

TRATADO DE LA
NATURALEZA HUMANA

PARTE SEGUNDA

DE LA JUSTICIA Y LA INJUSTICIA

SECCIÓN PRIMERA

¿Es la justicia una virtud natural o artificial?

Ya he indicado que nuestro sentido de la virtud no es siempre natural, sino que hay algunas virtudes que producen placer y aprobación por medio de un artificio o mecanismo que surge de las circunstancias y necesidades del género humano. Afirmo que de esta especie es la justicia, e intentaré defender esta opinión por un argumento breve y, según espero, convincente, antes de que examine la naturaleza del artificio del cual se deriva el sentido de esta virtud.

Es evidente que cuando alabamos una acción consideramos solamente los motivos que la han producido y consideramos la acción como signo o indicación de ciertos principios que residen en el espíritu o temperamento. La realización externa no tiene mérito. Debemos dirigir nuestra vista al interior para hallar la cualidad moral. Esto no podemos hacerlo directamente, y, por consiguiente, fijamos nuestra atención en las acciones como en signos externos; pero estas acciones se consideran aún como signos, y el último objeto de nuestra alabanza y aprobación es el motivo que las ha producido.

Del mismo modo, cuando exigimos la realización de una acción o censuramos a una persona por no realizarla suponemos siempre que en esta situación una persona debe ser influida por el propio motivo de es-

ta acción y estimamos vicios en ella el que no lo tenga en cuenta. Si hallamos después de una investigación que el motivo virtuoso era aún poderoso en su pecho, aunque impedido en su acción por circunstancias que nos son desconocidas, retiramos nuestra censura y experimentamos la misma estima por aquella persona que si hubiese realizado la acción que exigimos de ella.

Por consecuencia, resulta que todas las acciones virtuosas derivan su mérito de motivos virtuosos y son consideradas meramente como signos de estos motivos. De este principio concluyo que los primeros motivos virtuosos que conceden un mérito a la acción no pueden ser jamás la apreciación de la virtud de esta acción, sino que deben ser algún otro motivo o principio natural. Suponer que la mera consideración de la virtud de la acción puede ser el primer motivo que produce la acción y la hace virtuosa es razonar en un círculo. Antes de que obtengamos una apreciación tal, la acción debe ser realmente virtuosa y esta virtud debe derivarse de algún motivo virtuoso; por consiguiente, el motivo virtuoso debe ser diferente de la consideración de la virtud de la acción. Un motivo virtuoso se requiere para hacer una acción virtuosa. Una acción debe ser virtuosa antes de que tengamos una apreciación de su virtud. Algún

motivo virtuoso, por consiguiente, debe ser anterior a esta consideración.

No es esto meramente una sutileza metafísica, sino que entra en todos nuestros razonamientos de la vida corriente, aunque quizá no somos capaces de exponerlos en términos filosóficos tan claros. ¿Por qué censuramos a un padre cuando descuida a su hijo? Porque muestra una carencia de la afección natural que es el deber de todo padre. Si no fuese el deber una afección natural, el cuidado de los hijos no sería un deber y resultaría imposible que pudiéramos tener presente el deber para producirle. En este caso, por consiguiente, todos los hombres suponen un motivo de la acción distinto del sentido del deber.

Hay un hombre, por ejemplo, que hace muchas acciones buenas: ayuda a los desgraciados, consuela a los afligidos y extiende su bondad hasta los extranjeros más remotos. Ningún carácter puede ser más amable y virtuoso. Consideramos estas acciones como pruebas de la más grande humanidad. Esta humanidad concede un mérito a las acciones. La apreciación de este mérito, por consiguiente, es una consideración secundaria y que deriva de los principios anteriores de humanidad que son meritorios y laudables.

En breve puede ser establecido como una máxima indudable que ninguna acción puede ser virtuosa o moralmente buena, a menos que no exista en la naturaleza humana algún motivo que la produzca distinto del sentido de su moralidad.

Sin embargo, ¿el sentido de la moralidad no puede producir una acción sin ningún otro motivo? Respondo: puede; pero esto no constituye una objeción para la presente doctrina. Cuando un motivo o principio virtuoso es corriente en la naturaleza humana, una persona que siente su corazón privado de este motivo puede odiarse a sí mis-

ma por esto y puede realizar la acción sin el motivo, por un cierto sentido del deber, para adquirir por práctica este principio virtuoso o al menos para ocultar tanto como es posible su carencia de él. A un hombre que realmente no experimenta gratitud en su alma le agrada, sin embargo, realizar acciones de gracia y piensa que por este medio ha cumplido su deber. Las acciones son al principio consideradas como signos de motivos, pero es usual en este caso, como en todos los otros, fijar nuestra atención por signos y olvidar en cierta medida la cosa significada. Sin embargo, aunque en algunas ocasiones una persona pueda realizar una acción meramente por su apreciación de su obligación moral, esto mismo supone la existencia en la naturaleza humana de diferentes principios que son capaces de producir la acción y cuya belleza moral hace la acción meritoria.

Ahora bien: para aplicar todo esto al caso presente, supongo que una persona me ha prestado una cantidad de dinero a condición de ser devuelta en pocos días, y supongo también que después de la expiración del plazo concedido me pide la suma. Pregunto: ¿Por qué razón o motivo tengo que devolver el dinero? Se me dirá que mi consideración de la justicia y odio de toda villanía y canallada son razones suficientes para mí si yo conservo algo de honradez o sentido del deber u obligación. Esta respuesta, no lo dudo, es justa y satisfactoria para un hombre en un estado civilizado y cuando ha sido formado de acuerdo con cierta disciplina y educación; pero en una condición ruda y más natural, si se permite llamar a esta condición natural, esta respuesta sería rechazada como perfectamente ininteligible y sofisticada, puesto que una persona en esta situación preguntaría inmediatamente: ¿En qué consiste la honradez y la justicia que encontráis en la devolución

de un préstamo y en no tocar a la propiedad de los otros? No está, seguramente, en la acción externa. Debe, por consiguiente, hallarse en el motivo del que la acción externa se deriva. Este motivo no puede considerarse nunca como la apreciación de la honradez de la acción, pues es una clara falacia decir que se requiere un motivo virtuoso para hacer una acción honrada y al mismo tiempo que la apreciación de la honradez es el motivo de la acción. No podemos jamás apreciar la virtud de una nación a menos que la acción no haya sido antes virtuosa. Ninguna acción puede ser virtuosa sino en cuanto que procede de un motivo virtuoso. Un motivo virtuoso, por consiguiente, debe preceder a la apreciación de la virtud, y es imposible que el motivo virtuoso y la apreciación de la virtud sean lo mismo.

Se requiere, pues, hallar algún motivo para conducirse según la justicia y honradez, diferente de nuestra apreciación de la honradez, y en esto consiste la gran dificultad, pues si decimos que la preocupación de nuestros intereses privados o reputación es el motivo legítimo de todas las acciones honradas se sigue que siempre que esta preocupación cese, la honradez no podrá tener lugar. Es cierto que el amor de sí mismo, cuando actúa en libertad, en lugar de llevarnos a acciones honradas es el manantial de toda injusticia y violencia y que ningún hombre puede corregirse de estos vicios sin corregir y restringir los movimientos naturales de este apetito.

Si se afirma que la razón o motivo de tales acciones es la consideración del interés público, al que nada es más contrario que los ejemplos de injusticia y falta de honradez, propondré las tres siguientes consideraciones como dignas de tenerse en cuenta: Primero: el interés público no se halla naturalmente

unido a la observancia de las reglas de la justicia, sino que solamente se halla enlazado con ellas después de una convención artificial para el establecimiento de estas reglas, como se expondrá más adelante extensamente. Segundo: si suponemos que el préstamo era secreto y que es necesario para el interés de la persona que el dinero sea devuelto del mismo modo (como cuando el que presta desea ocultar sus riquezas), en esta ocasión el caso cambia, y el público no se halla ya interesado en las acciones del deudor, aunque yo supongo que no existirá moralista que pretenda afirmar que el deber y la obligación cesan. Tercero: la experiencia prueba de un modo suficiente que los hombres, en el curso habitual de la vida, no considerarán algo tan remoto como el interés público cuando pagan a sus acreedores, realizan sus compromisos y se abstienen de robo, pillaje e injusticia de cualquier género. Aquel es un motivo demasiado remoto y sublime para afectar a la generalidad del género humano y operar con fuerza en acciones tan contrarias al interés privado como son frecuentemente las de justicia y honradez común.

En general, puede ser afirmado que no existe una pasión en el espíritu humano que consista en el amor meramente como tal, independiente de las cualidades personales, servicios o relación con nosotros. Es cierto que no existe criatura humana, ni de hecho sensible, cuya felicidad o desgracia no nos afecte en alguna medida si nos está próxima y nos es expuesta en vivos colores; pero esto procede meramente de la simpatía y no es prueba de una afección universal para con el género humano, puesto que el interés se extiende más allá de nuestra especie. Una afección entre los dos sexos es una pasión innata de la naturaleza humana, y esta pasión no sólo aparece en sus sínto-

mas peculiares, sino también influyendo los otros principios de afección y produciendo un mayor amor a la belleza, ingenio, ternura que los que habrían surgido de otro modo de ellos. Si existiese un amor universal entre las criaturas humanas se presentaría de la misma manera. Un grado de una buena cualidad produciría una afección más fuerte que el odio producido por el mismo grado de una mala cualidad, lo que es contrario a lo que hallamos en la experiencia. Los temperamentos de los hombres son diferentes y algunos tienen una tendencia a las afecciones tiernas, mientras que otros la poseen hacia las pasiones acres; pero en lo capital podemos afirmar que el hombre en general o la naturaleza humana no es más que el objeto del amor y el odio y requiere de alguna otra causa que por una doble relación de impresiones e ideas pueda excitar estas pasiones. En vano intentaremos eludir esta hipótesis. No existe fenómeno alguno que ponga de relieve una tal afección hacia los hombres independiente de su mérito y de toda otra circunstancia. Amamos la compañía en general como amamos toda otra diversión. Un inglés en Italia es un amigo nuestro, y lo es un europeo en China, y quizá un hombre sería apreciado como tal si lo encontrásemos en la Luna. Pero esto procede sólo de las relaciones con nosotros mismos, que en estos casos concentran en sí mayor fuerza por hallarse confinadas a pocas personas.

Si la benevolencia pública o la consideración de los intereses de la humanidad no pueden ser el motivo original de la justicia, mucho menos pueden serlo la benevolencia privada o la consideración de los intereses de la parte interesada. ¿Por qué debo pagarle si es mi enemigo y me da un justo motivo para odiarle? ¿Por qué si es un hombre vicioso y merece el odio de la hu-

manidad entera? ¿Por qué si es un desgraciado y no puede hacer uso de lo que le arrebató? ¿Por qué si es un perdido y recibirá más daño que beneficio de su posesión? ¿Por qué si yo me hallo en la necesidad y tengo motivos urgentes para adquirir algo para mi familia? En todos estos casos el motivo original de la justicia faltaría, y por consiguiente la justicia misma, y con ella la propiedad, el derecho y la obligación.

Un hombre rico está sometido a la obligación de dar a los que se hallan necesitados un cúmulo de cosas que le son superfluas. Si la benevolencia privada fuese el motivo original de la justicia, un hombre no estaría obligado a abandonar a la posesión de los otros más que lo que le agradase darles. En último término, la diferencia sería muy poco considerable. Los hombres fijan sus afecciones más sobre lo que poseen que sobre aquello de lo que jamás disfrutaron; por esta razón sería una mayor crueldad desposeer a un hombre de alguna cosa que no dársele. Pero ¿quién puede afirmar que ésta es la sola fundamentación de la justicia?

Además debemos considerar que la razón capital de por qué los hombres se sienten tan unidos a sus posesiones es que las consideran como su propiedad y aseguradas para ellos de un modo inviolable por las leyes de la sociedad; pero ésta es una consideración secundaria y dependiente de las nociones precedentes de justicia y propiedad.

La propiedad de un hombre se supone que se halla defendida contra todo mortal en todo caso posible; pero la benevolencia privada es y puede ser más débil en unas personas que en otras, y en varias, o de hecho en muchas, debe faltar absolutamente. La benevolencia privada, por consiguiente, no es el motivo original de la justicia.

De todo esto se sigue que noso-

tros no tenemos un motivo real o universal para observar las leyes de la equidad mas que la misma equidad y mérito de esta observancia, y como ninguna acción puede ser equitativa o meritoria cuando no puede surgir de algún motivo separado, existe aquí un sofisma evidente y un razonamiento en círculo. Por consiguiente, a menos que concedamos que la naturaleza ha establecido un sofisma y lo ha hecho necesario e inevitable, debemos admitir que el sentido de la justicia e injusticia no se deriva de la naturaleza, sino que surge artificialmente, aunque necesariamente, de la educación y convenciones humanas.

Debo añadir, como un corolario de este razonamiento, que puesto que ninguna acción puede ser laudable o censurable sin algún motivo o pasiones que impelan a ello, distintas del sentido de la moral, estas ocasiones diferentes deben tener una gran influencia sobre este sentido. De acuerdo con su fuerza general en la naturaleza humana, alabamos o censuramos. Al juzgar la belleza de los cuerpos de los animales dirigimos nuestra vista a la disposición de ciertas especies, y cuando los miembros y figura observan la proporción común a esta especie declaramos que es hermosa y bella. De igual manera consideramos siempre la fuerza natural y usual de las pasiones cuando determinamos algo concerniente al vicio y la virtud, y cuando las pasiones se apartan mucho de la medida común, en cualquier sentido, son siempre desaprobadas como viciosas. Un hombre quiere más a sus hijos que a sus sobrinos, a sus sobrinos más que a sus primos y a sus primos más que a los extraños, siendo iguales las restantes circunstancias. De aquí surgen nuestras reglas comunes del deber, prefiriendo los unos a los otros. Nuestro sentido

del deber sigue siempre el curso común y natural de nuestras pasiones.

Para evitar ofender, debo observar aquí que cuando niego que la justicia sea una virtud natural hago uso de la palabra natural como contrapuesta a artificial. En otro sentido de la palabra: como ningún principio del espíritu humano es más natural que el sentido de la virtud, ninguna virtud es más natural que la justicia. El género humano es una especie dotada del don de invención, y cuando una invención es clara y absolutamente necesaria puede considerarse tan natural como lo que procede de un modo inmediato de principios originales, sin la intervención del pensamiento o reflexión. Aunque las reglas de la justicia sean artificiales, no son arbitrarias. No es una expresión impropia llamarlas leyes de la naturaleza, si por natural entendemos lo que es común a una especie o aun si designamos por ello lo que es inseparable de las especies.

SECCIÓN II

Del origen de la justicia y la propiedad

Procedamos ahora a examinar dos cuestiones: la que concierne al modo como las reglas de la justicia son establecidas por el artificio del hombre y la concerniente a las razones que nos determinan a atribuir a la observancia o descuido de estas reglas una belleza y deformidad moral. Estas cuestiones aparecerán después como diferentes. Empezaré por la primera.

De todos los animales que pueblan nuestro globo no hay ninguno con el que la naturaleza parece (a primera vista) haberse conducido con más crueldad que el hombre, si se tiene en cuenta las exigencias y necesidades con que le ha dotado y los escasos medios con que

ella proporciona la satisfacción de estas necesidades. En otros seres estas dos cosas se compensan entre sí. Si consideramos el león como animal voraz y carnívoro veremos pronto que tiene muchas necesidades; pero si dirigimos nuestra vista a su estructura y temperamento, agilidad, valor, armas y fuerza veremos que estas ventajas compensan sus necesidades. La oveja y el buey se hallan privadas de estas ventajas, pero sus apetitos son moderados y su alimento es fácil de buscar. Tan sólo en el hombre este enlace no natural de debilidad y necesidad puede observarse en su mayor perfección. No sólo el alimento que se requiere para su sustento huye ante su busca y proximidad, o por lo menos requiere de su trabajo para ser producido, sino que también debe poseer vestidos y habitación contra las injurias de la intemperie, y considerándole en sí mismo, no se halla provisto ni de armas, ni de fuerza, ni de otras habilidades naturales que pudieran servir en algún grado para obviar tantas necesidades.

Sólo por la sociedad es capaz de suplir estos defectos y alcanzar la igualdad con los restantes seres y hasta adquirir la superioridad sobre ellos. Por la sociedad todas sus debilidades se compensan, y aunque en esta situación sus exigencias se multiplican en cada momento, sus capacidades se aumentan todavía y le dejan en todo respecto más satisfecho y feliz que le es posible estarlo en su condición salvaje y solitaria. Cuando un individuo trabaja aparte y sólo por sí mismo, su fuerza es demasiado escasa para ejecutar una obra considerable; su trabajo, empleándose en satisfacer todas sus diferentes necesidades, no alcanza nunca la perfección en un arte particular y como su fuerza y éxito no son siempre iguales, la más pequeña falta en una de estas artes particulares debe ir acompañada de la

ruina y miseria inevitables. La sociedad aporta un remedio para estos tres inconvenientes. Por la unión de las fuerzas nuestro poder se aumenta; por la división del trabajo nuestra habilidad crece, y por el auxilio mutuo nos hallamos menos expuestos a la fortuna y los accidentes. Por esta fuerza, habilidad y seguridad adicionales llega a ser la sociedad ventajosa.

Para formar la sociedad se requiere no solamente que ésta sea ventajosa, sino que los hombres sean sensibles a estas ventajas, y es imposible que en su estado salvaje e inculto puedan, por el estudio y reflexión tan sólo, llegar a alcanzar este acontecimiento. Afortunadamente se halla unida a estas necesidades, cuyos remedios son remotos y oscuros, otra necesidad que, teniendo un remedio más presente y claro, debe ser considerada como el principio primero y original de la sociedad humana. Esta necesidad no es otra más que el apetito sexual, que une a los individuos de diferente sexo y mantiene su unión hasta que un nuevo lazo surge con su interés por la prole común. Este nuevo interés es también un principio de unión entre padres e hijos, y forman una sociedad más numerosa, en la que los padres gobiernan por su mayor fuerza y sabiduría y al mismo tiempo son moderados en el ejercicio de esta autoridad por el afecto que profesan a sus hijos. En poco tiempo la costumbre y el hábito, actuando sobre las tiernas almas de los hijos, los hacen sensibles a las ventajas que pueden sacar de la sociedad, al mismo tiempo que los hacen gradualmente también aptos para ella, disminuyendo su rudeza y reprimiendo las afecciones insociales que evitan su unión.

Pues debe reconocerse que aunque las circunstancias de la naturaleza humana puedan hacer la unión necesaria, y aunque las pasiones se-

xuales y la afección natural parecen hacerla inevitable, sin embargo, existen otras particularidades en nuestro temperamento natural y en las circunstancias externas que son nocivas y aun contrarias a la unión requerida. Entre las primeras podemos estimar justamente como la más considerable al egoísmo. Me doy cuenta que, hablando en general, las exposiciones de estas cualidades han ido demasiado lejos y que las descripciones que ciertos filósofos gustan hacer del género humano están en este particular tan lejanas de la naturaleza como las noticias de los monstruos que encontramos en las fábulas y narraciones. Muy lejos de pensar que los hombres no sienten afecto por nada que vaya más allá de ellos, opino que, aunque es raro encontrar alguien que quiera más a otra persona que a sí mismo, sin embargo, es difícil no hallar una persona en quien todos los afectos reunidos no equilibren al egoísmo. Consultemos la experiencia común: se verá que aunque los gastos de toda la familia están, en general, bajo la dirección del jefe de la misma, sin embargo, existen pocos de ellos que no concedan la mayor parte de sus fortunas a los placeres de sus mujeres y a la educación de sus hijos, reservando la más pequeña parte para su propio uso y entretenimiento. Esto es lo que podemos observar con respecto a aquellos que han contraído ciertos lazos, y es de presumir que sucedería lo mismo con los otros si se hallasen en análoga situación.

Aunque esta generosidad debe ser reconocida para el honor del género humano, debemos al mismo tiempo notar que una afección tan noble, en lugar de hacer al hombre apto para las sociedades extensas, es casi tan contrario a ellas como el más estrecho egoísmo, pues mientras que cada persona se ama más a sí misma que a los otros y su amor por los otros encierra el más grande

afecto por sus relaciones y próximos, debe producir esto una oposición de pasiones y una consecuente oposición de acciones, que no pueden menos de ser peligrosas para la unión nuevamente establecida.

Sin embargo, merece ser notado que esta oposición de pasiones iría acompañada sólo de un pequeño peligro si no se uniese con ella una particularidad de las circunstancias externas, que aporta la oportunidad para que se ejerza. Existen tres especies de bienes de los que somos poseedores: la satisfacción interna de nuestros espíritus, las ventajas externas de nuestro cuerpo y los goces de las posesiones que hemos adquirido por nuestra industria y buena fortuna. Nos hallamos perfectamente seguros del goce de la primera. La segunda nos puede ser arrebatada, pero no puede ser ventajosa al que nos priva de su uso. La última solamente puede ser expuesta a la violencia y puede ser transferida sin sufrir alguna pérdida o alteración, mientras que al mismo tiempo no existe cantidad suficiente para satisfacer los deseos y necesidades de todo. Del mismo modo que el cultivo de estos bienes es la ventaja capital de la sociedad, son la inestabilidad de su posesión y su escasez sus impedimentos capitales.

En vano esperaremos encontrar en la naturaleza inculta un remedio para este inconveniente o hallar un principio natural del espíritu humano que pueda controlar estas afecciones parciales y hacernos vencer las tentaciones que surgen de las circunstancias. La idea de la justicia no podrá nunca servir para este propósito o ser tomada por un principio natural capaz de inspirar a los hombres una conducta equitativa con respecto de sus semejantes. Esta virtud, tal como ahora se entiende, no fue ni aun soñada entre los hombres rudos y salvajes, pues la noción de daño o injusticia implica una inmoralidad o vicio come-

tido contra otra persona, y como toda inmoralidad se deriva de algún defecto o corrupción de las pasiones, y como este defecto debe ser apreciado en gran medida según el curso ordinario y naturaleza de la constitución del espíritu, será fácil conocer si somos culpables de una inmoralidad para con los otros, considerando las fuerzas naturales usuales y las varias afecciones que se refieren a ellas. Ahora bien: resulta que, en la estructura original de nuestro espíritu, nuestra más intensa atención se halla confinada a nosotros mismos; la que le sigue, a nuestras relaciones y próximos, y solamente la más débil es la que alcanza a los extranjeros y las personas que nos son indiferentes. Esta parcialidad, así, pues, afección desigual, no sólo debe tener influencia en nuestra vida y conducta en la sociedad, sino también sobre nuestras ideas de vicio y de virtud de modo que nos haga considerar una notable transgresión de un grado tal de parcialidad, ya sea por una mayor extensión o restricción de estas afecciones, como viciosa e inmoral. Podemos observar esto en nuestros juicios comunes concernientes a las acciones por las que censuramos a una persona que o concentra todas sus afecciones en la familia, o le interesa ésta tan poco que da la preferencia a un extraño o a un conocimiento casual. De todo lo que se sigue que nuestras ideas naturales, no cultivadas, de la moralidad, en lugar de aportar un remedio para la parcialidad de nuestras afecciones, se conforman más bien con esta parcialidad y le conceden una fuerza e influencia adicional.

El remedio, por consiguiente, no se deriva de la naturaleza, sino del artificio, o, propiamente hablando, la naturaleza aporta un remedio en el juicio y el entendimiento para lo que es irregular y nocivo en las afecciones, pues cuando los hombres por su temprana educación en la

sociedad han llegado a ser sensibles a las ventajas que resultan de ella y además han adquirido una nueva afección por la compañía y conversación, y cuando han observado que las principales perturbaciones en la sociedad surgen de los bienes que podamos llamar externos y de su fácil desligamiento y transición de una persona a otra, deben buscar un remedio colocando estos bienes, en tanto que es posible, sobre el mismo pie que las ventajas fijas y constantes del espíritu y el cuerpo. Esto no puede suceder más que por una convención realizada entre todos los miembros de la sociedad, con el fin de conceder estabilidad a los bienes externos y permitir a cada uno el disfrute pacífico de lo que puede adquirir por su fortuna e industria. Por este medio todo el mundo conoce lo que puede poseer seguramente y las pasiones son dominadas en sus movimientos parciales y contradictorios. Este dominio no es contrario a estas pasiones, pues si lo fuese no se hubiera establecido ni mantenido nunca, y sólo es contrario a los movimientos del ánimo precipitados e impetuosos. En lugar de apartarnos de nuestro propio interés o del de nuestros más próximos amigos, absteniéndonos de apoderarnos de lo que poseen los otros, no podemos tener en cuenta mejor estos intereses que por una convención tal, ya que por medio de ella hacemos que subsista la sociedad, que es tan necesaria para su bienestar y existencia como para la nuestra.

Esta convención no es del género de la promesa, pues hasta las promesas mismas, como veremos más adelante, surgen de las convenciones humanas. Es solamente un sentido general del interés común, sentido que todos los miembros de la sociedad expresan mutuamente y que los induce a regular su conducta por ciertas normas. Yo observo que convendrá para mi interés de-

jar a otro en la posesión de sus bienes, suponiendo que él se conduzca de la misma manera con respecto a mí. Este es sensible de un interés igual en la regulación de su conducta. Cuando este sentido común del interés se expresa mutuamente y es conocido por ambas partes produce una resolución y conducta consecuente. Esto puede llamarse de un modo bastante exacto convención o acuerdo entre nosotros, aunque sin la interposición de una promesa, puesto que las acciones de cada uno de nosotros poseen una relación con la de los otros y son realizadas bajo el supuesto de que algo se realiza de su parte. Dos hombres que mueven los remos de un bote lo hacen por un acuerdo o convención, aunque ellos no se han prestado jamás una promesa mutua. La regla que concierne a la estabilidad de nuestras posiciones no se deriva menos de las convenciones humanas, que surgen gradualmente y adquieren fuerza en una lenta progresión por nuestra experiencia repetida de los inconvenientes de no cumplirla. Por el contrario, esta experiencia nos asegura más que el sentido del interés se ha hecho común entre nuestros conciudadanos y nos proporciona la confianza de la regularidad futura de su conducta; solamente en la espera de ésta se fundan nuestra moderación y abstinencia. Del mismo modo todas las lenguas se establecen gradualmente, aunque sin promesa. De igual modo el oro y la plata llegan a ser los tipos comunes de cambio y son estimados como un pago suficiente para lo que vale cien veces más.

Cuando esta convención que concierne a la abstención de lo que los otros poseen se ha realizado y todos han adquirido la estabilidad en su posesión, surgen inmediatamente las ideas de justicia e injusticia, lo mismo que las de propiedad, derecho y obligación. Las últimas son completamente ininteligibles sin entender

las primeras. Nuestra propiedad no es más que los bienes cuya constante posesión está establecida por las leyes de la sociedad, o sea por las leyes de la justicia. Por consiguiente, los que hacen uso de las palabras propiedad, derecho u obligación antes de que hayamos explicado el origen de la justicia, o hacen uso de ellas en la explicación, son culpables de una gran falacia y no pueden razonar jamás sobre un fundamento sólido. La propiedad de un hombre es algún objeto relacionado con ella. Esta relación no es natural, sino moral y fundada sobre la justicia. Es verdaderamente absurdo, por consiguiente, imaginar que podamos tener una idea de la propiedad sin comprender plenamente la naturaleza de la justicia y mostrar su origen en el artificio y mecanismo de los hombres. El origen de la justicia explica el de la propiedad. El mismo artificio da nacimiento a ambas. Como nuestro primer y más natural sentimiento de la moral se funda en la naturaleza de nuestras pasiones y concede la preferencia a nosotros y a nuestros amigos frente a los extraños, es imposible que exista algo análogo a un derecho fijo de propiedad mientras que las pasiones opuestas impulsen al hombre en direcciones contrarias y no sean dominadas por una convención o acuerdo.

Nadie puede dudar de que la convención para la distinción de la propiedad y para la estabilidad de su posesión es, de todas las circunstancias, la más necesaria para el establecimiento de la sociedad humana, y de que después del acuerdo para fijar y observar esta norma queda poco o nada que hacer para fundamentar una perfecta armonía y concordia. Todas las demás pasiones, aparte de la del interés, son, o fácilmente dominadas, o no tienen una consecuencia tan perniciosa cuando son permitidas. La vanidad ha de ser más bien estimada como

una pasión social y un enlace entre los hombres. La piedad y el amor han de ser considerados del mismo modo, y la envidia y la venganza, aunque perniciosas, actúan sólo a intervalos y se dirigen contra personas particulares a quienes consideramos nuestros superiores o enemigos. Tan sólo la avidez por adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos es insaciable, perpetua, universal y totalmente destructora de la sociedad. Apenas existe alguno que no sea influido por ella y no hay ninguno que no tenga razón de tenerla cuando obra sin ningún dominio y da rienda suelta a sus primeros y más naturales movimientos del alma. Así que, en resumen, estimamos que las dificultades para el establecimiento de la sociedad son más o menos grandes según los que encontramos al regular o dominar esta pasión.

Es cierto que ninguna afección del espíritu humano posee a la vez la suficiente fuerza y dirección propia para equilibrar el amor de las ganancias y hacer a los hombres aptos para la sociedad llevándolos a que se abstengan de las posesiones de los otros. La benevolencia hacia los extraños es demasiado débil para este propósito, y en cuanto a las restantes pasiones, más bien inflaman esta avidez, al observar que cuanto más grande son nuestras posesiones mayor es la capacidad que tenemos de satisfacer todos nuestros apetitos. No existe, por consiguiente, otra pasión capaz de guiar la afección del interés más que la misma afección mediante un cambio de su dirección. Ahora bien: es necesario que esta alteración tenga lugar ya con la más pequeña reflexión, pues es evidente que la pasión se satisface mucho mejor por su dominio que por su libertad, y que manteniendo firme la sociedad avanzamos mucho más en la adquisición de las posesiones que en la condición solitaria y desampara-

da, que debe ser la consecuencia de la violencia y la licencia universal. La cuestión de la maldad y bondad de la naturaleza humana no entra en lo más mínimo en el problema concerniente al origen de la sociedad, y no debe considerarse nada más que los grados de sagacidad y estupidez humana, pues es indiferente que la pasión del interés sea viciosa o virtuosa, puesto que ella se domina a sí misma; así que, si es virtuosa, los hombres llegan a ser virtuosos por su virtud, y si es viciosa, su vicio tiene el mismo efecto.

Ahora bien: como al establecer la regla para la estabilidad de la posesión esta pasión se domina a sí misma, si esta regla es verdaderamente abstrusa y de difícil invención la sociedad debe ser estimada en cierto modo accidental y efecto de mucho tiempo; pero si hallamos que nada es más simple y claro que esta regla, que ya todo padre, para mantener la paz entre sus hijos, debe establecerla, y que este primer rudimento de la justicia debe ser mejorado cada día cuando la sociedad se hace más amplia, si todo esto aparece evidente, como ciertamente lo es, debemos concluir que es totalmente imposible para los hombres permanecer algún tiempo considerable en la condición salvaje que precede a la sociedad, y que su primer estado y situación debe con justicia ser estimado como social. Esto, sin embargo, no impide que los filósofos puedan, si les agrada, extender su razonamiento al estado de naturaleza con tal que concedan que se trata de una ficción filosófica que jamás ha tenido ni puede tener una realidad. Estando la naturaleza humana compuesta de dos partes principales que son requeridas para todas sus acciones, las afecciones y el entendimiento, es cierto que los movimientos ciegos de las primeras, sin la dirección del último, hacen incapaces al hombre para la sociedad, y nos debe ser per-

mitido considerar por separado los resultados de estas operaciones distintas de las dos partes componentes del espíritu. La misma libertad puede ser permitida a la moral que la concedida a los filósofos de la naturaleza, y es muy usual entre los últimos considerar un movimiento como compuesto y consistente de dos partes separadas entre sí aunque al mismo tiempo reconozcan que en sí es simple e inseparable.

El estado de naturaleza, por consiguiente, ha de ser considerado como una mera ficción, análoga a la edad de oro que los poetas han inventado, con la única diferencia que la primera se describe como llena de guerras, violencia e injusticia, mientras que la última se nos pinta como la más encantadora condición que es posible imaginar. Las estaciones de la naturaleza en esta primera edad eran tan templadas, si hemos de creer a los poetas, que no existía para los hombres la necesidad de proporcionarse trajes y casa como protección contra la violencia del calor y el frío. Los ríos llevaban leche y vino. Los robles daban miel y la naturaleza espontáneamente producía sus mejores frutos. Y no eran éstas las ventajas capitales de tan feliz edad. No sólo las tempestades y las tormentas se hallaban apartadas de la naturaleza, sino que también las tempestades de los pechos humanos eran desconocidas, cuando ahora causan una conmoción tan grande y engendran una tan gran confusión. La avaricia, la ambición, la crueldad, el egoísmo, no existían; la afección cordial, la compasión, la simpatía eran los únicos movimientos del ánimo que conocía el espíritu humano. Hasta la distinción de mío y tuyo estaba desterrada de entre esta feliz raza de mortales, y con ellas las nociones de propiedad, obligación, justicia e injusticia.

Esto, sin duda, ha de ser considerado como una fútil ficción; pero

merece ahora nuestra atención, porque nada puede mostrar de un modo más evidente el origen de las virtudes que son el asunto de la presente investigación. He hecho observar que la justicia nace de las convenciones humanas y que éstas se proponen remediar algunos inconvenientes que proceden de la concurrencia de ciertas propiedades del espíritu humano y de la situación de los objetos externos. Las propiedades del espíritu son el egoísmo y la generosidad limitada, y la situación de los objetos externos es su fácil cambio y la escasez en comparación con las exigencias del hombre. Pero aunque los filósofos hayan disparatado en estas especulaciones, los poetas han sido guiados de un modo más seguro por un cierto gusto o instinto común que en los más de los géneros de los razonamientos va más allá que cualquier arte y filosofía de los que hasta ahora conocemos. Ellos vieron claramente que si todo hombre experimentase cariño por los otros y si la naturaleza satisficiera abundantemente nuestras exigencias y necesidades no hubiera podido existir la lucha de intereses que supone la justicia y no hubiera habido ocasión para las distinciones y límites de la propiedad y posesión que en el presente son usuales entre el género humano. Si aumentase en un grado suficiente la benevolencia de los hombres o la liberalidad de la naturaleza la justicia se haría inútil siendo ocupado su lugar por más nobles virtudes y más valiosos bienes. El egoísmo de los hombres se halla excitado por lo poco que poseemos en relación con nuestras necesidades, y para dominar este egoísmo los hombres han sido obligados a separarlo de la comunidad y a distinguir entre los bienes propios y los ajenos.

No hubiéramos tenido que recurrir a las ficciones de los poetas para aprender esto, sino que, aparte

de lo razonable del asunto, podríamos descubrir la misma verdad por la experiencia y observación común. Es fácil de notar que una afección cordial hace todas las cosas comunes entre amigos y que las gentes casadas, especialmente, pierden su propiedad y no conocen el mío y tuyo, que son tan necesarios y causan tanta perturbación en la sociedad humana. El mismo efecto surge de una alteración en las circunstancias del género humano; cuando existe una cantidad tal de alguna cosa que satisfaga todos los deseos del hombre se pierde la distinción de propiedad enteramente y todo queda siendo común. Es esto lo que podemos observar con respecto al aire y el agua, aunque son los más valiosos de los objetos externos, y podemos concluir de aquí que si los hombres estuvieran provistos de todo con la misma abundancia, o si cada uno sintiese el mismo afecto y cariño por sus semejantes que por sí mismo, la justicia y la injusticia serían igualmente desconocidas del género humano.

Es, pues, una proposición que me parece puede ser considerada como cierta que sólo por el egoísmo y limitada generosidad de los hombres, justamente con los escasos medios que la naturaleza nos proporciona para nuestras necesidades, se produce la justicia. Si miramos hacia atrás hallaremos que esta proposición concede una fuerza adicional a algunas de las observaciones que ya hemos hecho sobre este asunto.

Primero: podemos concluir de ello que una consideración del interés público o una benevolencia muy extensa no es nuestro motivo primero y original para la observancia de las reglas de la justicia, ya que se admite que si los hombres se hallasen dotados de una benevolencia tal estas reglas jamás se hubiesen imaginado.

Segundo: podemos concluir del mismo principio que el sentido de

la justicia no se funda en la razón o en el descubrimiento de ciertas relaciones o conexiones de las ideas que son eternas, inmutables y universalmente obligatorias, pues ya que se confiesa que una alteración como la antes mencionada, en el temperamento y circunstancias del género humano, alteraría enteramente nuestros deberes y obligaciones, es necesario, por el sistema que afirma que el sentido de la virtud se deriva de la razón, mostrar el cambio que éste debe producir en las relaciones e ideas. Es evidente que la única causa de por qué la generosidad amplia del hombre y la gran abundancia de alguna cosa destruirían la idea de la justicia es el que la hacen inútil, y que, por otra parte, su limitada benevolencia y su necesitada condición dan lugar a esta virtud solamente haciéndola necesaria para el interés público y el de cada individuo. Es, por consiguiente, el interés por nuestro interés y por el interés público el que nos hizo establecer las leyes de la justicia, y nada puede ser más cierto que no existe ninguna relación de ideas que nos conceda este interés, sino que éste proviene de nuestras impresiones y sentimientos, sin lo que todo en la naturaleza sería perfectamente indiferente y no podría afectarnos en lo más mínimo. Este sentido de la justicia, por consiguiente, no se funda en nuestras ideas, sino en nuestras impresiones.

Tercero: podemos confirmar más aún la precedente proposición de que las impresiones que dan lugar al sentido de la justicia no son naturales al espíritu del hombre, sino que surgen del artificio y las convenciones humanas, pues ya que una alteración considerable del temperamento y las circunstancias destruye igualmente la justicia y la injusticia, y a que una alteración tal tiene efecto tan sólo por cambiar nuestro interés y el interés público, se sigue que el primer es-

tablecimiento de las reglas de la justicia depende de estos diferentes intereses. Pero si los hombres obedeciesen naturalmente al interés público y experimentasen un cordial afecto no hubieran pensado en limitar a nadie mediante estas reglas, mientras que si buscasen su propio interés sin ninguna precaución caerían de lleno en todo género de injusticias y violencias. Estas reglas, por consiguiente, son artificiales y buscan su fin de una manera oblicua e indirecta, y no es el interés que les da lugar de un género tal que pueda ser buscado por las pasiones naturales y espontáneas de los hombres.

Para hacer esto más evidente consideremos que las reglas de la justicia se establecen meramente por el interés, que su conexión con el interés es en cierto modo única y es diferente de lo que podemos observar en otras ocasiones. Un acto único de justicia es frecuentemente contrario al interés público, y si existiese solo, sin ser seguido de otros actos, podría ser en sí mismo perjudicial a la sociedad. Cuando un hombre de mérito o de disposición benéfica restaura una gran fortuna a un avaro o a un revoltoso fanático ha obrado de un modo justo y laudable, pero la sociedad es una víctima real. Tampoco es cada acto de justicia, considerado aparte, más útil para el interés privado que para el público, y es fácilmente concebible cómo un hombre puede empobrecerse a sí mismo por un único caso de integridad y cómo tiene razón para desear que con respecto a este único acto las leyes de la justicia se suspendieran por un momento en el universo. Sin embargo, aunque los actos particulares de la justicia puedan ser contrarios al interés público al privado, es cierto que el plan o esquema total es altamente útil y de hecho absolutamente necesario, tanto para manrener la sociedad como

para el bienestar de cada individuo. Es imposible separar el bien del mal. La propiedad debe ser estable y debe ser fijada por reglas generales. Aunque en un caso la sociedad sea una víctima, este mal momentáneo se halla ampliamente compensado por la continua validez de la regla y por la paz y orden que establecen en aquélla. Aun cada persona individual debe considerarse como gananciosa ante la consideración de esto, pues sin la justicia la sociedad se disolvería inmediatamente y cada uno caería en la condición salvaje y solitaria, que es infinitamente peor que la situación más mala que podamos conocer en la sociedad. Por consiguiente, cuando los hombres tienen suficiente experiencia para observar que, sea la que quiera la consecuencia de un solo acto de justicia realizado por una sola persona, sin embargo el sistema total de las acciones que se unen a él por la sociedad entera es infinitamente ventajoso para el todo y para cada parte, no nos hallamos ya lejos de que sea establecida la justicia y la propiedad. Cada miembro de la sociedad es sensible a este interés, cada uno expresa su actitud a sus compañeros juntamente con la resolución que ha tomado de adaptar a él sus acciones, a condición de que los otros hagan lo mismo. No se requiere más para inducir a cualquiera a realizar un acto de justicia en cuanto tenga la primera oportunidad. Este llega a ser un ejemplo para los otros, y así la justicia se establece por sí misma mediante una especie de convención o acuerdo, esto es, por el sentido del interés, que se supone ser común en todos, y cuando cada acto particular se realiza esperando que los otros lo realicen de modo análogo. Sin una convención tal nadie hubiera imaginado la existencia de una virtud como la justicia o hubiera sido inducido a conformar

con ella sus acciones. Considerando cada acto particular, mi justicia puede ser perniciosa en todos respectos, y solamente sobre el supuesto de que otros imitarán mi ejemplo puedo yo ser inducido a admitir esta virtud, pues nada más que esta combinación puede hacer la justicia ventajosa o aportarme motivos para conformarme a sus reglas.

Pasamos ahora a la segunda cuestión que hemos propuesto, a saber: por qué unimos a la idea de virtud con la justicia y la de vicio con la injusticia. Esta cuestión no nos detendrá mucho tiempo después de los principios que ya hemos establecido. Todo lo que podemos decir por el momento será expuesto en pocas palabras, y para más detalles el lector debe esperar a que llegemos a la tercera parte de este libro. La obligación natural con respecto a la justicia, o sea al interés, ha sido plenamente explicada; pero en cuanto a la obligación moral o al sentimiento de lo justo y lo injusto se necesitará primero examinar las virtudes naturales para que podamos dar una plena y satisfactoria explicación de ella.

Cuando los hombres hallaron, por experiencia, que su egoísmo y limitada generosidad, actuando en libertad, los incapacitaba totalmente para la sociedad, y después de haber observado al mismo tiempo que la sociedad era necesaria para la satisfacción de las pasiones, fueron naturalmente inducidos a ponerse por sí mismos bajo el dominio de tales reglas, como aquellas que pueden hacer su comercio más seguro y cómodo. Para la imposición, pues, y observancia de estas reglas, tanto en general como en cada caso particular, fueron en un principio inducidos por la consideración del interés, y este motivo, después de la formación de la sociedad, es suficientemente fuerte y

poderoso. Sin embargo, cuando la sociedad se ha hecho numerosa y ha aumentado desde una tribu a una nación este interés es más remoto y los hombres no perciben tan fácilmente que el desorden y la confusión se siguen de toda transgresión de estas reglas como en una sociedad más pequeña y reducida. Sin embargo, aunque en nuestras acciones frecuentemente perdemos de vista el interés que tenemos en mantener el orden y podemos seguir un interés más o menos presente, jamás dejamos de observar el prejuicio que nos viene, o mediatamente o inmediatamente, de la injusticia de los otros, a no hallarnos en este caso cegados por la pasión o influidos por una tentación contraria. Es más: aun cuando la injusticia se halla tan distante de nosotros que no puede afectar a nuestros intereses, nos desagrada porque la consideramos perjudicial para la sociedad humana y perniciosa para todo el que se aproxime a la persona culpable de ella. Participamos de su desagrado mediante la simpatía, y como todo lo que produce desagrado en las acciones humanas cuando se las somete a una consideración general se llama vicio y lo que produce del mismo modo satisfacción, virtud, resulta de aquí la razón de por qué el sentido moral del bien y el mal acompaña a la justicia e injusticia. Aunque en el presente caso este sentido se derive solamente de la contemplación de las acciones de los otros, no podemos menos de extenderlo a nuestras acciones. Las reglas generales van más allá de los casos de los que surgen, mientras que al mismo tiempo simpatizamos naturalmente con los otros sujetos con respecto de los sentimientos que abrigan hacia nosotros.

Aunque este progreso de los sentimientos es natural y hasta necesario, es cierto que ha sido cultivado por el artificio de los políticos,

que para gobernar los hombres más fácilmente y mantener la paz en la sociedad humana han trabajado por producir estima por la justicia y odio por la injusticia. Esto, sin duda, ha tenido su efecto; pero nada puede ser más evidente que el hecho ha sido exagerado por ciertos escritores de moral, que parece que han empleado todos sus esfuerzos en extirpar todo sentido de virtud entre el género humano. El artificio de los políticos puede ayudar a la naturaleza a producir los sentimientos que ella nos sugiere, y puede aun en ciertas ocasiones producir por sí sola una aprobación o estima ante una acción particular; pero es imposible que sea la única causa de la distinción que hacemos entre vicio y virtud, pues si la naturaleza no nos ayudase en este respecto sería en vano para los políticos hablar de honroso y deshonroso, de meritorio y censurable. Estas palabras serían absolutamente ininteligibles y no despertarían más ideas que si constituyeran una lengua totalmente desconocida para nosotros. Lo más que los políticos pueden hacer es extender los sentimientos naturales más allá de sus límites originarios; pero aun en este caso la naturaleza debe proporcionar el material y darnos alguna noción de las distinciones morales.

Del mismo modo que la alabanza y censura pública aumentan nuestra estima por la justicia, contribuye la educación privada a igual efecto. Como los padres fácilmente observan que un hombre es tanto más útil para sí y los otros cuanto mayor es el grado de probidad y honor de que se halla dotado y que estos principios tienen mayor fuerza cuando la costumbre y la educación ayudan al interés y la reflexión, son llevados por estas razones a inculcar en sus hijos desde su más tierna infancia los principios de probidad y a enseñarles a considerar la observancia de las

reglas por las que la sociedad se sostiene como meritorias y honrosas y a su violación como baja e infame. Por este medio los sentimientos de honor pueden arraigar en sus tiernas almas y adquirir tal firmeza y solidez que llegan a ser poco inferiores en fuerza a los principios más esenciales de nuestra naturaleza y a los más profundamente arraigados en nuestra constitución interna.

Contribuye aún a aumentar esta solidez el interés de la reputación, después de que la opinión de que el mérito y el demérito acompañan a la justicia o la injusticia se halla establecida entre el género humano. No hay nada que nos toque de tan cerca como muestra reputación y nada de que nuestra reputación dependa tanto como nuestra conducta con respecto a la propiedad de los otros. Por esta razón, todo el que tenga alguna consideración por su carácter o quiera vivir en buenos términos con el género humano debe proponerse como ley inviolable el no ser jamás arrastrado por alguna tentación a violar los principios que son esenciales a un hombre de probidad y honor.

Debo hacer solamente una observación antes de dejar este asunto, a saber: que aunque yo afirmo que en el estado de naturaleza, o estado imaginario que precede a la sociedad, no existían ni justicia ni injusticia, no por esto entiendo que se permitiría en este estado violar la propiedad de los otros. Solamente mantengo que no existía algo que pudiera llamarse propiedad y que, por consecuencia, no habría algo que pudiera llamarse justicia e injusticia. Tendré ocasión para hacer una reflexión similar con respecto a las promesas cuando trate de ellas, y espero que esta reflexión, si se considera debidamente, será bastante para desvanecer toda la antipatía por las opiniones

precedentes con respecto a la justicia y la injusticia.

SECCIÓN III

De las reglas que determinan la propiedad

Aunque el establecimiento de las reglas referentes a la estabilidad de la posesión no fuese sólo útil, sino absolutamente necesario para la sociedad humana, no podría servir para ningún propósito mientras permaneciese en términos tan generales. Debe ser mostrado algún método mediante el que se pueda distinguir qué bienes particulares han de ser asignados a cada persona particular, mientras que el resto del género humano es excluido de su posesión y goce. Nuestro inmediato problema, pues, será descubrir las razones que modifican esta regla general y la adaptan al uso y práctica común del mundo. Es claro que estas razones no se derivan de la utilidad o ventaja que la persona particular o la sociedad pueden sacar del goce de bienes especiales por ser éste más grande que el que resultaría de la posesión de ellos por otra persona. Sería mejor, sin duda, que cada uno poseyese aquello que le fuese más conveniente y propio para su uso; pero aparte de que esta relación o adecuación puede ser común a varios individuos a la vez, está sujeta a tantas controversias y los hombres son tan parciales y apasionados al juzgar de estas controversias, que una regla tan floja e incierta sería incompatible con la paz de la sociedad humana. La convención referente a la estabilidad de las posesiones se ha hecho para evitar todas las ocasiones de discordia y disputa, y este fin no se lograría nunca si permitiésemos aplicar esta regla de modo diferente en cada caso par-

ticular, según la utilidad particular que puede ser descubierta en una aplicación tal. La justicia, en sus decisiones, jamás considera la adecuación o inadecuación del objeto a las personas particulares, sino que se conduce por puntos de vista más amplios. Es igualmente bien recibido por ella un hombre generoso que un avaro y obtienen ambos con la misma facilidad una decisión en su favor aun para lo que les es enteramente inútil.

Se sigue, por consiguiente, que la regla general de que la posesión debe ser estable no se aplica por juicios particulares, sino por reglas generales que se deben extender a toda la sociedad y que deben ser inflexibles ante la violencia o el favor. Para explicar esto pongo el siguiente ejemplo: Considero primero a los hombres en su condición salvaje y solitaria y supongo que siendo sensibles a lo miserable de su estado y previendo las ventajas que resultarían de la sociedad, buscan la compañía los unos de los otros y se hacen la oferta de protección y asistencia mutua. Supongo, pues, que se hallan dotados con tal sagacidad que inmediatamente perciben que el obstáculo capital de su proyecto de sociedad y compañía está en la avidez y egoísmo de sus temperamentos naturales, y para remediar esto hacen una convención con respecto a la estabilidad de la posesión y para el mutuo dominio y represión. Me doy cuenta de que este modo de proceder no es totalmente natural; pero aparte de que supongo solamente que estas reflexiones se han hecho de una vez, cuando en realidad han surgido insensiblemente y por grados, es muy posible que habiendo sido separadas varias personas por un accidente de las sociedades a las que primitivamente pertenecían puedan hallarse obligadas a formar una nueva sociedad entre ellas mismas, en cuyo caso se en-

cuentran en la situación ahora mencionada.

Es evidente, pues, que su primera dificultad en esta situación, después de la convención general para el establecimiento de la sociedad y para la constancia de la posesión, será saber cómo separar estas posesiones y asignar a cada uno su porción particular que debe gozar de un modo inalterable en lo futuro. Esta dificultad no los detendrá largo tiempo, sino que se les debe ocurrir inmediatamente, como el expediente más natural, que cada uno continúe gozando de lo que es dueño en aquel momento y que la propiedad o posesión constante que una a la posesión inmediata, tal es el efecto de la costumbre, que no sólo nos reconcilia con algo que disfrutamos desde hace largo tiempo, sino que aun nos proporciona una afección por ello y nos hace preferirlo a los otros objetos que son más valiosos, pero menos conocidos. Lo que ha estado largo tiempo ante nuestra vista y ha sido empleado frecuentemente para nuestra utilidad es lo que cedemos más contra nuestra voluntad; pero abandonamos fácilmente a la posesión de otro aquello de que no hemos disfrutado nunca y a que no estamos acostumbrados. Es evidente, pues, que los hombres se avendrán al recurso de que cada uno continúe disfrutando de lo que posee en el momento presente, y esta es la razón de por qué estarán de acuerdo tan fácilmente al preferirlo.⁴

⁴ Ninguna cuestión es más difícil en filosofía que determinar, cuando se presenta para un fenómeno un cierto número de causas, cuál es la principal y predominante. Rara vez existe un argumento preciso para basar nuestra elección, y los hombres deben contentarse con guiarse por una especie de gusto o fantasía que surge de la analogía y de la comparación de casos similares. Así, en el presente caso existen sin

Sin embargo, podemos observar que aunque la regla de la concesión de la propiedad al primer poseedor es natural y por este medio útil, su utilidad no se extiende más allá de la primera formación de la sociedad, y nada sería más pernicioso que su observancia constante, por la cual se excluiría la restitu-

duda motivos de interés público para las más de las reglas que determinan la propiedad; pero aún sospecho que estas reglas se fijan principalmente por la imaginación o por las propiedades más frívolas de nuestro pensamiento o concepción. Explicaré estas causas, dejando al lector la elección para que pueda elegir entre las derivadas de la utilidad pública o las que se derivan de la imaginación. Comenzaremos con el derecho del poseedor presente.

Una cualidad que ya he observado en la naturaleza humana es que cuando dos objetos aparecen en íntima relación entre sí, el espíritu se inclina a atribuirles una relación adicional para completar su unión; esta inclinación es tan fuerte que nos hace caer frecuentemente en errores (tales como el enlace de pensamiento y materia) si hallamos que pueden servir para este propósito. Muchas de nuestras impresiones son incapaces de ser referidas a un lugar o de determinación espacial, y, sin embargo, suponemos que estas mismas impresiones poseen un enlace espacial con las impresiones de la vista y del tacto meramente porque se hallan enlazadas por casualidad y están ya unidas en la imaginación. Puesto que podemos fingir una nueva relación, y hasta una relación absurda, para completar una unión, será fácil imaginar que si existen relaciones que dependen del espíritu se enlazarán prestamente con la relación precedente y que se unirán mediante un nuevo lazo objetos que estaban ya unidos en la fantasía. Así, por ejemplo, al ordenar los cuerpos jamás dejamos de colocar los que son semejantes en una relación de contigüidad, o al menos en puntos de vista correspondientes, porque experimentamos una satisfacción uniendo la relación de contigüidad a la de semejanza o la semejanza de situación a la semejanza de cualidades. Esto se explica por las propiedades conocidas de

ción y toda injusticia sería autorizada y compensada. Por consiguiente, debemos buscar algunas otras circunstancias que puedan dar lugar a la propiedad, una vez que la sociedad está establecida, y de este género hallo las cuatro capitales siguientes: ocupación, prescripción, accesión y sucesión. Examinaremos brevemente cada una de ellas, empezando por la ocupación.

La posesión de todos los bienes externos es mudable e incierta, lo que es uno de los más considerables obstáculos para el establecimiento de la sociedad y es la razón de por qué, por acuerdo universal, expreso o tácito, los hombres, se guían por lo que ahora llamamos las reglas de la justicia y la equi-

la naturaleza humana. Cuando el espíritu se halla determinado a reunir ciertos objetos mientras queda indeterminado en su elección de objetos particulares, dirige, naturalmente, su mirada a los que se hallan relacionados entre sí. Estos se hallan ya unidos en el espíritu, se presentan a la concepción al mismo tiempo, y en lugar de requerir una nueva razón para su enlace requerirían una razón muy poderosa para hacernos no tener en cuenta su afinidad natural. Tendremos ocasión de explicar esto más adelante, cuando tratemos de la belleza. Mientras tanto podemos contentarnos con observar que el mismo amor de orden y uniformidad que ordena los libros de una biblioteca o las sillas en una sala contribuye a la formación de la sociedad y al bienestar del género humano, modificando la regla general concerniente a la estabilidad de la posesión. Como la propiedad constituye una relación entre una persona y un objeto, es natural fundamentarla en cualquier relación precedente, y como la propiedad no es más que una posesión constante asegurada por las leyes de la sociedad, es natural añadirla a la posesión presente, que es una relación que se le asemeja. Por esto tiene, pues, su influencia. Si es natural enlazar toda suerte de relaciones, lo es más aún enlazar las relaciones que son semejantes y que se hallan relacionadas entre sí.

La miseria de la condición que precede a este dominio es la causa de por qué nos sometemos a este remedio lo más pronto posible, y esto nos aporta una razón fácil de por qué unimos la idea de la propiedad con la primera posesión u ocupación. Los hombres no gustan de dejar la propiedad en suspenso, aun por el tiempo más breve, o de abrir la más pequeña entrada a la violencia y al desorden. A lo cual debemos añadir que la primera posesión siempre llama más la atención, y si la descuidásemos no habría ninguna razón para asignar la propiedad a una posesión que la sucediese.⁵

No nos queda nada más que determinar exactamente lo que se entiende por posesión, y esto no es tan fácil como puede imaginarse a primera vista. Decimos hallarnos en posesión de algo no solamente cuando lo alcanzamos inmediatamente, sino también cuando nos hallamos situados con respecto a ello de manera que podamos tenerlo en nuestro poder y usarlo y podamos moverlo, alterarlo o destruirlo de acuerdo con nuestro placer y ventaja presente. Esta rela-

⁵ Algunos filósofos explican el derecho de ocupación diciendo que cada uno tiene derecho a su propio trabajo como una propiedad; cuando uno este trabajo con algo le concede la propiedad sobre el todo que resulta de la unión. Sin embargo, primero existen varios géneros de ocupación en los que no podemos decir que unimos nuestro trabajo a los objetos que adquirimos, como cuando poseemos una pradera apacentando nuestro ganado; segundo, esto explica el asunto mediante la accesión, lo que es un rodéo innecesario; tercero, no se puede decir que unimos nuestro trabajo a algo más que en un sentido figurado. Hablando con propiedad, solamente producimos en este algo una alteración mediante nuestro trabajo. Esto constituye una relación entre nosotros y el objeto y de aquí surge la propiedad, según los principios precedentes.

ción, pues, es una especie de causa y efecto, y como la propiedad no es más que una posesión estable derivada de las reglas de la justicia o de las convenciones de los hombres, ha de ser considerada como la misma especie de relación. Podemos observar aquí que como el poder de usar un objeto se hace más o menos cierto según que las interrupciones que encontremos sean más o menos probables, y como esta probabilidad puede aumentar por grados insensibles, es en muchos casos imposible determinar cuándo la posesión comienza o termina y no hay ningún criterio cierto que pueda decidir tales controversias. Un jabalí que cae en nuestra trampa se estima que se halla en nuestra posesión si es imposible que se escape. Pero ¿qué se quiere decir por imposible? ¿Cómo podemos separar esta imposibilidad de una improbabilidad y cómo distinguirla exactamente de una probabilidad? ¡Determine el que pueda los límites precisos de la una y de la otra y muestre el criterio por el que se pueden decidir todas las disputas que puedan surgir y que, como hallamos en la experiencia, surgen frecuentemente acerca de este asunto! ⁶

⁶ Si buscamos una solución de estas dificultades en la razón y el interés público jamás podremos hallarnos satisfechos, y si la buscamos en la imaginación es evidente que las cualidades que actúan sobre esta facultad pasan tan gradual e insensiblemente las unas a las otras que es imposible concederles límites o términos precisos. La dificultad en esta cuestión debe aún aumentar si consideramos que nuestro juicio se altera notablemente por el asunto y que se estimará como propiedad la misma facultad y proximidad en un caso que en otro no se considera como tal. Una persona que ha perseguido una liebre hasta el último grado de cansancio considerará una injusticia por parte de otro el adelantarse a él y coger la presa.

Tales disputas no surgen tan sólo con respecto a la existencia real de la propiedad o posesión, sino también con motivo de su extensión, y estas disputas frecuentemente no

Sin embargo, la misma persona, cuando se dirige a coger una manzana que se halla a su alcance, no tiene razón ninguna de quejarse si otro más avisado que él se le ha adelantado y ha tomado posesión de ella. ¿Cuál es la razón de esta diferencia más que el hecho de que no siendo la inmovilidad natural a la liebre, sino efecto de la industria, tiene en este caso una relación más fuerte con el cazador, mientras que esta relación falta en el otro caso?

Aquí aparece que frecuentemente no produce propiedad una facultad de disfrute cierta e infalible sin contacto o alguna otra relación sensible; además, hago observar que una relación sensible sin una facultad presente es a veces suficiente para conceder un título de derecho a la posesión de un objeto. La visión de una cosa rara vez se considera como una relación considerable y sólo es admitida como tal cuando el objeto es oculto o muy obscuro, en cuyo caso hallamos que la vista por sí misma concede la propiedad, según la máxima que aun un continente entero pertenece a la nación que lo ha descubierto primero. Es, sin embargo, notable que, tanto en el caso de descubrimiento como en el de posesión, el primer descubridor o poseedor debe unir a la relación la intención de hacerse a él mismo propietario, pues de otro modo la relación no ejerce su efecto; esto es debido a que el enlace en nuestra fantasía entre la propiedad y la relación no es tan grande y requiere ser auxiliada por la antedicha intención.

Partiendo de estas circunstancias es fácil comprender qué obscuras pueden llegar a ser muchas cuestiones relativas a la adquisición de la propiedad por ocupación, y el más pequeño esfuerzo de pensamiento nos presentará ejemplos que no son susceptibles de una decisión razonable. Si preferimos los ejemplos reales a los fingidos podemos considerar el siguiente, que se encuentra en casi todos los autores que han tratado de derecho natural. Dos colonias griegas, habiendo dejado

son susceptibles de decisión o no pueden ser decididas por otra facultad más que por la imaginación. Una persona que desembarca en la

su tierra natal en busca de nuevas comarcas donde asentarse, fueron informadas que una ciudad cercana a ellas se hallaba abandonada por sus habitantes. Para conocer la verdad de esta noticia enviaron a la vez dos mensajeros, uno de cada colonia, que viendo al aproximarse que la noticia era verdadera emprendieron una carrera con la intención de tomar posesión de la ciudad cada uno para sus compatriotas. Uno de los mensajeros, hallando que no tenía tanta fuerza como el otro, lanzó su espada para clavarla en la puerta de la ciudad y fue tan afortunado que pudo fijarla allí antes de que llegase su compañero. Esto produjo una discusión entre las dos colonias acerca de cuál de ellas era la propietaria de la ciudad abandonada, y la discusión subsiste aún entre los filósofos. Por mi parte encuentro que la discusión no puede decidirse, y esto porque la cuestión entera depende de la fantasía, que en este caso no posee un criterio que le sirve para pronunciar la sentencia. Para hacerlo evidente consideremos que si estas dos personas hubieran sido simples miembros de las colonias y no mensajeros o enviados, sus acciones no hubieran tenido consecuencias, ya que en dicho caso su relación con las colonias sería demasiado débil e imperfecta. Añádase a esto que nada los determinó a correr hacia las partes en lugar de correr hacia los muros o hacia cualquier otra parte de la ciudad más que el hecho de que, siendo las puertas una parte más manifiesta y notable, la fantasía las toma por el todo, del modo que hallamos en los poetas que obtienen sus imágenes y metáforas de ella. Además, podemos considerar que la proximidad o contacto de un mensajero no es propiamente la posesión, como tampoco lo es más el atravesar las puertas con la espada, sino que tan sólo constituyen una relación, y existe una relación en el otro caso igualmente manifiesta, aunque quizá no de igual fuerza. Dejo la decisión a los que son más avisados que yo de cuál de estas relaciones sugiere el derecho de propiedad; así basta para este efecto.

orilla de una pequeña isla que se halla desierta e inculta es considerada como poseedor desde el primer momento y adquiere la propiedad de todo el objeto porque éste se halla aquí limitado y circunscrito en la fantasía y al mismo tiempo es adecuado al nuevo poseedor. La misma persona, desembarcando en islas desiertas tan grandes como la Gran Bretaña, no extiende su posesión más allá de su posesión inmediata aunque una colonia numerosa sea estimada como propietaria del todo desde el momento de su desembarco.

Sin embargo, cuando sucede frecuentemente que el título de primer poseedor llega a ser obscuro a través del tiempo y que es imposible determinarlo por muchas controversias que puedan surgir referentes a él, aparece naturalmente la posesión continuada o prescripción y concede a la persona propiedad suficiente con respecto a aquello de lo que goza. La naturaleza de la sociedad humana no admite una gran exactitud y no podemos remontar al primer origen de las cosas para determinar su condición presente. Un período considerable de tiempo coloca los objetos a una distancia tal que parecen en cierto modo perder su realidad, y tienen tan poca influencia sobre el espíritu como si no hubieran existido nunca. El título de un hombre, título que es claro, cierto y presente, parecerá obscuro y dudoso cincuenta años más tarde, aunque los hechos sobre los cuales se funda sean probados con la mayor evidencia y certeza. Los mismos hechos no tienen la misma influencia después de un intervalo tan largo de tiempo. Esto puede ser admitido como un argumento convincente para nuestra precedente doctrina referente a la propiedad y la justicia. La posesión continuada durante un largo período de tiempo concede derecho a un

objeto. Aunque es cierto que todo es producido por el tiempo, nada real se produce por el tiempo; de lo que se sigue que la propiedad, siendo producida por el tiempo, no es algo real en los objetos, sino el resultado de los sentimientos sobre los que se sabe que el tiempo tiene influjo.⁷

Adquirimos la propiedad de los objetos por *accesión* cuando éstos están enlazados de un modo íntimo con los objetos que eran ya de nuestra propiedad y que al mismo tiempo les son inferiores. Así, los frutos de nuestro jardín, las crías de nuestro ganado y el trabajo de nuestros esclavos son estimados propiedad nuestra aun antes de su posesión. Cuando los objetos se hallan enlazados en la imaginación pueden ser puestos sobre el mismo pie y se supone comúnmente que se hallan dotados de las mismas cualidades. Pasamos fácilmente del uno al otro y no hacemos diferencia en nuestros juicios referentes a ellos, especialmente si el último es inferior al primero.⁸

⁷ La posesión presente es claramente una relación entre una persona y un objeto, pero no es suficiente para contrarrestar la relación de la primera posesión, a menos que aquella sea larga e ininterrumpida, en cuyo caso la relación se aumenta del lado de la posesión presente por la extensión del tiempo y se disminuye del lado de la primera posesión por la distancia. Este cambio en la relación produce un cambio consecuente en la propiedad.

⁸ La fuente de la propiedad puede tan sólo explicarse por la imaginación, y se puede afirmar que las causas son aquí simples. Pasaremos a explicarlo ahora más detalladamente y a ilustrarlo mediante ejemplos tomados de la vida corriente y experiencia.

Se hizo observar antes que el espíritu tiene la inclinación natural a unir relaciones, especialmente las que son semejantes, y halla una especie de adecuación y de uniformidad en una unión tal. De esta inclinación se derivan las leyes naturales que dicen que en el pri-

El derecho de sucesión es muy natural, partiendo del consentimiento supuesto de los padres o parientes próximos y del interés general

mer momento de la formación de la sociedad la propiedad sigue siempre a la posesión presente y que después surge de la primera posesión o de la posesión continuada. Ahora bien: podemos observar fácilmente que no se limita solamente a un grado, sino que por un objeto que se halla relacionado con nosotros nos damos cuenta de su relación con cada uno de los objetos que se hallan relacionados con él, y así sucesivamente hasta que el pensamiento pierda el hilo por la longitud excesiva de la serie. Aunque la relación pueda debilitarse en cada tránsito no se destruye inmediatamente, sino que frecuentemente enlaza dos objetos mediante uno inmediato que se relaciona con los otros dos. Este principio tiene tal fuerza que da lugar al derecho de accesión y nos hace adquirir la propiedad no sólo de los objetos de que nos hallamos inmediatamente en posesión, sino también de aquellos que se hallan con ellos estrechamente enlazados.

Supóngase que un alemán, un francés y un español entran en una habitación donde se hallan colocados sobre una mesa tres botellas de vino, una del Rin, otra de Borgoña y otra de Oporto, y supóngase que surge una querrela acerca de su distribución; una persona que fuese elegida por imparcial daría, para mostrar su imparcialidad, a cada uno el producto de su propia tierra, y esto según el principio que en alguna medida es la fuente de la ley natural que atribuye la propiedad a la ocupación, prescripción y accesión.

En todos estos casos, y particularmente en el de la accesión, existe primeramente una unión natural entre la idea de la persona y la del objeto y después una nueva unión moral producida por el derecho de propiedad que atribuimos a la persona. Pero aquí se presenta una dificultad que merece nuestra atención y que puede procurarnos una oportunidad de enseñar el método singular de razonamiento que ha sido empleado en el presente asunto. He observado ya que la imaginación pasa con mayor facilidad de lo

de la humanidad, que exige que las posesiones de los hombres pasen a los que son más queridos de aqué-

pequeño a lo grande que de lo grande a lo pequeño y que la transición de ideas es siempre más fácil y suave en el primer caso que en el último. Ahora bien: como el derecho de accesión surge de la fácil transición de ideas por la que los objetos relacionados se hallan enlazados entre sí, se pensará, naturalmente, que el derecho de accesión debe aumentar en fuerza según que la transición de ideas se realice con mayor facilidad. Puede, por consiguiente, pensarse que cuando adquirimos la propiedad de un objeto pequeño consideramos fácilmente un objeto grande relacionado con él como una accesión y como perteneciendo al propietario del objeto pequeño, ya que la transición en este caso es muy fácil partiendo del objeto pequeño para llegar a lo grande y los enlazarán entre sí del modo más íntimo. Pero en la realidad sucede de otro modo. El imperio de la Gran Bretaña parece llevar consigo el dominio de las islas Orkney, de las Hébridas, la isla de Man y la isla de Wight; pero la autoridad sobre estas islas más pequeñas no implica, naturalmente, un derecho al dominio de la Gran Bretaña. En breve un objeto pequeño sigue, naturalmente, a uno grande como su accesión, pero jamás se supone que uno grande pertenece al propietario de uno pequeño que está relacionado con él tan sólo por razón de esta propiedad y relación. Sin embargo, la transición de las ideas es más suave partiendo del propietario para llegar al objeto pequeño, que es su propiedad, y del objeto pequeño al grande, que en el primer caso, del propietario al objeto grande y de éste al pequeño. Puede, por consiguiente, pensarse que estos fenómenos constituyen objeciones para la hipótesis precedente que dice que la atribución de la propiedad a la accesión no es más que defecto de las relaciones de las ideas y de la transición suave de la imaginación.

Será fácil resolver esta objeción si consideramos la agilidad e inestabilidad de la imaginación juntamente con los diferentes puntos de vista en que continuamente coloca a sus objetos. Cuando atribuimos a una persona la pro-

pios, para hacerlos así más industriosos y frugales. Quizá estas causas se hallan secundadas por la influencia de la relación o la asocia-

ción de dos objetos no necesitamos siempre pasar de la persona a un objeto y de éste al otro objeto relacionado con él. Como los objetos se consideran aquí como la propiedad de la persona, nos inclinamos a unirlos entre sí y a colocarlos en la misma situación. Si suponemos, pues, que un objeto grande y uno pequeño se hallan relacionados entre sí, y si una persona se halla fuertemente relacionada con el objeto grande, lo estará también fuertemente con los dos objetos considerados juntos, porque lo está con la parte más considerable. Por el contrario, si se halla solamente relacionada con el objeto pequeño no lo estará fuertemente con los dos considerados juntos, ya que su relación radica tan sólo en la parte más insignificante, que no es capaz de impresionarnos en un grado alto cuando consideramos el todo. Esta es la razón de por qué objetos pequeños llegan a ser accesiones con respecto a los grandes y no los grandes con respecto a los pequeños.

Es la opinión general de filósofos y civilistas que el mar no puede convertirse en la propiedad de una nación, y esto porque es imposible tomar posesión de él o crear una relación distinta con él que pueda ser fundamento de la propiedad. Cuando esta razón cesa, la propiedad tiene lugar inmediatamente; así, los más decididos defensores de la libertad de los mares conceden siempre que los estrechos y bahías pertenecen, naturalmente, como una accesión a los propietarios del continente que los rodea. Estos, en realidad, no tienen un mayor enlace o unión con la tierra que lo tendría el Océano Pacífico; pero poseyendo una unión en la fantasía y siendo al mismo tiempo inferiores, se consideran en consecuencia como una accesión.

La propiedad de los ríos, por las leyes de las más de las naciones y por el modo natural de pensar, se atribuye a los propietarios de sus orillas, exceptuando los grandes ríos, como el Rin y el Danubio, que parecen a la imaginación demasiado anchos para seguir como una accesión a la propiedad de los campos vecinos.

ción de ideas, por la cual somos llevados a considerar al hijo después de la muerte del padre y atribuirle el derecho a las posesiones de su padre. Estos bienes deben

Sin embargo, aun estos ríos se consideran como la propiedad de la nación a través de cuyos dominios corren, siendo la idea de una nación algo que les corresponde por su tamaño y encerrando en la fantasía una relación tal.

Las accesiones de las tierras que caen sobre los ríos siguen a la tierra de que caen, dicen los civilistas, con la única condición de que surjan por lo que ellos llaman aluvión, es decir, insensible e imperceptiblemente, circunstancias que auxilian poderosamente a la imaginación en su enlace. Cuando existe un derrumbamiento de un golpe en una orilla y que va a unirse a otra no se convierte en la propiedad de la tierra sobre la que cae hasta que se una con la tierra y hasta que los árboles o plantas echen raíces en ambos terrenos. Antes de esto la imaginación no los une de un modo suficiente.

Existen otros casos que se parecen algo a la accesión, pero que en el fondo son muy diferentes y merecen nuestra atención. De este género es la unión de propiedades de diferentes personas de una manera tal que no admite separación. La cuestión es a quién debe pertenecer el conjunto.

Cuando este enlace es de una naturaleza tal que admite división, pero no separación, la decisión es natural y fácil. El conjunto debe suponerse que es común a los propietarios de las diversas partes y después debe dividirse según la proporción de estas partes. Sin embargo, aquí no puedo menos de indicar una sutilidad notable del Derecho romano al distinguir entre confusión y conmixión. Confusión es la unión de dos cuerpos, como, por ejemplo, de dos diferentes líquidos, cuando las partes se hacen enteramente indistinguibles. Conmixión es el enlace de dos cuerpos, como, por ejemplo, de dos haces de trigo cuando las dos partes continúan separadas de una manera visible y manifiesta. El que en el último caso la imaginación no descubre una unión tan completa como en el primero, si-

ser la propiedad de alguien, pero la cuestión es de quién. Aquí es evidente que los hijos de la perso-

no que es capaz de seguir y conservar una idea diferente de la propiedad de cada uno, es la razón de por qué la ley civil, aunque establezca una comunidad total en el caso de la confusión, y según ésta una división proporcional, sin embargo, en el caso de la conmixión suponga que cada uno de los propietarios conserva un derecho distinto, aunque la necesidad pueda al fin forzarla a someterse a la misma división.

Quod si frumentum Titii frumento tuo mistum fuerit: si uidem euoluntate uestra, commune est; cuius singula corpora, id est, singula grana, quae cuiusque propria fuerunt, ex consensu uestro communicata sunt. Quod si casu id mistum fuerit, uel Titius id miscuerit sine tua uoluntate, non uidetur it commune esse; quia singula corpora in sua substantia, durant. Sed nec magis istis casibus commune sit frumentum quam grex intelligitur esse comunis, si pecora Titii tuis pecoribus mista fuerint. Sed si ab alterutro uestrum totum id frumentum retineatur, in rem quidem actio pro modo frumentum cuiusque competit. Arbitrio autem iudicis, ut ipse aestimet quale cuiusque frumentum fuerit. (Inst., libro II, título I, § 28.)

Cuando las propiedades de dos personas se hallan unidas de una manera tal que no admiten ni división ni separación, como cuando uno construye una casa sobre el terreno de otro, el todo debe pertenecer a uno de los propietarios, y aquí yo afirmo que se concibe naturalmente que pertenece al propietario de la parte más importante, pues aunque el objeto compuesto puede tener una relación con las dos personas diferentes y hacer que nuestra vista se dirija a la vez a ambos, como la parte más considerable atrae sobre todo nuestra atención y por la estrecha unión que entre ellas existe lleva consigo a la inferior, el todo posee una relación con el propietario de esta parte y se la considera como su propiedad. La única dificultad es que debemos considerar la parte más considerable y más atractiva para la imaginación.

Esta cualidad depende de varias

na se presentan por sí mismos al espíritu, y hallándose ya enlazados con las posesiones por medio del padre difunto nos inclinamos a enlazarlos aún con ellas por la rela-

circunstancias diferentes que tienen una escasa conexión entre sí. Una parte del objeto compuesto puede llegar a ser más considerable que otra porque es más constante y duradera, porque es de más gran valor, porque es más manifiesta y notable, porque es de mayor extensión o porque su existencia es más separada e independiente. Será fácil concebir que como estas circunstancias pueden unirse y oponerse de los más diferentes modos y de acuerdo con los diferentes grados que puedan imaginarse, resultarán aquí muchos casos en que las razones en favor del pro y el contra se hallarán equilibradas de modo que nos es imposible dar una decisión satisfactoria. Así, pues, es el asunto propio de las leyes civiles fijar lo que los principios de la naturaleza humana han dejado indeterminado.

La superficie pertenece al suelo, lo escrito al papel, el lienzo a la pintura, dice la ley civil. Estas decisiones no es preciso que concuerden entre sí y son una prueba de la oposición de los principios de que se derivan.

La más curiosa de estas cuestiones es la que ha dividido a través de las edades a los discípulos de Proculus y Sabinus. Supóngase que una persona hizo una copa con el metal perteneciente a otra o un barco con la madera de otro y supóngase que el propietario del metal o de la madera ha pedido sus bienes; la cuestión es saber si adquiere por esto un título de derecho a la copia o al barco. Sabinus mantenía la afirmativa y decía que la substancia o materia es el fundamento de todas las cualidades, que es incorruptible e inmortal; y, por consiguiente, superior a la forma, que es casual y dependiente. Por otra parte, Proculus observaba que la forma es la parte más manifiesta y notable y que según ella los cuerpos se consideran perteneciendo a una u otra especie particular. A lo que pudo haber añadido que la materia o substancia es en la mayor parte de los cuerpos tan fluctuante e incierta que resulta de todo punto imposible

ción de propiedad. De esto existen varios ejemplos análogos.⁹

SECCIÓN IV

De la transferencia de la propiedad por consentimiento

A pesar de lo útil o aun necesaria que sea la estabilidad de la po-

seguirla en todos sus cambios. Por mi parte no sé según qué principios puede decidirse de un modo cierto esta controversia. Por consiguiente, me contentaré con observar que la decisión de Treboniano me parece muy ingeniosa: la copa pertenece al propietario del metal porque puede ser restablecida a su primera forma; pero el barco pertenece al autor de su forma por la razón contraria. Sin embargo, por muy ingeniosa que esta razón parezca, depende en absoluto de la fantasía, que mediante la posibilidad de una reducción tal halla una relación más íntima entre la copa y el propietario de su metal que entre el barco y el propietario de su madera, pues la substancia; en el primer caso, es más fija e inalterable.

⁹ Al examinar los diferentes títulos a la autoridad en el gobierno tropezaremos con muchas razones que nos convenzan de que el derecho de sucesión depende de la medida de la imaginación. Mientras tanto debo contentarme con observar un ejemplo que se refiere al presente asunto. Supóngase que una persona muere sin dejar hijos y que surge una disputa entre sus parientes con respecto a su herencia; es evidente que si su riqueza se deriva en parte de su padre y en parte de su madre, el modo más natural de determinar una disputa tal es dividir sus bienes y asignar cada parte a la familia de que se derivan. Ahora bien: como se supone que la persona ha sido el pleno y entero propietario de estos bienes, me pregunto: ¿Qué es lo que nos hace hallar una cierta equidad y razón natural en esta división más que la imaginación? Su afección por estas familias no depende de sus afecciones, razón por la que su consentimiento jamás puede presumirse de un modo

sesión para la sociedad humana, va acompañada con considerables inconvenientes. La relación de adecuación o conveniencia no puede entrar nunca en consideración al distribuir las propiedades del género humano, sino que debemos gobernarlos por reglas que sean más generales en su aplicación y más libres de dudas e incertidumbre. De este género es la posesión presente en el primer establecimiento de la sociedad, y más tarde la ocupación, prescripción, accesión y sucesión. Como éstas dependen en gran parte del azar, deben frecuentemente aparecer contradictorias para las necesidades y los deseos del hombre y las personas y las posesiones deben hallarse frecuentemente mal acopladas. Este es un gran inconveniente que necesita un remedio. Aplicar directamente uno y permitir a los hombres apoderarse por violencia de lo que juzgan apropiado para ellos destruiría la sociedad; por consiguiente, las reglas de la justicia buscan algún término medio entre la estabilidad rígida y esta apropiación cambiante e incierta; pero no existe un término medio mejor que el más sencillo, consistente en que la posesión y propiedad sea siempre estable, excepto cuando el propietario consiente en concederla a otra persona. Esta regla no puede tener malas consecuencias, ocasionando luchas y disensiones, puesto que el consentimiento del propietario, que sólo está interesado en ella, es tenido en cuenta en la enajenación y puede servir para fines acoplando personas y propiedad. Partes diferentes de la tierra producen diferentes ventajas, y no sólo esto, sino que hombres diferentes se hallan dotados por la naturaleza para diferentes empleos y alcanzan

preciso para una división tal, y en cuanto al interés público, no parece hallarse interesado en lo más mínimo por ninguna de las partes.

la más grande perfección en uno de ellos cuando se limitan a él. Todo esto requiere el cambio mutuo y comercio, por lo que la transmisión de la propiedad por consentimiento se funda en una ley de la naturaleza, lo mismo que su estabilidad sin consentimiento.

Hasta aquí todo está determinado por una clara utilidad e interés; pero quizá por razones más triviales, según los más de los autores, se exige por las leyes civiles, y por lo tanto por las leyes de la naturaleza, la tradición o transferencia sensible de un objeto como una circunstancia requerida en la traslación de la propiedad. La propiedad de un objeto, cuando se toma por algo real sin ninguna referencia a la moralidad o los sentimientos del espíritu, es una propiedad totalmente insensible y aun inconcebible y no podemos formar una noción distinta ni de su estabilidad ni de su transmisión. Esta imperfección de nuestras ideas es experimentada menos sensiblemente con respecto a su estabilidad porque atrae menos nuestra atención y es fácilmente pasada por alto sin un examen escrupuloso; pero como la transmisión de propiedad de una persona a otra es un suceso más notable, el defecto de nuestras ideas se hace más sensible en esta ocasión y nos hace dirigirnos en todos sentidos en busca de un remedio. Ahora bien: como nada vivifica más una idea que una impresión presente y una relación entre esta impresión y la idea, nos es natural buscar alguna explicación falsa por este lado. Para ayudar a la imaginación o concebir la transmisión de la propiedad tomamos el objeto sensible y transferimos actualmente su posesión a la persona a la que concedemos su propiedad. La supuesta semejanza de las acciones y la presencia de esta entrega sensible engañan al espíritu y le hacen imaginar que concibe la misteriosa

transmisión de la propiedad. Que esta explicación del asunto es exacta aparece de que los hombres han inventado la tradición simbólica para satisfacer su fantasía cuando la tradición real es impracticable. Así, la entrega de las llaves de un granero se entiende como la entrega del grano que está contenido en él; la donación de piedra y tierra representa la entrega de una finca. Esta es una especie de práctica supersticiosa de las leyes civiles y naturales, que se asemeja a la superstición católica romana relativa a la religión. Del mismo modo que los católicos romanos representan los misterios inconcebibles de la religión cristiana y los hacen más presentes al espíritu por un cirio, un traje, un gesto que se supone se asemeja a ellos, así los legisladores y moralistas, por la misma razón, han llegado a análogas invenciones y han intentado por estos medios satisfacerse a sí mismos en lo referente a la transferencia de la propiedad por consentimiento.

SECCIÓN V

De la obligación de las promesas

Que la regla de la moralidad que impone el cumplimiento de las promesas no es natural aparecerá suficientemente claro partiendo de las dos proposiciones que yo probaré ahora, a saber: que la promesa no es inteligible antes de que las convenciones humanas la han establecido y que si fuese inteligible no iría acompañada de ninguna obligación moral.

Digo primeramente que una promesa no es naturalmente inteligible ni anterior a las convenciones humanas y que un hombre que no conozca la sociedad no podrá contraer obligaciones con otro aun cuando pueda percibir el pensa-

miento de otro por intuición. Si las promesas fuesen naturales e inteligibles debería existir algún acto del espíritu que acompañase a las palabras «yo prometo», y sobre este acto del espíritu debería reposar la obligación. Indaguemos todas nuestras facultades del alma y veamos cuál interviene en nuestras promesas.

El acto del espíritu expresado por una promesa no es una resolución para realizar algo, pues esto jamás impone una obligación. No es tampoco un deseo de una realización, pues podemos obligarnos sin un deseo semejante o aun sintiendo una aversión declarada o manifiesta. Tampoco es la resolución de la acción que prometemos realizar, pues una promesa se refiere siempre al futuro y no tiene la voluntad influencia más que en las acciones presentes. Se sigue, por consiguiente, que puesto que el acto del espíritu que entra en la promesa y produce su obligación no es ni la resolución, ni el deseo, ni la voluntad de una acción particular, debe necesariamente ser la voluntad de esta obligación la que surge de esta promesa. No es ésta solamente una conclusión de la filosofía, sino que está enteramente conforme con nuestro modo común de pensar y de expresarnos cuando decimos que nos hallamos ligados por nuestro propio consentimiento y que la obligación surge de nuestra única voluntad y deseo. La cuestión consiste solamente aquí en si es o no un absurdo manifiesto el suponer este acto del espíritu, y un absurdo tal que ningún hombre caería en él a no ser que se hallase confundido por el prejuicio y el uso engañoso del lenguaje.

Toda la moralidad depende de nuestros sentimientos, y cuando una acción o cualidad del espíritu nos agrada de un cierto modo decimos que es virtuosa, y cuando su olvido o no realización nos desa-