiedad privada. Al desarrollar el tema utillitario, mencionado por primera vez por David Hume, han barrido los argumentos que defienden la propiedad sobre la base de la Ley Natural, o con las especulaciones sobre el origen del Estado, para afirmar que su justificación radica en su contribución a la prosperidad. En pala-

bras de Alfred Marshall, citadas muchas veces en manuales académicos publicados después de la Primera Guerra Mundial,

la tendencia de un estudio económico cuidadoso es fundamentar los derechos de la propiedad, no en un principio abstracto, sino en la observación de que, en el pasado, no podían separarse del progreso estable; y que, por tanto, corresponde a hombres razonables proceder poco a poco y con cautela a la eliminación o modificación de, incluso, aquellos derechos que puedan parecer inapropiados para el establecimiento de las condiciones ideales de la vida social.⁶⁴

Este enfoque, como tal, esquivaba los argumentos tradicionales contra la propiedad sobre la base de que alentaba las desigualdades en la riqueza y, a través de la herencia, promovía la injusticia: iba directamente en contra de lo planteado por el *philosophe* francés del siglo XVIII. Con doreet, con relación a que la igualdad era la quintaesencia del progreso.⁶⁵

La nueva tendencia cobró fuerza después de la Segunda Guerra Mundial, en el marco de la batalla abierta entre el comunismo y las economías de mercado. La victoria de los Aliados sobre las fuerzas del Eje creó una situación sin precedentes: por primera vez en la historia de la humanidad dos regímenes opuestos —uno basado en el monopolio del Estado (o, más exactamente, del Partido Comunista), el otro en la empresa privada— se enfrentaron uno al otro, en una atmósfera de abierta rivalidad política.⁶⁶ Esta confrontación puso de manifiesto los principios de la propiedad pública y de la propiedad privada, que hasta entonces habían sido comparados en teoría de una forma directamente competitiva. Y no hay dudas de que a medida que el siglo XX se acercaba a su fin, el principio de la propiedad privada ha triunfado en todos sus aspectos. Los contrastes entre Alemania Oriental (GDA) y la República Federal, o entre

Corea del Norte y Corea del Sur, o entre Taiwán y la China continental, mostraron más evidentes cada año; contrastes que tenían que ver tanto con la prosperidad como con la seguridad personal de sus ciudadanos. El derribo de la Unión Soviética y de su imperio en los años 1989-91 y el compromiso, por parte de los gobiernos comunistas posteriores, de respetar la empresa privada cerraron la discusión, cuyos orígenes se remontan a la Grecia antigua.

Mientras que la balanza se inclinaba a favor de la empresa privada, algunos economistas desviaron su atención hacia su fundamento, la propiedad privada, que era, tradicionalmente, el asunto que interesaba a los filósofos y a los expertos en ciencia política. Formularon una nueva teoría de la "economía de los derechos de propiedad", que presenta a la propiedad como un factor fundamental en el crecimiento económico. Según un miembro de esta escuela, la propiedad privada surge "por el impulso de presiones para obtener la eficiencia a través de un proceso semejante al de la selección natural".⁶⁷ Los historiadores de la economía Douglas North y R.P. Thomas han aplicado esta tesis al pasado para argumentar que las sociedades que proporcionan garantías sólidas a los derechos de propiedad son las que tienen más probabilidades de experimentar un desarrollo económico. En su opinión, lo que determina el crecimiento económico son las instituciones legales que aseguran a los empresarios individuales los frutos de su trabajo.

La organización económica eficiente es la clave para el crecimiento; el desarrollo de una organización económica eficiente en Europa occidental explica el auge de Occidente. Una organización eficiente asegura el establecimiento de acuerdos institucionales y de derechos de propiedad que crean un incentivo para canalizar el esfuerzo económico del individuo hacia actividades que acercan la tasa privada de rendimiento a la tasa social de rendimiento.⁶⁸

Las garantías de la propiedad son, por tanto, de importancia fundamental: "El crecimiento económico ocurrirá si los derechos de propiedad son lo suficientemente valiosos para acometer actividades socialmente productivas".⁶⁹ North ha demostrado, en particular, cómo la introducción en Inglaterra de las patentes animó a los inventores a hacer

⁶⁴ Los dos bloques no estaban totalmente polarizados. Los países comunistas toleraban un pequeño sector privado en la agricultura (en Polonia era más grande que el sector estatal) y la llamada "zona más secundaria", un subterfugio para el mercado negro. Las democracias industriales, por su parte, mostraron diferentes matices; en particular, los europeos, pero también mediante legislación antimonopolio y otros mecanismos de control, impidieron las disparidades extremas en la distribución de la riqueza así como el desarrollo desenfrenado de la empresa privada. Así, así, los dos bloques aplicaron principios fundamentalmente diferentes.

públicas sus inversiones y, de esta manera, estimularon la Revolución Industrial.⁸⁹

A medida que finaliza el siglo XX, los beneficios que la propiedad privada proporciona, tanto a la libertad como a la prosperidad, se reconocen como nunca antes en dos siglos. Con excepción de algunos casos aislados de pobreza permanente, como son los casos de Corea del Norte y de Cuba, en donde los comunistas han podido mantenerse en el poder, y con excepción de las opiniones de algunos profesores, que cada día son menos, el ideal de la propiedad común, en todas partes, se va desvaneciendo. A partir de los años ochenta, la "privatización" va ocupando un espacio en el mundo, a un paso cada vez más acelerado. Así, Aristóteles triunfó sobre Platón.

CAPÍTULO DOS LA INSTITUCIÓN DE LA PROPIEDAD

La cuestión que se ha mantenido en el centro de la discusión sobre la propiedad a través de la historia de la filosofía occidental y de la teoría política (si la propiedad es algo "natural" o el producto de las convenciones sociales) no se puede responder, obviamente, refiriéndose solamente a la "fantasía" de Rousseau, quien deliberadamente ignora hechos y se basa en razonamientos "hipotéticos" o "condicionales", o al pensamiento basado en conjeturas de William Godwin, cuya argumentación, según el propio Godwin es "por completo independiente de su veracidad o de su falsedad". La respuesta debe basarse en pruebas. Aquellos que aseguran que la propiedad es simplemente una costumbre social, característica de un cierto período en la evolución humana, deberían ser capaces de demostrar que los niños carecen de deseos de adquirir cosas y deberían mostrarnos sociedades que no estuvieran familiarizadas con la propiedad. Aquellos que afirman que el deseo de adquirir está enclavado en la naturaleza humana tienen que presentar datos que demuestren su universalidad.

El asunto presenta enormes dificultades debido a la inmensa variedad de formas que puede adoptar la propiedad. Es sencillamente imposible rastrear, a través de la historia de la humanidad, el origen de la propiedad privada de la tierra, que ha sido la principal forma de propiedad hasta hace muy poco. Se intentó estudiar este aspecto en el pasado siglo XIX (por ejemplo, los estudios realizados por Emile de Laveleye)⁹⁰ pero, al basarse en las narraciones que reflejaban las impresiones de exploradores y en las investigaciones de los primeros antropólogos, en la actualidad sólo pueden tomarse en cuenta como curiosidades históricas.⁹¹ El mayor obstáculo con el que se tropieza el estudio de este tema es la ausencia de registros de la propiedad: porque en la mayoría de los países la propiedad tuvo primero la cualidad de posesión, y los derechos de propiedad no se basaron en un título fundado en una ley