

PIERRE JOSEPH PROUDHON

¿QUÉ ES LA PROPIEDAD?

*Investigaciones sobre el principio del
derecho y del gobierno*



Título del original en francés: Qu' est-ce que la propriété?

Traducción directa: A. Gómez Pinilla

Revisión: Diego Abad de Santillán

Con apéndices y notas del autor, agregados a la primera versión española

Proudhon, Pierre Joseph

¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno.

1a. ed. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2005.
240 p.; 20x12,5 cm. (Utopía Libertaria)

ISBN 987-20875-9-8

1. Ciencias Políticas-Anarquismo I. Título
CDD 320.57

© Editorial Proyección S.R.L., Buenos Aires, 1970

© Libros de Anarres

Corrientes 4790

Buenos Aires / Argentina

Tel: 4857-1248

ISBN: 987-20875-9-8

La reproducción de este libro, a través de medios ópticos, electrónicos, químicos, fotográficos o de fotocopias está permitida y alentada por los editores.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina / Printed in Argentina

“No pertenezco a ningún partido ni camarilla; no tengo adeptos, ni colegas, ni compañeros. No he creado ninguna secta; aun cuando me lo ofrecieran, rechazaría el papel de tribuno por la simple razón de que no deseo esclavizarme.” Esto declaraba Proudhon en 1840, poco después de la publicación de su Obra *¿Qué es la propiedad?*, la que habría de darle fama, amén de ubicarlo entre los más grandes pensadores socialistas del siglo diecinueve.

Henos aquí ante una de esas paradójicas declaraciones en que tanto se complacía Proudhon, pues en ella hay verdad y no la hay. Durante el cuarto de siglo de su carrera de filósofo revolucionario fue siempre una figura solitaria, que no adhirió a ningún partido, no creó ningún movimiento formal para propagar sus ideas y trató de ser rechazado antes que aceptado. No fue puramente maliciosa la definición que de él hizo Victor Considérant: “Ese extraño hombre empeñado en lograr que nadie compartiera sus puntos de vista”. Le gustaba desconcertar no sólo a los burgueses sino también a los demás socialistas; y gran deleite le dio recibir en los días más tormentosos de la revolución de 1848 el mote de “l’homme terreur”.

Sin embargo, las ideas de Proudhon fueron tan vigorosas que fertilizaron a muchos movimientos posteriores. “Proudhon es el maestro de todos nosotros”, dijo su formidable admirador ruso Miguel Bakunin, por cuyo intermedio pasaron aquellas ideas al movimiento anarquista histórico. La Primera Internacional nació principalmente por los esfuerzos de los trabajadores franceses, para los que la palabra de Proudhon era el evangelio revolucionario, y fue destruida por la gran disputa entre quienes apoyaban al socialismo libertario del tipo que él propiciaba y quienes aceptaban el patrón autoritario concebido por Karl Marx. Más tarde, también a impulsos de anarcosindicalistas que se guiaban por las teorías de Proudhon sobre la acción de la clase trabajadora, surgió la CGT, el gran movimiento gremial francés, ahora prisionero del Partido Comunista. Del mismo modo, en España no sólo los anarquistas sino también los

federales de 1870 recibieron la influencia de sus enseñanzas, al igual que los *narodniks* de Rusia. Kropotkin, Herzen y Sorel se confesaban discípulos de Proudhon. Baudelaire lo apoyó durante la revolución de 1848; Sainte-Beuve (C. A. Sainte-Beuve, *Proudhon, su vida y su correspondencia*, Ed. Americalee) y Flaubert lo admiraban por su prosa francesa clásica. Gustave Coubert forjó sus teorías en un arte que aspiraba a expresar los anhelos del pueblo; Péguy sufrió su influencia; hasta Tolstoi lo estudió y tomó el título y buena parte de los fundamentos teóricos de su obra maestra, *La guerra y la paz*, del libro de Proudhon intitulado *La Guerre et la Paix*.

Este férreo individualista, que desdeñaba ganar adeptos y no obstante ejerció tan amplia y duradera influencia en su época y después, nació en 1809 en los suburbios de Besanzon. Sus padres eran de extracción campesina y provenían de las montañas del Franco Condado, rincón de Francia cuyos naturales son famosos por su fuerte espíritu de independencia: “Soy de la más pura piedra jurásica”, expresó en una oportunidad. El padre era tonelero y cervecero, y su cerveza era muy superior a sus habilidades comerciales. Siempre que fracasaba en alguna de sus aventuras económicas, cosa bastante frecuente, la familia regresaba a la granja ancestral. Proudhon recuerda una infancia austera aunque en muchos aspectos idílica.

“En casa de mi padre, nos desayunábamos con potaje de maíz; al mediodía comíamos patatas y por la noche, tocino. Y así todos los días de la semana. Pese a los economistas que tanto ensalzan la dieta inglesa, nosotros, con esa alimentación vegetariana, nos manteníamos gordos y fuertes. ¿Sabéis por qué? Porque respirábamos el aire de nuestros campos y vivíamos del producto de nuestros propios cultivos.”

Hasta el fin de sus días, Proudhon siguió siendo en el fondo de su corazón un campesino que idealizó las condiciones duras pero satisfactorias de su niñez. Esto influyó sobre su enfoque de la vida al punto que su imagen de una sociedad digna incluyó siempre como punto de partida el que cada granjero tuviera derecho a usar la tierra que podía cultivar y cada artesano contara con el taller y las herramientas necesarias para ganarse el sustento.

A su incapacidad comercial, el padre de Proudhon unía una

pasión por el litigio. La educación de Pierre-Joseph en el colegio de Besanzon, donde se lo veía andar con sus ruidosos zuecos campesinos en medio de los bien calzados niños de familias adineradas, fue interrumpida bruscamente cuando la familia se hundió en la bancarrota a consecuencia de un fallo judicial adverso. Entonces, lo enviaron a una imprenta como aprendiz, cambio de suerte del que se enorgullecía porque hizo de él un artesano y no un dependiente o un abogado. “Todavía recuerdo”, escribió mucho después de haber dejado el taller para tomar la pluma de escritor, “aquel grandioso día en que mi herramienta de tipógrafo se convirtió en símbolo e instrumento de mi libertad”. La imprenta le permitió adquirir el sentido de independencia que da un oficio bien aprendido y fue también su segunda escuela: allí aprendió hebreo y perfeccionó su latín y griego, mientras ponía en letras de molde las obras de los teólogos que infestaban los seminarios de Besanzon; allí entró en contacto directo y personal con las tradiciones del socialismo cuando conoció al excéntrico Charles Fourier, su celebrado coteráneo, con cuyo pensamiento se familiarizó al supervisar la impresión de *Le Nouveau Monde Industriel et Sociétaire*, esa extraña obra maestra de tan notable influencia. Posteriormente, por amor a la libertad, Proudhon rechazaría la forma utópica de socialismo de Fourier, con sus falansterios o comunidades planeadas; “durante seis semanas estuve cautivado por ese singular genio”, recuerda.

Mientras trabajaba en la imprenta, Proudhon hizo su primera publicación. Tratábase de un ensayo filosófico más bien ingenuo que llamó la atención de la Academia de Besanzon, y por cuyos méritos se le acordó la Pensión Suard, que le permitió estudiar y vivir, no sin penurias, en París, en tanto escribía su primer libro importante: *Qu'est-ce que la Propriété?* (*Qué es la propiedad?*). Aparecido en 1840, fue sólo el principio de una larga serie de obras, producto de toda una vida dedicada a escribir con fervor.

Proudhon no fue un simple teórico de escritorio, situación a la que se vio reducido en sus últimos años, cuando así se lo impuso su mala salud. A su manera, con la independencia que lo caracterizaba, cumplió un papel activo en los dramáticos sucesos de su época. La edición de *¿Qué es la propiedad?* le

ganó fama en los círculos radicales de la Europa de entonces, y durante la primera parte de la década de 1840 entabló relación con muchos de los hombres que luego tendrían actuación fundamental en el movimiento socialista. Marx, Bakunin y Alexander Herzen se encontraban exiliados en París; vivían en miserables y escondidos cuartuchos del Barrio Latino, también barrio de Proudhon. Pronto se hicieron amigos y pasaban días y hasta noches analizando las tácticas de la revolución y la filosofía de Hegel, así como las ideas de los hegelianos de izquierda, grupo que en esos momentos estaba a la cabeza del socialismo francés. La amistad con Bakunin y Herzen fue duradera; ambos trasladarían las ideas de Proudhon a campos más amplios que el movimiento revolucionario francés: Bakunin, al anarquismo internacional y Herzen, al populismo ruso. La relación con Marx fue cauta y temporaria. Éste saludó con alborozo la publicación de *¿Qué es la propiedad?*, de la cual dijo que era una “obra profunda” y “el primer estudio científico vigoroso y decisivo” que se hubiera hecho sobre el tema. Fue uno de los primeros escritores no franceses que reconoció la importancia de Proudhon, a quien se esforzó por reclutar en las filas del comunismo internacional que él y Engels trataron de establecer en los años anteriores a 1848. En la correspondencia que intercambiaron durante 1846, Proudhon expresó claramente su opinión acerca del dogmatismo represivo con que Marx encaraba el socialismo. Hay en su última misiva un pasaje clave que señala el verdadero comienzo del conflicto de personalidades e ideas que dividió al movimiento socialista del siglo XIX y que, cuando Bakunin ocupó el lugar de Proudhon como vocero del socialismo libertario, culminó con la ruptura definitiva entre los movimientos anarquista y comunista.

“Investiguemos juntos, si así lo deseáis” (le dice a Marx), “las leyes de la sociedad, estudiemos cómo toman forma y por qué proceso lograremos descubrirlas; pero, por Dios, después de destruir todos los dogmatismos *a priori*, no soñemos, a nuestra vez, en adoctrinar al pueblo... Aplaudo de todo corazón vuestra idea de sacar a luz todas las opiniones; realicemos una polémica recta y leal; demos al mundo el ejemplo de una tolerancia ilustrada e inteligente, pero, no por estar a la cabeza de un movimiento, hemos de erigirnos en jefes de una nueva into-

lerancia, no nos pongamos en apóstoles de una nueva religión, aun cuando ella sea la religión de la lógica, la religión de la razón. Unámonos para fomentar toda protesta y condenar todo exclusivismo, todo misticismo; nunca consideremos una cuestión totalmente agotada, y cuando hayamos usado nuestro último argumento, comencemos de nuevo, de ser necesario, con elocuencia e ironía. Sólo con esa condición me uniré gustoso a vosotros. De otra manera, ¡no!”

Profundamente ofendido, por reconocer en estas palabras de Proudhon un reproche a su propia intolerancia, Marx nunca respondió. En rigor, contestó de otra manera cuando, en 1847, publicó un libro –*La miseria de la filosofía*– en el que atacó con saña a Proudhon y rompió definitivamente todo vínculo con él.

Proudhon no se cuidó demasiado del ataque de Marx, el que sólo mereció un par de líneas en su diario, donde leemos esta lacónica observación: “¡Marx es el gusano del socialismo!”. En esos momentos, su principal preocupación era difundir al máximo sus propias ideas sobre el socialismo, pues ya Francia se encaminaba hacia la revolución de 1848. Consideró necesario lanzar un periódico; y fue así como, a los pocos días de haber ayudado a levantar las barricadas de una revolución que, a su juicio, se había “hecho sin ideas”, fundó *Le Représentant du Peuple*, primero de una serie de cuatro periódicos que, en total, vivieron algo más de dos años y medio y murieron uno tras otro porque la rectitud de Proudhon era excesiva, incluso para esos días revolucionarios. El pueblo compraba cada número con entusiasmo, pero las autoridades se asustaron tanto de su popularidad que no sólo suprimieron sus publicaciones, sino que además, en 1849, lo condenaron a tres años de prisión por injuriar al nuevo príncipe-presidente, Louis Napoleón, que se disponía a recrear el imperio napoleónico.

Antes de ser enviado a prisión, Proudhon llegó a ocupar una banca en la Asamblea Nacional, donde provocó un escándalo al presentar una moción que estimaba contribuiría a los deseados fines de la revolución: propuso que se abolieran las rentas, con lo cual la propiedad quedaría reducida a una simple posesión. Al otorgarse una moratoria parcial sobre arrendamientos y deudas, se daría a los propietarios la oportunidad “de contribuir, por su parte, a la obra revolucionaria, siendo

ellos responsables de las consecuencias de su negativa". Cuando sus colegas pidieron a gritos una explicación, Proudhon hizo una de sus históricas definiciones. "Significa", dijo a la Asamblea, "que en caso de negativa, nosotros mismos procederemos a la liquidación, sin vosotros". A los gritos de "¿qué queréis decir con *vosotros*?" respondió: "Si usé esos dos pronombres, *vosotros* y *nosotros*, está claro que yo me identifiqué con el proletariado y a vosotros os identifiqué con la clase burguesa". "¡Es la guerra social!", vociferaron los irritados miembros de la Asamblea, que rechazaron la proposición por 691 votos contra 2. Proudhon se vanaglorió de constituir semejante minoría y hasta se dice que le disgustó que ese solitario amigo votara lealmente con él.

En rigor, aunque con esto Proudhon dejó perfectamente sentada su idea de que la revolución debía tomar la forma de una lucha de clases, en la cual los trabajadores encontraran su propio camino hacia la libertad, nunca fue un revolucionario violento. El arma con que quiso promover el cambio social fue el tan poco mortífero Banco Popular, institución de crédito mutuo para productores que, al proporcionar a éstos sus propios medios de intercambio, con el tiempo llegaría a minar el sistema capitalista. A pesar de sus 27.000 adherentes, el Banco Popular, creado en 1848, se fundió cuando Proudhon fue encarcelado. La prisión no interrumpió sus actividades literarias, gracias a la indulgencia con que se trataba a los presos políticos en la Francia del siglo XIX: se les permitía recibir los libros, visitantes y alimentos que desearan, podían salir bajo palabra, una vez por semana. En los tres años que duró su condena, escribió tres libros, siguió editando sus periódicos hasta su prohibición definitiva, se casó y tuvo un hijo.

Una vez libre (1852), no tardó en verse nuevamente en dificultades. El régimen autocrático de Napoleón III había desterrado, encarcelado y acallado a la mayoría de los socialistas; Proudhon, que se negaba a guardar silencio, se erigió prácticamente en el único vocero de la izquierda independiente. En 1858, al publicarse su impresionante obra *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, se le inició juicio por atacar a la Iglesia y al Estado. Esta vez, en lugar de aceptar la sentencia de cinco años de cárcel, huyó a Bélgica, donde permaneció hasta

1862, fecha en la que retornó a París, ciudad donde pasaría sus dos últimos años de vida.

En la etapa final de su existencia, Proudhon escribió sobre diversos temas, desde el federalismo hasta los principios de la pintura. Mas su preocupación primera era convencer al pueblo para que no participara en las elecciones con las que Napoleón III trataba de dar validez a su régimen, con lo cual inició la práctica anarquista de abstención electoral; al mismo tiempo, desarrolló su teoría de que los trabajadores en nada se beneficiaban al dar su apoyo a partidos organizados por individuos de otras clases y que debían tomar conciencia de su poder político y crear ellos mismos los organismos necesarios para producir el cambio social. “Os digo con toda la energía y tristeza de mi corazón: separaos de aquellos que se han apartado de vosotros”. Los trabajadores comenzaron a aceptar estos argumentos, de manera que, a fin de cuentas, este hombre, que no deseaba crear ningún partido, llegó a ganar la adhesión de muchos y vivió lo suficiente como para oír que la Internacional había sido creada principalmente por los proudhonianos.

¿Qué es la propiedad? ocupa un lugar especial dentro de esa carrera que hizo de Proudhon una figura tan fundamental y fecunda dentro del socialismo europeo. El libro, según lo conocemos hoy, consiste en dos trabajos separados: *¿Qué es la propiedad?*, aparecido originariamente en 1840, y *Carta al señor Blanqui*, publicado en 1841. Louis-Adolphe Blanqui, pariente del famoso conspirador, era un economista que criticó la primera obra de Proudhon; pero la *Carta*, más que una réplica, en realidad cumple el propósito de llenar las lagunas que pudieron haber quedado en *¿Qué es la propiedad?*

¿Qué es la propiedad? produjo gran revuelo con su respuesta a la pregunta del título: “¡La propiedad es un robo!”, frase que llegó a convertirse en máxima por todos citada; una máxima a la que los anarquistas, y otros, darían vueltas y revueltas en sus polémicas, y que siempre rondaría cual albatros verbal en torno de la reputación de su creador.

Paradójicamente, Proudhon no usó tan audaz expresión en su sentido literal, sino sólo para dar más énfasis a su idea. Con el término “propiedad” designó lo que más tarde llamaría “la suma de sus abusos”. Quiso señalar lo injusto de la propiedad,

como bien usado por el hombre para explotar el trabajo de otros, sin aportar el esfuerzo propio, de la propiedad que se caracteriza por rendir intereses y rentas y permitir imposiciones por parte del que no produce sobre el que produce. En cambio, la propiedad como “posesión”, el derecho de un hombre a disponer de su vivienda, de la tierra y las herramientas que necesita para vivir, eso era para Proudhon lo justo, la piedra fundamental de la libertad. Reprobaba el comunismo sobre todo porque éste buscaba la destrucción de esta forma de propiedad.

Tras ver los inconvenientes de la propiedad en su acepción común y del comunismo, Proudhon llegó a la conclusión de que la única organización social, capaz de otorgar al hombre el derecho de gozar del producto de su trabajo, era la basada en la “libertad”. Arribó así a otra célebre definición, pues después de examinar las distintas formas de gobierno, declaró no ser “democrático” sino “anarquista”. Con esto no quiso dar a entender que propugnaba el caos político: creía en la existencia de una justicia inmanente que el hombre había pervertido con la creación de malas instituciones. La propiedad era incompatible con esta justicia, por quitarle al trabajador el derecho de disfrutar del fruto de su trabajo y privarlo de los beneficios sociales, que son producto de siglos de esfuerzo común. Por lo tanto, la justicia exigía una sociedad en la que coexistieran la igualdad y el orden. Esta sociedad sólo podía tomar una forma. “Así como el hombre busca la justicia en la igualdad, la sociedad busca el orden en la anarquía. La anarquía, la ausencia de amos, de soberanos, he aquí la forma de gobierno a la que nos aproximamos día a día.”

Proudhon no fue el primer anarquista en el sentido de abogar por una sociedad fundada en la cooperación espontánea y no en la coerción; William Godwin lo precedió por medio siglo con su *Political Justice*. En cambio, fue el primero en utilizar el término “anarquismo”, hasta entonces empleado en el mal sentido de la palabra, para definir una teoría que proponía una sociedad en la cual el comunismo y la propiedad se sintetizarían de manera tal que el gobierno desaparecería al tiempo que florecería la libertad en un mundo de pequeños propietarios unidos por libre contrato.

Tanto en la sociedad ideal, imaginada por Godwin, como

en la concebida por Proudhon, lo primero que resalta es este predominio del pequeño propietario, del campesino y del artesano. De la lectura de *¿Qué es la propiedad?* se desprende de inmediato que la propiedad a la que se refiere Proudhon es principalmente la de la tierra; por ende, la solución que propone es prácticamente de orden agrario, el tipo de solución que habría salvado de la bancarrota crónica a muchos honestos y laboriosos hombres de campo, cual fue su padre. Aparentemente, no toma en consideración las actividades fabriles más complejas y sólo piensa en los artesanos que trabajan en su pequeño taller personal. Mas no debemos olvidar que, lo mismo que Godwin, Proudhon hablaba sobre la base de su propia experiencia, que hasta 1840 estuvo limitada al ámbito rural de Besanzon, adonde aún no había llegado el ferrocarril, pionero del industrialismo, y a la vida del Barrio Latino de París, que entonces, como ahora, era un nidal de pequeños talleres. Más tarde, en Lyon, conoció las industrias nacientes de ese período y vemos que, en obras posteriores, particularmente *La idea general de la revolución en el siglo XIX*, trata ampliamente sobre la creación de asociaciones cooperativas para la administración de fábricas y ferrocarriles.

¿Qué es la propiedad? abraza los fundamentos del anarquismo del siglo XIX, sin presentar los matices de violencia que luego se adosaron a la doctrina. Si bien algunos de sus sucesores no coincidieron con Proudhon, en cuanto a la posibilidad de eliminar los abusos de la propiedad, sin las convulsiones traumáticas de una revolución sangrienta, lo cierto es que en esta obra encontramos, explícita o implícitamente, la esencia de todo el anarquismo: la idea de una sociedad libre unida por asociación que pone los medios de producción en manos de los trabajadores. Proudhon elaboraría después otros aspectos de su teoría, tales como la necesidad de que la clase trabajadora emprenda una lucha política propia (especialmente en su obra póstuma *Capacidad política de la clase obrera* [1864]), la conveniencia de remodelar la sociedad sobre la base del federalismo y la descentralización, la formación de comunas y asociaciones industriales, como células primarias de la interrelación humana y la eliminación de fronteras y naciones.

¿Qué es la propiedad?, pese a ser una obra de juventud,

desprovista de la elocuencia y los trofeos de una cultura autodidacta que ornan obras posteriores como *De la justicia* y *La guerra y la paz*, ha sido el cimiento sobre el cual se construyó íntegramente el edificio de la teoría anarquista del siglo XIX.

GEORGE WOODCOCK

MÉTODO SEGUIDO EN ESTA OBRA. - ESBOZO DE UNA REVOLUCIÓN

Si tuviera que contestar a la siguiente pregunta: *¿qué es la esclavitud?* y respondiera en pocas palabras: *es el asesinato*, mi pensamiento, desde luego, sería comprendido. No necesitaría de grandes razonamientos para demostrar que el derecho de quitar al hombre el pensamiento, la voluntad, la personalidad, es un derecho de vida y muerte, y que hacer esclavo a un hombre es asesinarlo. ¿Por qué razón, pues, no puedo contestar a la pregunta *¿qué es la propiedad?*, diciendo concretamente: *la propiedad es un robo*, sin tener la certeza de no ser comprendido, a pesar de que esta segunda afirmación no es más que una simple transformación de la primera?

Me decido a discutir el principio mismo de nuestro gobierno y de nuestras instituciones, la propiedad; estoy en mi derecho. Puedo equivocarme en la conclusión que de mis investigaciones resulte; estoy en mi derecho. Me place colocar el último pensamiento de mi libro en su primera página; estoy también en mi derecho.

Un autor enseña que la propiedad es un derecho civil, nacido de la ocupación y sancionado por la ley; otro sostiene que es un derecho natural, que tiene por fuente el trabajo; y estas doctrinas tan antitéticas son aceptadas y aplaudidas. Yo creo que ni el trabajo, ni la ocupación, ni la ley, pueden engendrar la propiedad, pues ésta es un efecto sin causa. ¿Se me puede censurar por ello? ¿Cuántos comentarios producirán estas afirmaciones?

¡La propiedad es un robo! ¡He aquí el toque de rebato del 93! ¡La turbulenta agitación de las revoluciones!...

Tranquilízate, lector; no soy, ni mucho menos, un elemento de discordia, un instigador de sediciones. Me limito a anticiparme en algunos días a la historia; expongo una verdad cuyo esclarecimiento no es posible evitar. Escribo, en una palabra, el preámbulo de nuestra constitución futura. Esta definición que te parece peligrosísima, *la propiedad es un robo*, bastaría para

conjurar el rayo de las pasiones populares si nuestras preocupaciones nos permitiesen comprenderla. Pero ¡cuántos intereses y prejuicios no se oponen a ello!... La filosofía no cambiará jamás el curso de los acontecimientos: el destino se cumplirá con independencia de la profecía. Por otra parte, ¿no hemos de procurar que la justicia se realice y que nuestra educación se perfeccione?

¡La propiedad es un robo!... ¡Qué inversión de ideas! *Propietario y ladrón* fueron en todo tiempo expresiones contradictorias, de igual modo que sus personas son entre sí antipáticas; todas las lenguas han consagrado esta antinomia. Ahora bien; ¿con qué autoridad podréis impugnar el asentimiento universal y dar un mentís a todo el género humano? ¿Qué sois para quitar la razón a los pueblos y a la tradición?

¿Qué puede importarte, lector, mi humilde personalidad? He nacido, como tú, en un siglo en que la razón no se somete sino al hecho y a la demostración; mi nombre, lo mismo que el tuyo, es *buscador de la verdad*;¹ mi misión está consignada en estas palabras de la ley: *¡habla sin odio y sin miedo; di lo que sepas!* La obra de la humanidad consiste en construir el templo de la ciencia, y esta ciencia comprende al hombre y a la Naturaleza. Pero la verdad se revela a todos, hoy a Newton y a Pascal, mañana al pastor en el valle, al obrero en el taller. Cada uno aporta su piedra al edificio y, una vez realizado su trabajo, desaparece. La eternidad nos precede, la eternidad nos sigue; entre dos infinitos, ¿qué puede importar a nadie la situación de un simple mortal? Olvida, pues, lector, mi nombre y fíjate únicamente en mis razonamientos. Despreciando el consentimiento universal, pretendo rectificar el error universal; apelo a la conciencia del género humano, contra la opinión del género humano. Ten el valor de seguirme, y si tu voluntad es sincera, si tu conciencia es libre, si tu entendimiento sabe unir dos proposiciones para deducir una tercera, mis ideas llegarán infaliblemente a ser tuyas. Al empezar diciéndote mi última palabra, he querido advertirte, no incitarte; porque creo sinceramente que si me prestas tu atención obtendré tu asentimiento. Las cosas que voy a tratar son tan sencillas, tan evidentes, que te sorprenderá no haberlas advertido antes, y excluirás: “No había reflexionado sobre ello”. Otras obras te ofrecerán el espectáculo del ge-

no apoderándose de los secretos de la Naturaleza y publicando sublimes pronósticos; en cambio, en estas páginas únicamente encontrarás una serie de investigaciones sobre lo *justo* y sobre el *derecho*, una especie de comprobación, de contraste de tu propia conciencia. Serás testigo presencial de mis trabajos y no harás otra cosa que apreciar su resultado. Yo no formo escuela; vengo a pedir el fin del privilegio, la abolición de la esclavitud, la igualdad de derechos, el imperio de la ley. Justicia, nada más que justicia; tal es la síntesis de mi empresa; dejo a los demás el cuidado de ordenar el mundo.

Un día me he dicho: ¿por qué tanto dolor y tanta miseria en la sociedad? ¿Debe ser el hombre eternamente desgraciado? Y sin fijarme en las explicaciones opuestas de esos arbitristas de reformas, que achacan la penuria general, unos a la cobardía e impericia del poder público, otros a las revoluciones y motines, aquéllos a la ignorancia y consunción generales; cansado de las interminables discusiones de la tribuna y de la prensa, he querido profundizar yo mismo la cuestión. He consultado a los maestros de la ciencia, he leído cien volúmenes de Filosofía, de Derecho, de Economía política e Historia... ¡y quiso Dios que viniera en un siglo en que se ha escrito tanto libro inútil! He realizado supremos esfuerzos para obtener informaciones exactas, comparando doctrinas, oponiendo a las objeciones las respuestas, haciendo sin cesar ecuaciones y reducciones de argumentos, aquilatando millares de silogismos en la balanza de la lógica más pura. En este penoso camino he comprobado varios hechos interesantes. Pero, es preciso decirlo, pude comprobar el verdadero sentido de estas palabras tan vulgares como sagradas: *justicia, equidad, libertad*; que acerca de cada uno de estos conceptos, nuestras ideas son completamente confusas, y que, finalmente, esta ignorancia es la única causa del pauperismo que nos degenera y de todas las calamidades que han afligido a la humanidad.

Antes de entrar en materia, es preciso que diga dos palabras acerca del método que voy a seguir. Cuando Pascal abordaba un problema de geometría, creaba un método para su solución. Para resolver un problema de filosofía, es asimismo necesario un método. ¡Cuántos problemas de filosofía no superan, por la gravedad de sus consecuencias, a los de geometría! ¡Cuántos,

por consiguiente, no necesitan con mayor motivo para su resolución un análisis profundo y severo!

Es un hecho ya indudable, según los modernos psicólogos, que toda percepción recibida en nuestro espíritu se determina en nosotros con arreglo a ciertas leyes generales de ese mismo espíritu. Amóldase, por decirlo así, a ciertas concepciones o tipos preexistentes en nuestro entendimiento que son a modo de condiciones de forma. De manera –afirman– que si el espíritu carece de *ideas* innatas, tiene por lo menos *formas* innatas. Así, por ejemplo, todo fenómeno es concebido por nosotros necesariamente en el *tiempo* y en el *espacio*; todos ellos nos hacen suponer una *causa* por la cual acaecen; todo cuanto existe implica las ideas de *substancia*, de *modo*, de *número*, de *relación*, etcétera. En una palabra, no concebimos pensamiento alguno que no se refiera a los principios generales de la razón, límites de nuestro conocimiento.

Estos axiomas del entendimiento, añaden los psicólogos, estos tipos fundamentales a los cuales se adaptan fatalmente nuestros juicios y nuestras ideas, y que nuestras sensaciones no hacen más que poner al descubierto, se conocen en la ciencia con el nombre de *categorías*. Su existencia primordial en el espíritu está al presente demostrada; sólo falta construir el sistema y hacer una exacta relación de ellas. Aristóteles enumeraba diez; Kant elevó su número a quince, Cousin las ha reducido a tres, a dos, a una, y la incontestable gloria de este sabio será, si no haber descubierto la verdadera teoría de las categorías, haber comprendido al menos mejor que ningún otro la gran importancia de esta cuestión, la más trascendental y quizá la única de toda la metafísica.

Ante una conclusión tan grave me atemoriqué, llegando a dudar de mi razón. ¡Cómo! –exclamé–, lo que nadie ha visto ni oído, lo que no pudo penetrar la inteligencia de los demás hombres, ¿has logrado tú descubrirlo? ¡Detente, desgraciado, ante el temor de confundir las visiones de tu cerebro enfermo con la realidad de la ciencia! ¿Ignoras que, según opinión de ilustres filósofos, en el orden de la moral práctica el error universal es contradicción? Resolví entonces someter a una segunda comprobación mis juicios, y como tema de mi nuevo trabajo, fijé las siguientes proposiciones: ¿es posible que en la aplicación de

los principios de la moral se haya equivocado unánimemente la humanidad durante tanto tiempo? ¿Cómo y por qué ha padecido ese error? ¿Y cómo podrá subsanarse éste siendo universal?

Estas cuestiones, de cuya solución hacía depender la certeza de mis observaciones, no resistieron mucho tiempo al análisis. En el capítulo V de este libro se verá que, lo mismo en moral que en cualquiera otra materia de conocimiento, los mayores errores son para nosotros grados de la ciencia; que hasta en actos de justicia, equivocarse es un privilegio que ennoblece al hombre, y en cuanto al mérito filosófico que pudiera caberme, que este mérito es infinitamente pequeño. Nada significa dar un nombre a las cosas; lo maravilloso sería conocerlas antes de que existiesen. Al expresar una idea que ha llegado a su término, una idea que vive en todas las inteligencias, y que mañana será proclamada por otro si yo no la hiciese pública hoy, solamente me corresponde la prioridad de la expresión. ¿Acaso se dedican alabanzas a quien vio por primera vez despuntar el día?

Todos los hombres, en efecto, creen y sienten que la igualdad de condiciones es idéntica a la igualdad de derecho; que *propiedad y robo* son términos sinónimos; que toda preeminencia social otorgada, o mejor dicho, usurpada so pretexto de superioridad de talento y de servicio, es iniquidad y latrocinio: todos los hombres, afirmo yo, poseen estas verdades en la intimidad de su alma; se trata simplemente de hacer que las adviertan.

Confieso que no creo en las ideas innatas ni en las formas o leyes innatas de nuestro entendimiento, y considero la metafísica de Reid y de Kant aún más alejada de la verdad que la de Aristóteles. Sin embargo, como no pretendo hacer aquí una crítica de la razón (pues exigiría un extenso trabajo que al público no interesaría gran cosa), admitiré en hipótesis que nuestras ideas más generales y más necesarias, como las del tiempo, espacio, substancia y causa, existen primordialmente en el espíritu, o que, por lo menos, derivan inmediatamente de su constitución.

Pero es un hecho psicológico no menos cierto, aunque poco estudiado todavía por los filósofos, que el hábito, como una segunda naturaleza, tiene el poder de sugerir al entendimiento

nuevas formas categóricas, fundadas en las apariencias de lo que percibimos, y por eso mismo, desprovistas, en la mayor parte de los casos, de realidad objetiva. A pesar de esto ejercen sobre nuestros juicios una influencia no menos determinante que la de las primeras categorías. De suerte que enjuiciamos, no sólo con arreglo a las leyes *eternas y absolutas* de nuestra razón, sino también conforme a las reglas secundarias, generalmente equivocadas, que la observación de las cosas nos sugiere. Ésa es la fuente más fecunda de los falsos prejuicios y la causa permanente y casi siempre invencible de multitud de errores. La preocupación que de esos errores resulta es tan arraigada que, frecuentemente, aun en el momento en que combatimos un principio que nuestro espíritu tiene por falso, y nuestra conciencia rechaza, lo defendemos sin advertirlo, razonamos con arreglo a él; lo obedecemos atacándolo. Preso en un círculo, nuestro espíritu se revuelve sobre sí mismo, hasta que una nueva observación, suscitando en nosotros nuevas ideas, nos hace descubrir un principio exterior que liberta a nuestra imaginación del fantasma que la había ofuscado. Así, por ejemplo, se sabe hoy que por las leyes de un magnetismo universal, cuya causa es aún desconocida, dos cuerpos, libres de obstáculos, tienden a reunirse por una fuerza de impulsión acelerada que se llama gravedad. Esta fuerza es la que hace caer hacia la tierra los cuerpos faltos de apoyo, la que permite pesarlos en la balanza y la que nos mantiene sobre el suelo que habitamos. La ignorancia de esta causa fue la única razón que impedía a los antiguos creer en las antípodas. “¿Cómo no comprendéis –decía San Agustín, después de Lactancio– que si hubiese hombres bajo nuestros pies tendrían la cabeza hacia abajo y caerían en el cielo?” El obispo de Hipona, que creía que la tierra era plana porque le parecía verla así, suponía en consecuencia que si del cenit al nadir de distintos lugares se trazasen otras tantas líneas rectas, estas líneas serían paralelas entre sí, y en la misma dirección de estas líneas suponía todo el movimiento de arriba abajo. De ahí deducía forzosamente que las estrellas están pendientes como antorchas movibles de la bóveda celeste; que en el momento en que perdieran ese apoyo, caerían sobre la tierra como lluvia de fuego; que la tierra es una tabla inmensa, que constituye la parte inferior del mundo, etcétera. Si se hubiera

preguntado quién sostiene la tierra, habría respondido que no lo sabía, pero que para Dios nada hay imposible. Tales eran, con relación al espacio y al movimiento, las ideas de San Agustín, ideas que le imponía un prejuicio originado por la apariencia, pero que había llegado a ser para él una regla general y categórica de juicio. En cuanto a la causa verdadera de la caída de los cuerpos, su espíritu la ignoraba totalmente; no podía dar más razón que la de que un cuerpo cae porque cae.

Para nosotros, la idea de la caída es más compleja y a las ideas generales de espacio y de movimiento, que aquélla impone, añadimos la de atracción o de dirección hacia un centro, la cual deriva de la idea superior de causa. Pero si la física lleva forzosamente nuestro juicio a tal conclusión, hemos conservado, sin embargo, en el uso, el prejuicio de San Agustín, y cuando decimos que una cosa se ha *caído*, no entendemos simplemente y en general que se trata de un efecto de la ley de gravedad, sino que especialmente y en particular imaginamos que ese movimiento se ha dirigido hacia la tierra y de arriba abajo. Nuestra razón se ha esclarecido, la imaginación la corrobora, y sin embargo, nuestro lenguaje es incorregible. *Descender del cielo* no es, en realidad, una expresión más cierta que *subir al cielo*, y esto no obstante, esa expresión se conservará todo el tiempo que los hombres se sirvan del lenguaje.

Todas estas expresiones *arriba*, *abajo*, *descender del cielo*, *caer de las nubes*, no ofrecen de aquí en adelante peligro alguno, porque sabemos rectificarlas en la práctica. Pero conviene tener en cuenta cuánto han hecho retrasar los progresos de la ciencia. Poco importa, en efecto, en la estadística, en la mecánica, en la hidrodinámica, en la balística, que la verdadera causa de la caída de los cuerpos sea o no conocida, y que sean exactas las ideas sobre la dirección general del espacio; pero ocurre lo contrario cuando se trata de explicar el sistema del mundo, la causa de las mareas, la figura de la tierra y su posición en el espacio. En todas estas cuestiones es preciso salir de la esfera de las apariencias. Desde la más remota antigüedad han existido ingenieros y mecánicos, arquitectos excelentes y hábiles; sus errores acerca de la redondez del planeta y de la gravedad de los cuerpos no impedían el progreso de su arte respectivo; la solidez de los edificios y la precisión de los disparos no eran

menores por esa causa. Pero más o menos pronto habían de presentarse fenómenos que el supuesto paralelismo de todas las perpendiculares levantadas sobre la superficie de la tierra no podía explicar; entonces debía comenzar una lucha entre los prejuicios que por espacio de los siglos bastaban a la práctica diaria y las novísimas opiniones que el testimonio de los sentidos parecía contradecir.

Hay que observar cómo los juicios más falsos, cuando tienen por fundamento hechos aislados o simples apariencias, contienen siempre un conjunto de realidades que permite razonar un determinado número de inducciones, sobrepasado el cual se llega al absurdo. En las ideas de San Agustín, por ejemplo, era cierto que los cuerpos caen hacia la tierra, que su caída se verifica en línea recta, que el sol o la tierra se pone, que el cielo o la tierra se mueve, etcétera. Estos hechos generales siempre han sido verdaderos; nuestra ciencia no ha inventado nada. Pero, por otra parte, la necesidad de encontrar las causas de las cosas nos obliga a descubrir principios cada vez más generales. Por eso ha habido que abandonar sucesivamente, primero la opinión de que la tierra es plana, después la teoría que la supone inmóvil en el sentir del universo, etcétera, etcétera.

Si de la naturaleza física pasamos al mundo moral, nos encontraremos sujetos en él a las mismas decepciones de la apariencia, a las mismas influencias de la espontaneidad y de la costumbre. Pero lo que distingue esta segunda parte del sistema de nuestros conocimientos es, de un lado, el bien o el mal que de nuestras propias opiniones nos resulta, y de otro, la obstinación con que defendemos el prejuicio que nos atormenta y nos mata.

Cualquiera que sea el sistema que aceptemos sobre la gravedad de los cuerpos y la figura de la tierra, la física del globo no se altera; y en cuanto a nosotros, la economía social no puede recibir con ello daño ni perjuicio. En cambio, las leyes de nuestra naturaleza moral se cumplen en nosotros y por nosotros mismos; y por lo tanto, estas leyes no pueden realizarse sin nuestra reflexiva colaboración, y de consiguiente, sin que las conozcamos. De aquí se deduce que, si nuestra ciencia de leyes morales es falsa, es evidente que al desear nuestro bien, realizamos nuestro mal. Si es completa, podrá bastar por algún tiempo a

nuestro progreso social, pero a la larga nos hará emprender derroteros equivocados, y finalmente, nos precipitará en un abismo de desdichas.

En ese momento se hacen indispensables nuevos conocimientos, los cuales, preciso es decirlo para gloria nuestra, no han faltado jamás; pero también comienza una lucha encarnizada entre los viejos prejuicios y las nuevas ideas. ¡Días de conflagración y de angustia! Se recuerdan los tiempos en que con las mismas creencias e instituciones que se impugnan, todo el mundo parecía dichoso; ¿cómo recusar las unas, cómo proscribir las otras? No se quiere comprender que ese período feliz sirvió precisamente para desenvolver el principio del mal que la sociedad encubría; se acusa a los hombres y a los dioses, a los poderosos de la tierra y a las fuerzas de la Naturaleza. En vez de buscar la causa del mal en su inteligencia y su corazón, el hombre la imputa a sus maestros, a sus rivales, a sus vecinos, a él mismo. Las naciones se arman, se combaten, se exterminan hasta que, mediante una despoblación intensa, el equilibrio se restablece y la paz renace entre las cenizas de las víctimas, ¡tanto repugna a la humanidad alterar las costumbres de los antepasados, cambiar las leyes establecidas por los fundadores de las ciudades y confirmadas por el transcurso de los siglos!

Nihil motum ex antiquo probabile est: “Desconfiad de toda innovación” escribía Tito Livio. Sin duda sería preferible para el hombre no tener necesidad nunca de alteraciones; pero si ha nacido ignorante, si su condición exige una instrucción progresiva, ¿habrá de renegar de su inteligencia, abdicar de su razón y abandonarse a la suerte? La salud completa es mejor que la convalecencia. ¿Pero es éste un motivo para que el enfermo no intente su curación? “¡Reforma, reforma!”, exclamaron en otro tiempo Juan Bautista y Jesucristo. “¡Reforma, reforma!”, pidieron nuestros padres hace cincuenta años, y nosotros seguiremos pidiendo por mucho tiempo todavía ¡reforma, reforma!

He sido testigo de los dolores de mi siglo, y he pensado que entre todos los principios en que la sociedad se sienta, hay uno que no comprende, que su ignorancia ha viciado y es causa de todo el mal. Este principio es el más antiguo de todos, porque las revoluciones sólo tienen eficacia para derogar los principios más modernos, mientras confirman los más antiguos. Por lo

tanto, el mal que nos daña es anterior a todas las revoluciones. Este principio, tal como nuestra ignorancia lo ha establecido, es reverenciado y codiciado por todos, pues de no ser así, nadie abusaría de él y carecería de influencia.

Pero este principio, verdadero en su objeto, falso en cuanto a nuestra manera de comprenderlo, este principio tan antiguo como la humanidad, ¿cuál es? ¿Será la religión?

Todos los hombres creen en Dios; este dogma corresponde a la vez a la conciencia y a la razón. Dios es para la humanidad un hecho tan primitivo, una idea tan fatal, un principio tan necesario como para nuestro entendimiento lo son las ideas categóricas de causa, de substancia, de tiempo y de espacio. A Dios nos lo muestra nuestra propia conciencia con anterioridad a toda inducción del entendimiento, de igual modo que el testimonio de los sentidos nos prueba la existencia del sol anticipándose a todos los razonamientos de la física. La observación y la experiencia nos descubren los fenómenos y sus leyes. El sentido interno sólo nos revela el hecho de su existencia. La humanidad cree que Dios existe, pero ¿qué es lo que cree al decir Dios? En una palabra, ¿qué es Dios?

La noción de la divinidad, noción primitiva, unánime, innata en nuestra especie, no está determinada todavía por la razón humana. A cada paso que avanzamos en el conocimiento de la Naturaleza y de sus causas, la idea de Dios se agranda y se eleva. Cuanto más progresa la ciencia del hombre, más grande y más alejado le parece Dios. El antropomorfismo y la idolatría fueron consecuencia necesaria de la juventud de las inteligencias, una teología de niños y de poetas. Error inocente, si no se hubiese querido hacer de él una norma obligatoria de conducta, en vez de respetar la libertad de creencias. Pero el hombre, después de haber creado un Dios a su imagen, quiso apropiárselo; no contento con desfigurar al Ser Supremo, lo trató como su patrimonio, su bien, su cosa. Dios, representado bajo formas monstruosas, vino a ser en todas partes propiedad del hombre y del Estado. Éste fue el origen de la corrupción de las costumbres por la religión y la fuente de los odios religiosos y las guerras sagradas. Al fin, hemos sabido respetar las creencias de cada uno y buscar la regla de las costumbres fuera de todo culto religioso. Esperamos sabiamente, para determinar la na-

turaliza y los atributos de Dios, los dogmas de la teología, el destino del alma, etcétera, que la ciencia nos diga lo que debemos olvidar y lo que debemos creer. Dios, alma, religión, son materias constantes de nuestras infatigables meditaciones y nuestros funestos extravíos, problemas difíciles, cuya solución, siempre intentada, queda siempre incompleta. Sobre todas estas cosas todavía podemos equivocarnos, pero al menos nuestro error no tiene influencia. Con la libertad de cultos y la separación de lo espiritual y lo temporal, la influencia de las ideas religiosas en la evolución social es puramente negativa, mientras no dependan de la religión las leyes y las instituciones políticas y civiles. El olvido de los deberes religiosos puede favorecer la corrupción general, pero no es la causa eficiente de ella, sino su complemento o su derivado. Sobre todo, en la cuestión de que se trata (y esta observación es decisiva) la causa de desigualdad de condiciones entre los hombres, del pauperismo, del sufrimiento universal, de la confusión de los gobiernos, no puede ser atribuida a la religión; es preciso remontarse más alto e investigar con mayor profundidad.

¿Qué hay, pues, en el hombre más antiguo y más arraigado que el sentimiento religioso? El hombre mismo, es decir, la voluntad y la conciencia, el libre albedrío y la ley, colocados en antagonismo perpetuo. El hombre vive en guerra consigo mismo. ¿Por qué? “El hombre –dicen los teólogos– ha pecado en su origen; su raza es culpable de una antigua prevaricación. Por esa falta, la humanidad ha degenerado; el error y la ignorancia han llegado a ser sus inevitables frutos. Leyendo la historia, encontraréis en todos los tiempos la prueba de esta necesidad del mal en la permanente miseria de las naciones. El hombre sufre y sufrirá siempre; su enfermedad es hereditaria y constitucional. Usad paliativos, emplead emolientes; no hay remedio eficaz.”

Este razonamiento no sólo es propio de los teólogos; se encuentra en términos semejantes en los escritos de los filósofos materialistas, partidarios de una indefinida perfectibilidad. Destutt de Tracy asegura formalmente que el pauperismo, los crímenes, la guerra, son condición inevitable de nuestro estado social, un mal necesario contra el cual sería locura rebelarse. De aquí que *necesidad del mal y perversidad originaria* sean el fondo de una misma filosofía.

“El primer hombre ha pecado.” Si los creyentes interpretasen fielmente la Biblia, dirían: *El hombre en un principio peca*, es decir, se equivoca; porque pecar, engañarse, equivocarse, es una misma cosa. “Las consecuencias del pecado de Adán se transmiten a su descendencia.” En efecto, la ignorancia es original en la especie como en el individuo; pero en muchas cuestiones, aun en el orden moral y político, esta ignorancia de la especie ha desaparecido. ¿Quién puede afirmar que no cesará en todas las demás? El género humano progresa de continuo hacia la verdad, y triunfa incesantemente la luz sobre las tinieblas. Nuestro mal no es, pues, absolutamente incurable, y la explicación de los teólogos se reduce a esta vacuidad: “El hombre se equivoca porque se equivoca”. Es preciso decir, por el contrario: “El hombre se equivoca porque aprende”. Por tanto, si el hombre puede llegar a saber todo lo necesario, hay posibilidad de creer que equivocándose más dejaría de sufrir.

Si preguntamos a los doctores de esa ley que, según se dice, está grabada en el corazón del hombre, pronto veríamos que disputan acerca de ella sin saber cuál es. Sobre los más importantes problemas, hay casi tantas opiniones como autores. No hay dos que estén de acuerdo sobre la mejor forma de gobierno, sobre el principio de autoridad, sobre la naturaleza del derecho; todos navegan al azar en un mar sin fondo ni orillas, abandonados a la inspiración de su sentido particular que modestamente toman por la recta razón; y en vista de este caos de opiniones contradictorias, decimos: el objeto de nuestras investigaciones es la ley, la determinación del principio social; mas los políticos, es decir, los que se ocupan en la ciencia social, no llegan a entenderse; luego es en ellos donde está el error; y como todo error tiene una realidad por objeto, en sus propios libros debe encontrarse la verdad, consignada en sus páginas a pesar suyo.

Pero ¿de qué se ocupan los jurisconsultos y los publicistas? De *justicia*, de *equidad*, de *libertad*, de la *ley natural*, de las *leyes civiles*, etc. ¿Y qué es la justicia? ¿Cuál es su principio, su carácter, su fórmula? A esta pregunta, nuestros doctores no tienen nada que responder, pues si así no fuese, su ciencia, fundada en principio positivo y cierto, saldría de su eterno probabilismo y acabarían todos los debates.

¿Qué es la justicia? Los teólogos contestan: “Toda justicia viene de Dios”. Esto es cierto, pero nada enseña.

Los filósofos deberían estar mejor enterados después de disputar tanto sobre lo justo y lo injusto. Desgraciadamente, la observación prueba que su saber se reduce a la nada; les sucede lo mismo que a los salvajes, que, por toda plegaria, saludan al sol gritando: ¡oh!, ¡oh! Es ésta una exclamación de admiración, de amor, de entusiasmo; pero quien pretenda saber qué es el sol, obtendrá poca luz de la interjección “¡oh!”. La justicia, dicen los filósofos, es *hija del cielo, luz que ilumina a todo hombre al venir al mundo, la más hermosa prerrogativa de nuestra naturaleza, lo que nos distingue de las bestias y nos hace semejantes a Dios*, y otras mil cosas parecidas. ¿Y a qué se reduce, pregunto, esta piadosa letanía? A la plegaria de los salvajes: “¡oh!”.

Lo más razonable de lo que la sabiduría humana ha dicho respecto de la justicia, se contiene en este famoso principio: *Haz a los demás lo que desees para ti; no hagas a los demás lo que para ti no quieras*. Pero esta regla de moral práctica nada vale para la ciencia; ¿cuál es mi derecho a los actos u omisiones ajenos? Decir que mi deber es igual a mi derecho, no es decir nada; hay que explicar al propio tiempo cuál es este derecho.

Intentemos averiguar algo más preciso y positivo. La justicia es el fundamento de las sociedades, el eje a cuyo alrededor gira el mundo político, el principio y la regla de todas las transacciones. Nada se realiza entre los hombres sino en virtud del *derecho*, sin la invocación de la justicia. La justicia no es obra de la ley; por el contrario, la ley no es más que una declaración y una aplicación de lo *justo* en todas las circunstancias en que los hombres pueden hallarse con relación a sus intereses. Por tanto, si la idea que concebimos de lo justo y del derecho está mal determinada, es evidente que todas nuestras aplicaciones legislativas serán desastrosas, nuestras instituciones viciosas, nuestra política equivocada, y por tanto, que habrá por esa causa desorden y malestar social.

Esta hipótesis de la perversión de la idea de justicia en nuestro entendimiento y por consecuencia necesaria en nuestros actos, será un hecho evidente si las opiniones de los hombres, relativamente al concepto de justicia y a sus aplicaciones, no han sido constantes, si en diversas épocas han sufrido modifi-

caciones: en una palabra, si ha habido progresos en las ideas. Y a este propósito, he aquí lo que la historia enseña con irrecusables testimonios.

Hace dieciocho siglos, el mundo, bajo el imperio de los Césares, se consumía en la esclavitud, en la superstición y en la voluptuosidad. El pueblo, embriagado por continuas bacanales, había perdido hasta la noción del derecho y del deber; la guerra y la orgía lo diezmaban sin interrupción; la usura y el trabajo de las máquinas, es decir, de los esclavos, arrebatándole los medios de subsistencia, le impedían reproducirse.

La barbarie renacía de esta inmensa corrupción, extendiéndose como lepra devoradora por las provincias despobladas. Los sabios predecían el fin del imperio, pero ignoraban los medios de evitarlo. ¿Qué podían pensar para esto? En aquella sociedad envejecida era necesario suprimir lo que era objeto de la estimación y de la veneración públicas, abolir los derechos consagrados por una justicia diez veces secular. Se decía: “Roma ha vencido por su política y por sus dioses; toda reforma, pues, en el culto y en la opinión pública, sería una locura y un sacrilegio. Roma, clemente para las naciones vencidas, al regalarles las cadenas, les hace gracia de la vida; los esclavos son la fuente más fecunda de sus riquezas; la manumisión de los pueblos sería la negación de sus derechos y la ruina de sus haciendas. Roma, en fin, entregada a los placeres y satisfecha hasta la hartura con los despojos del Universo, usa de la victoria y de la autoridad, su lujo y sus concupiscencias son el precio de sus conquistas: no puede abdicar ni desposeerse de ellas”. Así comprendía Roma en su beneficio el hecho y el derecho. Sus pretensiones estaban justificadas por la costumbre y por el derecho de gentes. La idolatría en la religión, la esclavitud en el Estado, el materialismo en la vida privada, eran el fundamento de sus instituciones. Alterar esas bases equivalía a conmover la sociedad en sus propios cimientos, y según expresión moderna, a abrir el abismo de las revoluciones. Nadie concebía tal idea, y entre tanto la humanidad se consumía en la guerra y en la lujuria.

Entonces apareció un hombre llamándose *Palabra de Dios*. Ignorábase todavía quién era, de dónde venía y quién le había inspirado sus ideas. Predicaba por todas partes que la sociedad estaba expirante; que el mundo iba a transformarse; que los

maestros eran falaces, los jurisconsultos ignorantes, los filósofos hipócritas embusteros; que el señor y el esclavo eran iguales; que la usura y cuanto se le asemejaba era un robo; que los propietarios y concupiscentes serían atormentados algún día con fuego eterno, mientras los pobres de espíritu y los virtuosos habitarían en un lugar de descanso. Afirmaba además otras muchas cosas no menos extraordinarias.

Este hombre, *Palabra de Dios*, fue denunciado y preso como enemigo del orden social por los sacerdotes y los doctores de la ley, quienes tuvieron la habilidad de hacer que el pueblo pidiese su muerte. Pero este asesinato jurídico no acabó con la doctrina que Jesucristo había predicado. A su muerte, sus primeros discípulos se repartieron por todo el mundo, predicando la *buena nueva*, formando a su vez millones de propagandistas, que morían degollados por la espada de la justicia romana, cuando ya estaba cumplida su misión. Esta propaganda obstinada, verdadera lucha entre verdugos y mártires, duró casi trescientos años, al cabo de los cuales se convirtió el mundo. La idolatría fue aniquilada, la esclavitud abolida, la disolución reemplazada por costumbres austeras; el desprecio de la riqueza llegó alguna vez hasta su absoluta renuncia. La sociedad se salvó por la negación de sus principios, por el cambio de la religión y la violación de los derechos más sagrados. La idea de lo justo adquirió en esta revolución una extensión hasta entonces no sospechada siquiera, que después ha sido olvidada. La justicia sólo había existido para los señores;² desde entonces comenzó a existir para los siervos.

Pero la nueva religión no dio todos sus frutos. Hubo alguna mejora en las costumbres públicas, alguna templanza en la tiranía; pero en lo demás, la semilla del *Hijo del hombre* cayó en corazones idólatras, y sólo produjo una mitología semipoética e innumerables discordias. En vez de atenerse a las consecuencias prácticas de los principios de moral y de autoridad que Jesucristo había proclamado, se distrajo el ánimo en especulaciones sobre su nacimiento, su origen, su persona y sus actos. Se comentaron sus parábolas, y de la oposición de las opiniones más extravagantes sobre cuestiones irresolubles, sobre textos incomprensibles, nació la *Teología*, que se puede definir como *la ciencia de lo infinitamente absurdo*.

La verdad cristiana no traspasa la edad de los apóstoles. El *Evangelio*, comentado y simbolizado por los griegos y latinos, adicionado con fábulas paganas, llegó a ser, tomado a la letra, un conjunto de contradicciones, y hasta la fecha el reino de la *Iglesia infalible* ha sido el de las tinieblas. Dícese que *las puertas del infierno* no prevalecerán; que la *Palabra de Dios* se oirá nuevamente, y que, por fin, los hombres conocerán la verdad y la justicia; pero en el momento en que esto sucediera, acabaría el catolicismo griego y romano, de igual modo que a la luz de la ciencia desaparecen las sombras del error.

Los monstruos que los sucesores de los apóstoles estaban encargados de exterminar, repuestos de su derrota, reaparecieron poco a poco, merced al fanatismo imbécil y a la conveniencia de los clérigos y de los teólogos. La historia de la emancipación de los municipios en Francia presenta constantemente la justicia y la libertad infiltrándose en el pueblo, a pesar de los esfuerzos combinados de los reyes, de la nobleza y del clero. En 1789 después de Jesucristo, la nación francesa, dividida en castas, pobre y oprimida, vivía sujeta por la triple red del absolutismo real, de la tiranía de los señores y de los parlamentos y de la intolerancia sacerdotal. Existían el derecho del rey y el derecho del clérigo, el derecho del noble y el derecho del siervo; había privilegios de sangre, de provincia, de municipios, de corporaciones y de oficios. En el fondo de todo esto imperaban la violencia, la inmoralidad, la miseria. Ya hacía algún tiempo que se hablaba de reforma; los que la deseaban sólo en apariencia, no la invocaban sino en provecho personal, y el pueblo, que debía ganarlo todo, desconfiaba de tales proyectos y callaba. Por largo tiempo, el pobre pueblo, ya por recelo, ya por incredulidad, ya por desesperación, dudó de sus derechos. El hábito de servidumbre parecía haber acabado con el valor de las antiguas municipalidades, tan soberbias en la Edad Media.

Un libro apareció al fin, cuya síntesis se contiene en estas dos proposiciones: *¿qué es el tercer estado? Nada. ¿Qué debe ser? Todo.* Alguien añadió por vía de comentario: *¿qué es el rey? Es el mandatario del pueblo.*

Esto fue como una revelación súbita; rasgóse un tupido velo, y la venda cayó de todos los ojos. El pueblo se puso a razonar: “Si el rey es nuestro mandatario, debe rendir cuentas. Si debe

rendir cuentas, está sujeto a intervención. Si puede ser intervenido, es responsable. Si es responsable, es justificable. Si es justificable, lo es según sus actos. Si debe ser castigado según sus actos, puede ser condenado a muerte”.

Cinco años después de la publicación del folleto de Sieyès, el tercer estado lo era todo; el rey, la nobleza, el clero, no eran nada. En 1793, el pueblo, sin detenerse ante la ficción constitucional de la inviolabilidad del monarca, llevó al cadalso a Luis XVI, y en 1830 acompañó a Cherburgo a Carlos X. En uno y otro caso pudo equivocarse en la apreciación del delito, lo cual constituiría un error de hecho; pero en derecho, la lógica que lo impulsó fue irreprochable. Es ésta una aplicación del derecho común, una determinación solemne de la justicia penal.³

El espíritu que animó el movimiento de 1789 fue un espíritu de contradicción. Esto basta para demostrar que el orden de cosas que sustituyó al antiguo no respondió a método alguno ni estuvo meditado. Nacido de la cólera y del odio, no podía ser efecto de una ciencia fundada en la observación y en el estudio, y las nuevas bases no fueron deducidas de un profundo conocimiento de las leyes de la Naturaleza y de la sociedad. Obsérvase también, en las llamadas instituciones nuevas, que la república conservó los mismos principios que había combatido y la influencia de todos los prejuicios que había intentado proscribir. Y aún se habla, con inconsciente entusiasmo, de la gloriosa Revolución Francesa, de la regeneración de 1789, de las grandes reformas que se acometieron, de las instituciones... ¡Mentira! ¡Mentira!

Cuando, acerca de cualquier hecho físico, intelectual o social, nuestras ideas cambian radicalmente a consecuencia de observaciones propias, llamo a este movimiento del espíritu, *revolución*; si solamente ha habido extensión o modificación de nuestras ideas, *progreso*. Así, el sistema de Ptolomeo fue un progreso en astronomía, el de Copérnico una revolución. De igual modo en 1789 hubo lucha y progreso; pero no ha habido revolución. El examen de las reformas que se ensayaron lo demuestra.

El pueblo, víctima por tanto tiempo del egoísmo monárquico, creyó librarse de él para siempre declarándose a sí mismo soberano. Pero ¿qué era la monarquía? La soberanía de un hom-

bre. Y ¿qué es la democracia? La soberanía del pueblo, o mejor dicho, de la mayoría nacional. Siempre la soberanía del hombre en lugar de la soberanía de la ley, la soberanía de la voluntad en vez de la soberanía de la razón; en una palabra, las pasiones en sustitución del derecho. Cuando un pueblo pasa de la monarquía a la democracia es indudable que hay progreso, porque al multiplicarse el soberano, existen más probabilidades de que la razón prevalezca sobre la voluntad: pero el caso es que no se realiza revolución en el gobierno y que subsiste el mismo principio. Ahora bien, nosotros tenemos la prueba hoy de que con la democracia más perfecta se puede no ser libre.⁴

Y no es esto todo: el pueblo rey no puede ejercer la soberanía por sí mismo: está obligado a delegarla en los encargados del poder. Esto es lo que le repiten asiduamente aquellos que buscan su beneplácito. Que estos funcionarios sean cinco, diez, ciento, mil, ¿qué importa el número ni el nombre? Siempre será el gobierno del hombre, el imperio de la voluntad y del favor.

Se sabe, además, cómo fue ejercida esta soberanía, primero por la Convención, después por el Directorio, más tarde por el Cónsul. El Emperador, el grande hombre tan querido y llorado por el pueblo, no quiso arrebatársela jamás; pero como si hubiera querido burlarse de tal soberanía, se atrevió a pedirle su sufragio, es decir, su abdicación, la abdicación de esa soberanía inalienable, y lo consiguió.

Pero ¿qué es la soberanía? Dícese que es el *poder de hacer las leyes*.⁵ Otro absurdo, renovado por el despotismo. El pueblo, que había visto a los reyes fundar sus disposiciones en la fórmula *porque tal es mi voluntad*, quiso a su vez conocer el placer de hacer las leyes. En los cincuenta años que median desde la Revolución a la fecha ha promulgado millones de ellas, y siempre, no hay que olvidarlo, por obra de sus representantes. Y el juego no está aún cerca de su término.

Por lo demás, la definición de la soberanía se deducía de la definición de la ley. La ley, se decía, es la *expresión de la voluntad del soberano*; luego, en una monarquía, la ley es la expresión de la voluntad del rey; en una república, la ley es la expresión de la voluntad del pueblo. Aparte la diferencia del número de voluntades, los dos sistemas son perfectamente idénticos; en uno y otro el error es el mismo: afirmar que la ley es expresión

de una voluntad, debiendo ser la expresión de un hecho. Sin embargo, al frente de la opinión iban guías expertos: se habían tomado al ciudadano de Ginebra, Rousseau, por profeta y el *Contrato social* por Corán.

La preocupación y el prejuicio se descubren a cada paso en la retórica de los nuevos legisladores. El pueblo había sido víctima de una multitud de exclusiones y de privilegios; sus representantes hicieron en su obsequio la declaración siguiente: *Todos los hombres son iguales por la Naturaleza y ante la ley*; declaración ambigua y redundante. *Los hombres son iguales por la Naturaleza*: ¿quiere significarse que tienen todos una misma estatura, iguales facciones, idéntico genio y análogas virtudes? No; solamente se ha pretendido designar la igualdad política y civil. Pues en ese caso bastaba haber dicho: *todos los hombres son iguales ante la ley*.

Pero ¿qué es la igualdad ante la ley? Ni la Constitución de 1790, ni la del 93, ni las posteriores, han sabido definirla. Todas suponen una desigualdad de fortunas y de posición, a cuyo lado no puede haber posibilidad de una igualdad de derechos. En cuanto a este punto, puede afirmarse que todas nuestras constituciones han sido la expresión fiel de la voluntad popular; y voy a probarlo.

En otro tiempo el pueblo estaba excluido de los empleos civiles y militares. Se creyó hacer una gran cosa insertando en la *Declaración de los derechos del hombre* este artículo altisonante: “*Todos los ciudadanos son igualmente admisibles a los cargos públicos: los pueblos libres no reconocen más motivos de preferencia en sus individuos que la virtud y el talento*”.

Mucho se ha celebrado una frase tan hermosa, pero afirmo que no lo merece. Porque, o yo no la entiendo, o quiere decir que el pueblo soberano, legislador y reformista, sólo ve en los empleos públicos la remuneración consiguiente y las ventajas personales, y que sólo estimándolos como fuentes de ingresos, establece la libre admisión de los ciudadanos. Si así no fuese, si éstos nada fueran ganando, ¿a qué esa sabia precaución? En cambio, nadie se acuerda de establecer que para ser piloto sea preciso saber astronomía y geografía, ni de prohibir a los tartamudos que representen óperas. El pueblo siguió imitando en esto a los reyes. Como ellos, quiso distribuir empleos lucrativos

entre sus amigos y aduladores. Desgraciadamente, y este último rasgo completa el parecido, el pueblo no disfruta tales beneficios; son éstos para sus mandatarios y representantes, los cuales, además, no temen contrariar la voluntad de su inocente soberano.

Este edificante artículo de la *Declaración de derechos del hombre*, conservado en las *Cartas* de 1814 y de 1830, supone variedad de desigualdades civiles, o lo que es lo mismo, de desigualdades ante la ley. Supone también desigualdad de jerarquías, puesto que las funciones públicas no son solicitadas sino por la consideración y los emolumentos que confieren; desigualdad de fortunas, puesto que si se hubiera querido nivelarlas, los empleos públicos habrían sido deberes y no derechos; desigualdad en el favor, porque la ley no determina qué se entiende por *talentos y virtudes*. En tiempos del Imperio, la virtud y el talento consistían únicamente en el valor militar y en la adhesión al Emperador; cuando Napoleón creó su nobleza parecía que intentaba imitar a la antigua. Hoy día el hombre que satisface 200 francos de impuestos es virtuoso; el hombre hábil es un honrado acaparador de bolsillos ajenos; de hoy en adelante, estas afirmaciones serán verdades sin importancia alguna.

El pueblo, finalmente, consagró la propiedad... ¡Dios lo perdone, porque no supo lo que hacía! Hace cincuenta años que expía ese desdichado error. Pero ¿cómo ha podido engañarse el pueblo, cuya voz, según se dice, es la de Dios y cuya conciencia no yerra? ¿Cómo, buscando la libertad y la igualdad, ha caído de nuevo en el privilegio y en la servidumbre? Por su constante afán de imitar al antiguo régimen.

Antiguamente la nobleza y el clero sólo contribuían a las cargas del Estado a título de socorros voluntarios y de donaciones espontáneas. Sus bienes eran inalienables aun por deudas. Entretanto, el plebeyo, recargado de tributos y de trabajo, era maltratado de continuo, tanto por los recaudadores del rey como por los de la nobleza y el clero. El siervo, colocado al nivel de las cosas, no podía testar ni ser heredero. Considerado como los animales, sus servicios y su descendencia pertenecían al dueño por derecho de acción. El pueblo quiso que la condición de *propietario* fuese igual para todos; que cada uno pudiera *gozar y disponer libremente de sus bienes, de sus ren-*

tas, del producto de su trabajo y de su industria. El pueblo no inventó la propiedad; pero como no existía para él del mismo modo que para los nobles y los clérigos, decretó la uniformidad de este derecho. Las odiosas formas de la propiedad, la servidumbre personal, la mano muerta, los vínculos, la exclusión de los empleos, han desaparecido; el modo de disfrutarla ha sido modificado, pero la esencia de la institución subsiste. Hubo progresos en la atribución, en el reconocimiento del derecho, pero no hubo revolución en el derecho mismo.

Los tres principios fundamentales de la sociedad moderna, que el movimiento de 1789 y el de 1830 han consagrado reiteradamente, son éstos: 1º) *Soberanía de la voluntad del hombre*, o sea, concretando la expresión, *despotismo*. 2º) *Desigualdad de fortunas y de posición social*. 3º) *Propiedad*. Y sobre todos estos principios el de JUSTICIA, en todo y por todos invocada como el genio tutelar de los soberanos, de los nobles y de los propietarios; la JUSTICIA, la ley general, primitiva, categórica, de toda sociedad.

¿Es justa la autoridad del hombre sobre el hombre?

Todo el mundo contesta: no; la autoridad del hombre no es más que la autoridad de la ley, la cual debe ser expresión de justicia y de verdad. La voluntad privada no influye para nada en la autoridad, debiendo limitarse aquélla, de una parte, a descubrir lo verdadero y lo justo, para acomodar la ley a estos principios, y de otra, a procurar el cumplimiento de esta ley.

No estudio en este momento si nuestra forma de gobierno constitucional reúne esas condiciones: si la voluntad de los ministros interviene o no en la declaración y en la interpretación de la ley; si nuestros diputados, en sus debates, se preocupan más de convencer por la razón que de vencer por el número. Me basta que el expresado concepto de un buen gobierno sea como lo he definido. Sin embargo, de ser exacta esa idea, vemos que los pueblos orientales estiman justo, por excelencia, el despotismo de sus soberanos; que entre los antiguos, y según la opinión de sus mismos filósofos, la esclavitud era justa; que en la Edad Media los nobles, los curas y los obispos consideraban justo tener siervos; que Luis XIV creía estar en lo cierto cuando afirmaba *El Estado soy yo*; que Napoleón reputaba como crimen de Estado la desobediencia a su voluntad. La idea de lo

justo, aplicada al soberano y a su autoridad, no ha sido, pues, siempre la misma que hoy tenemos; incesantemente ha ido desenvolviéndose y determinándose más y más hasta llegar al estado en que hoy la concebimos. ¿Pero puede decirse que ha llegado a su última fase? No lo creo; y como el obstáculo final que se opone a su desarrollo procede únicamente de la institución de la propiedad que hemos conservado, es evidente que para realizar la forma del Poder público y consumir la revolución debemos atacar esa misma institución.

¿Es justa la desigualdad política y civil? Unos responden, sí; otros, no. A los primeros contestaría que, cuando el pueblo abolió todos los privilegios de nacimiento y de casta, les pareció bien la reforma, probablemente porque los beneficiaba. ¿Por qué razón, pues, no quieren hoy que los privilegios de la fortuna desaparezcan como los privilegios de la jerarquía y de la sangre? A esto replican que la desigualdad política es inherente a la propiedad, y que sin la propiedad no hay sociedad posible. Por ello la cuestión planteada se resuelve en la de la propiedad. A los segundos me limito a hacer esta observación: Si queréis implantar la igualdad política, abolid la propiedad; si no lo hacéis, ¿por qué os quejáis?

¿Es justa la propiedad? Todo el mundo responde sin vacilación: “Sí, la propiedad es justa”. Digo todo el mundo, porque hasta el presente creo que nadie ha respondido con pleno convencimiento: “No”. También es verdad que dar una respuesta bien fundada no era antes cosa fácil; sólo el tiempo y la experiencia podían traer una solución exacta. En la actualidad esta solución existe: falta que nosotros la comprendamos. Yo voy a intentar demostrarla.

He aquí cómo he de proceder a esta demostración:

I. – No disputo, no refuto a nadie, no replico nada; acepto como buenas todas las razones alegadas en favor de la propiedad, y me limito a investigar el principio, a fin de comprobar seguidamente si ese principio está fielmente expresado por la propiedad. Defendiéndose como justa la propiedad, la idea, o por lo menos el propósito de justicia, debe hallarse en el fondo de todos los argumentos alegados en su favor; y como, por otra parte, la propiedad sólo se ejercita sobre cosas materialmente apreciables, la justicia debe aparecer bajo una fórmula

algebraica. Por este método de examen llegaremos bien pronto a reconocer que todos los razonamientos imaginados para defender la propiedad, *cualesquiera que sean*, concluyen siempre necesariamente en la igualdad, o lo que es lo mismo, en la negación de la propiedad. Esta primera parte comprende dos capítulos: el primero referente a la ocupación, fundamento de nuestro derecho; el otro relativo al trabajo y a la capacidad como causas de propiedad y de desigualdad social. La conclusión de los dos capítulos será, de un lado, que el derecho de ocupación *impide* la propiedad, y de otro, que el derecho del trabajo la *destruye*.

II. – Concebida, pues, la propiedad necesariamente bajo la razón categórica de igualdad, he de investigar por qué, a pesar de la lógica, la igualdad no existe. Esta nueva labor comprende también dos capítulos: en el primero, considerando el hecho de la propiedad en sí mismo, investigaré si ese hecho es real, si existe, si es posible; porque implicaría contradicción que dos formas sociales contrarias, la igualdad y la desigualdad, fuesen posibles una y otra conjuntamente. Entonces comprobaré el fenómeno singular de que la propiedad puede manifestarse como accidente, mientras como institución y principio es imposible matemáticamente. De suerte que el axioma *ab actu ad posse valet consecutio*, del hecho a la posibilidad la consecuencia es buena, se encuentra desmentido en lo que a la propiedad se refiere.

Finalmente, en el último capítulo, llamando en nuestra ayuda a la psicología y penetrando a fondo en la naturaleza del hombre, expondré el principio de lo *justo*, su fórmula, su carácter: determinaré la ley orgánica de la sociedad; explicaré el origen de la propiedad, las causas de su establecimiento, de su larga duración y de su próxima desaparición; estableceré definitivamente su identidad con el robo; y después de haber demostrado que estos tres prejuicios, *soberanía del hombre, desigualdad de condiciones, propiedad*, no son más que uno solo, que se pueden tomar uno por otro y son recíprocamente convertibles, no habrá necesidad de esfuerzo alguno para deducir, por el principio de contradicción, la base de la autoridad y del derecho. Terminará ahí mi trabajo, que proseguiré en sucesivas publicaciones.

La importancia del objeto que nos ocupa embarga todos los ánimos.

“La propiedad –dice Ennequín– es el principio creador y conservador de la sociedad civil... La propiedad es una de esas tesis fundamentales a las que no conviene aplicar sin maduro examen las nuevas tendencias. Porque no conviene olvidar nunca, e importa mucho que el publicista y el hombre de Estado estén de ello bien convencidos, que de la solución del problema sobre si la propiedad es el principio o el resultado del orden social, si debe ser considerada como causa o como efecto, depende toda la moralidad, y por esa misma razón, toda la autoridad de las instituciones humanas.”

Estas palabras son una provocación a todos los hombres que tengan esperanza y fe en el progreso de la humanidad. Pero aunque la causa de la igualdad es hermosa, nadie ha recogido todavía el guante lanzado por los abogados de la propiedad, nadie se ha sentido con valor bastante para aceptar el combate. La falsa sabiduría de una jurisprudencia hipócrita y los aforismos absurdos de la economía política, tal como la propiedad la ha formulado, han obscurecido las inteligencias más potentes. Es ya una frase convenida entre los titulados amigos de la libertad y de los intereses del pueblo que *¡la igualdad es una quimera!* ¡A tanto llega el poder que las más falsas teorías y las más mentidas analogías ejercen sobre ciertos espíritus, excelentes bajo otros conceptos, pero subyugados involuntariamente por el prejuicio general! La igualdad nace todos los días, *fit oequalitas*. Soldados de la libertad, ¿desertaremos de nuestra bandera en la víspera del triunfo?

Defensor de la igualdad, hablaré sin odio y sin ira, con la independencia del filósofo, con la calma y la convicción del hombre libre. ¿Podré, en esta lucha solemne, llevar a todos los corazones la luz de que está penetrado el mío, y demostrar, por la virtud de mis argumentos, que si la igualdad no ha podido vencer con el concurso de la espada es porque debía triunfar con el de la razón?

- ¹ En griego *skepticoos*, examinador, filósofo que hace profesión de buscar la verdad.
- ² La religión, las leyes y el matrimonio eran privilegio de los hombres libres, y, en un principio, solamente de los nobles, *Dei majorum gentium*, dioses de las familias patricias: *jus gentium*, derecho de gentes, es decir, de las familias o de los nobles. El esclavo y el plebeyo no constituían familia. Sus hijos eran considerados como cría de los animales. *Bestias* nacían y como *bestias* habrían de vivir.
- ³ Si el jefe del Poder Ejecutivo es responsable, los diputados deben serlo también. Es asombroso que esta idea no se le ocurriese jamás a nadie; sería tema para una tesis interesante. Pero declaro que, por nada del mundo, yo quisiera sostenerla: el pueblo es todavía demasiado gran típico para que yo le dé materia para extraer algunas consecuencias.
- ⁴ Véase Tocqueville, *De la Démocratie aux Etats-Unis*, y Michel Chevallier, *Lettres sur l'Amérique du Nord*. Se ve en Plutarco, *Vida de Pericles*, que en Atenas las gentes honradas estaban obligadas a ocultarse para instruirse, por miedo a aparecer como aspirantes a la tiranía.
- ⁵ “La soberanía, según Toullier, es la omnipotencia humana”. Definición materialista: si la soberanía es algo, es un *derecho*, no una *fuerza o facultad*. ¿Y qué es la omnipotencia humana?

DE LA PROPIEDAD CONSIDERADA COMO DERECHO NATURAL. – DE LA OCUPACIÓN Y DE LA LEY CIVIL COMO CAUSAS EFICIENTES DEL DERECHO DE PROPIEDAD

DEFINICIONES

El derecho romano definía la propiedad como el derecho de usar y de abusar de las cosas en cuanto lo autorice la razón del derecho. Se ha pretendido justificar la palabra *abusar* diciendo que significa, no el abuso insensato e inmoral, sino solamente el dominio absoluto. Distinción vana, imaginada para la santificación de la propiedad, sin eficacia contra los excesos de su disfrute, los cuales no previene ni reprime. El propietario es dueño de dejar pudrir los frutos en su árbol, de sembrar sal en su campo, de ordeñar sus vacas en la arena, de convertir una viña en erial, de transformar una huerta en monte. ¿Todo esto es abuso, sí o no? En materia de propiedad el uso y el abuso se confunden necesariamente.

Según la *Declaración de los derechos del hombre*, publicada al frente de la Constitución de 1793, la propiedad es “el derecho que tiene todo hombre de disfrutar y disponer a su voluntad de sus bienes, de sus rentas, del fruto de su trabajo y de su industria”.

El Código de Napoleón, en su art. 544, consigna que “la propiedad es el derecho de disfrutar y disponer de las cosas de la manera más absoluta, en tanto no se haga de ellos un uso prohibido por las leyes y reglamentos”.

Ambas definiciones reproducen la del derecho romano: todas reconocen al propietario un derecho absoluto sobre las cosas. Y en cuanto a la restricción determinada por el Código, al decir *en tanto que no se haga de ellas un uso prohibido por las leyes y los reglamentos*, dicha restricción tiene por objeto, no limitar la propiedad, sino impedir que el dominio de un propietario sea obstáculo al dominio de los demás. Es una confirmación del principio, no una limitación.

En la propiedad se distingue: 1º, la propiedad pura y simple, el derecho señorial sobre la cosa, y 2º, la *posesión*. “La posesión –dice Duranton– es una cuestión de hecho, no de derecho.” Y Toullier: “La propiedad es un derecho, una facultad legal; la posesión es un hecho”. El arrendatario, el colono, el mandatario, el usufructuario, son poseedores; el señor que arrienda, que cede el uso, el heredero que sólo espera gozar la cosa al fallecimiento de un usufructuario, son propietarios. Si me fuera permitida una comparación, diría que el amante es poseedor, el marido es propietario.

Esta doble definición de la propiedad como dominio y como posesión es de la mayor importancia, y es necesario no olvidar-la si se quiere entender cuanto voy a decir.

De la distinción de la posesión y de la propiedad nacen dos especies de derechos: el derecho en la cosa, por el cual puedo reclamar la propiedad que me pertenece de cualquiera en cuyo poder la encuentre; y el derecho a la cosa, por el cual solicito que se me declare propietario. En el primer caso, la posesión y la propiedad están reunidas; en el segundo, sólo existe la nuda propiedad.

Esta distinción es el fundamento de la conocida división del juicio en posesorio y petitorio, verdaderas categorías de la jurisprudencia, pues la comprenden totalmente en su inmensa jurisdicción. *Petitorio* se denomina el juicio que hace relación a su propiedad; *posesorio* el relativo a la posesión. Al escribir estas páginas contra la propiedad, insto en favor de toda la sociedad una acción petitoria y pruebo que los que hoy nada poseen son propietarios por el mismo título que los que todo lo poseen, pero en vez de pedir que la propiedad sea repartida entre todos, solicito que, coma medida de orden público, sea abolida para todos. Si pierdo el pleito, sólo nos queda a los propietarios y a mí el recurso de quitarnos de en medio, puesto que ya nada podemos reclamar de la justicia de las naciones; porque, según enseña en su conciso estilo el Código de procedimientos, art. 26, *el demandante cuyas pretensiones hayan sido desestimadas en el juicio petitorio no podrá entablar el posesorio*. Si por el contrario, gano el pleito, ejercitaremos entonces una acción posesoria, a fin de obtener nuestra reintegración en el disfrute de los bienes que el actual derecho de propiedad nos

arrebatada. Espero que no tendremos necesidad de llegar a este extremo; pero estas dos acciones no pueden ejercitarse a un tiempo, porque, según el mismo Código de procedimientos, *la acción posesoria y la petitoria nunca podrán acumularse*.

Antes de entrar en el fondo del asunto, no será inútil presentar aquí algunas cuestiones prejudiciales.

I. - DE LA PROPIEDAD COMO DERECHO NATURAL

La *Declaración de los derechos del hombre* ha colocado al de propiedad entre los llamados naturales e imprescriptibles, que son, por este orden, los cuatro siguientes: *libertad, igualdad, propiedad y seguridad individual*. ¿Qué método han seguido los legisladores del 93 para hacer esta enumeración? Ninguno; fijaron esos principios y disertaron sobre la soberanía y las leyes de un modo general y según su particular opinión. Todo lo hicieron a tientas, ligeramente.

A creer a Toullier, “los derechos absolutos pueden reducirse a tres: *seguridad, libertad, propiedad*”. ¿Por qué ha eliminado la igualdad? ¿Será porque la *libertad* la supone, o porque la *propiedad* la rechaza? El autor del *Derecho civil comentado* nada dice sobre ello; no ha sospechado siquiera que ahí está el punto de discusión.

Pero si se comparan entre sí estos tres o cuatro derechos, se observa que el de propiedad en nada se parece a los otros; que para la mayor parte de los ciudadanos sólo existe en potencia como facultad dormida y sin ejercicio; que para los que la disfrutan es susceptible de determinadas transacciones y modificaciones que repugnan a la cualidad de derecho natural que a la propiedad se atribuye; que en la práctica los gobiernos, los tribunales y las leyes no la respetan; y en fin, que todo el mundo, espontánea y unánimemente, la juzga quimérica.

La libertad es inviolable. Yo no puedo vender ni enajenar mi libertad. Todo contrato, toda estipulación que tenga por objeto la enajenación o la suspensión de la libertad, es nulo; el esclavo que pisa tierra de libertad es en el mismo instante libre. Cuando la sociedad detiene a un malhechor y le quita su libertad, obra en legítima defensa; quien quebrante el pacto social cometien-

do un crimen, se declara enemigo público, y al atentar a la libertad de los demás, los obliga a que lo priven de la suya. La libertad es la condición primera del estado del hombre; renunciar a la libertad equivaldría a renunciar a la cualidad de hombre. ¿Cómo sin libertad podría el hombre realizar sus actos?

Del mismo modo, la igualdad ante la ley no admite restricción ni excepción. Todos los ciudadanos son igualmente admisibles a los cargos públicos; y he aquí por qué, en razón de esta igualdad, la suerte o la edad deciden, en muchos casos, la preferencia. El ciudadano más humilde puede demandar judicialmente al personaje más elevado y obtener un fallo favorable. Si un millonario construyese un palacio en la viña de un pobre labrador, los tribunales podrían condenar al intruso a la demolición del palacio, aunque le hubiese costado millones, al replanteo de la viña y al pago de daños y perjuicios. La ley quiere que toda propiedad legítimamente adquirida sea respetada sin distinción de valor y sin preferencia de personas.

Cierto es que para el ejercicio de algunos derechos políticos suele exigir la ley determinadas condiciones de fortuna y de capacidad. Pero todos los publicistas saben que la intención del legislador no ha sido establecer un privilegio, sino adoptar garantías. Una vez cumplidas las condiciones exigidas por la ley, todo ciudadano puede ser elector y elegible: el derecho, una vez adquirido, es igual para todos, y la ley no distingue entre las personas y los sufragios. No examino en este momento si este sistema es el mejor; basta a mi propósito que en el espíritu de la Constitución y a los ojos de todo el mundo la igualdad ante la ley sea absoluta y que, como la libertad, no pueda ser materia de transacción alguna.

Lo mismo puede afirmarse respecto al derecho de seguridad personal. La sociedad no ofrece a sus miembros una semiprotección, una defensa incompleta; la presta íntegramente a sus individuos, obligados a su vez con la sociedad. No les dice: “Os garantizaré vuestra vida, si el hacerlo nada me cuesta; os protegeré, si en ello no corro peligro”, sino que les dice: “Os defenderé de todo y contra todos; os salvaré y os vengaré o pereceré con vosotros”. El Estado pone todo su poder al servicio de cada ciudadano. La obligación que recíprocamente los une es absoluta.

¡Cuánta diferencia en la propiedad! Codiciada por todos, no está reconocida por ninguno. Leyes, usos, costumbres, conciencia pública y privada, todo conspira para su muerte y para su ruina. Para subvenir a las necesidades del Gobierno, que tiene ejércitos que mantener, obras que realizar, funcionarios que pagar, son necesarios los impuestos. Nada más razonable que todo el mundo contribuya a estos gastos. Pero ¿por qué el rico ha de pagar más que el pobre? Esto es lo justo, se dice, porque posee más. Confieso que no comprendo esta justicia.

¿Por qué se pagan los impuestos? Para asegurar a cada uno el ejercicio de sus derechos naturales, libertad, igualdad, seguridad, propiedad; para mantener el orden en el Estado; para realizar obras públicas de utilidad y de esparcimiento.

¿Pero es que la vida y la libertad del rico son más costosas de defender que las del pobre? ¿Es que en las invasiones, las hambres y las pestes representa para el Estado mayor número de dificultades el gran propietario que huye del peligro sin acudir a su remedio, que el labriego que continúa en su choza abierta a todos los azotes?

¿Es que el orden está más amenazado para el burgués que para el artesano o el obrero? No, pues al contrario, la policía tiene más trabajo con dos centenares de obreros en huelga que con 200.000 propietarios.

¿Es que el capitalista disfruta de las fiestas nacionales, de la propiedad de las calles, de la contemplación de los monumentos, más que el pobre?... No; el pobre prefiere su campo a todos los esplendores de la ciudad, y cuando quiere distraerse se contenta con subir a las cucañas.

Una de dos: o el impuesto proporcional garantiza y consagra un privilegio en favor de los grandes contribuyentes, o significa en sí mismo una iniquidad. Porque si la propiedad es de derecho natural, como afirma la *Declaración de los derechos del hombre*, todo lo que me pertenece en virtud de ese derecho es tan sagrado como mi propia persona; es mi sangre, es mi vida, soy yo mismo. Quien perturbe mi propiedad atenta a mi vida. Mis 100.000 francos de renta son tan inviolables como el jornal de 75 céntimos de la obrera, y mis confortables salones como su pobre buhardilla. El impuesto no se reparte en razón de la fuerza, de la estatura ni del talento; no puede serlo tampoco

co en razón de la propiedad. Si el Estado me cobra más, debe darme más, o cesar de hablarme de igualdad de derechos; porque en otro caso, la sociedad no está instituida para defender la propiedad, sino para organizar su destrucción. El Estado, por el impuesto proporcional, se erige en jefe de bandidos; él mismo da el ejemplo del pillaje reglamentado; es preciso sentarlo en el banco de los acusados, al lado de esos ladrones, de esa canalla execrada que él hace asesinar por envidias del oficio.

Pero se arguye que precisamente para contener a esa canalla son precisos los tribunales y los soldados. El Gobierno es una sociedad, pero no de seguros, porque nada asegura, sino constituida para la venganza y la represión. La prima que esta sociedad hace pagar, el impuesto, se reparte a prorrata entre las propiedades, es decir, en proporción de las molestias que cada una ocasiona a los vengadores y represores asalariados por el Gobierno.

Nos encontramos en este punto muy lejos del derecho de propiedad absoluto e inalienable. ¡Así están el pobre y el rico en constante situación de desconfianza y de guerra! ¿Y por qué se hacen la guerra? Por la propiedad: ¡de suerte que la propiedad tiene por consecuencia necesaria la guerra a la propiedad!... La libertad y la seguridad del rico no estorban a la libertad y a la seguridad del pobre; lejos de ello, pueden fortalecerse recíprocamente. Pero el derecho de propiedad del primero tiene que estar incesantemente defendido contra el instinto de propiedad del segundo. ¡Qué contradicción!

En Inglaterra existe un impuesto en beneficio de los pobres. Se pretende que yo, como rico, pague este impuesto. Pero ¿qué relación hay entre mi derecho natural e imprescriptible de propiedad y el hambre que atormenta a diez millones de desgraciados? Cuando la religión nos manda ayudar a nuestros hermanos, establece un precepto para la caridad; pero no un principio de legislación. El deber de beneficencia, que me impone la moral cristiana, no puede crear en mi perjuicio un derecho político a favor de nadie, y mucho menos un instituto de mendigos. Practicaré la caridad, si ése es mi gusto, si experimento por el dolor ajeno esa simpatía de que hablan los filósofos y en la que yo no creo: pero no puedo consentir que a ello se me obligue. Nadie está obligado a ser justo más allá de esta máxima:

Gozar de su derecho, mientras no perjudique el de los demás; máxima que es la definición misma de la libertad. Y como mi bien reside en mí y no debo nada a nadie, me opongo a que la tercera de las virtudes teologales esté a la orden del día.

Cuando hay que hacer una conversión de la deuda pública, se exige el sacrificio de todos los acreedores del Estado. Hay derecho a imponerlo si lo exige el bien público; pero ¿en qué consiste la justa y prudente indemnización ofrecida a los teneedores de esa deuda? No sólo no existe tal indemnización, sino que es imposible concederla; porque si es igual a la propiedad sacrificada, la conversión es inútil.

El Estado se encuentra hoy, con relación a sus acreedores, en la misma situación que la villa de Calais, sitiada por Eduardo III, estaba con sus patricios. El ingles vencedor consentía en perdonar a sus habitantes a cambio de que se le entregasen a discreción los más significados de la ciudad. Eustache y algunos otros se sacrificaron; acto heroico, cuyo ejemplo debían proponer los ministros a los rentistas del Estado para que lo imitasen. ¿Pero tenía la villa de Calais derecho a entregarlos? No, indudablemente. El derecho a la seguridad es absoluto; la patria no puede exigir a nadie que se sacrifique. El soldado que está de centinela en la proximidad del enemigo no significa excepción de ese principio; allí donde un ciudadano expone su vida, está la patria con él; hoy le toca a uno, mañana a otro; cuando el peligro y la abnegación son comunes, la fuga es un parricidio. Nadie tiene el derecho de sustraerse al peligro, pero nadie está obligado a servir de cabeza de turco. La máxima de Caifás, *bueno es que un hombre muera por todo el pueblo*, es la del populacho y la de los tiranos, los dos extremos de la degradación social.

Afirmase que toda renta perpetua es esencialmente redimible. Esta máxima de derecho civil aplicada al Estado es buena para los que pretenden llegar a la igualdad natural del trabajo y del capital; pero desde el punto de vista del propietario y según la opinión de los obligados a dar su asentimiento, ese lenguaje es el de los tramposos. El Estado no es solamente un deudor común, sino asegurador y guardián de la propiedad de los ciudadanos, y como ofrece la mayor garantía, hay derecho a esperar de él una renta segura e inviolable. ¿Cómo, pues, podrá obligar

a la conversión a sus acreedores, que le confiaron sus intereses, y hablarles luego de orden público y de garantía de la propiedad? El Estado, en semejante operación, no es un deudor que paga, es una empresa anónima que lleva a sus accionistas a una emboscada y que, violando su formal promesa, los obliga a perder el 20, 30 ó 40 por 100 de los intereses de sus capitales.

Y no es esto todo. El Estado es también la universalidad de los ciudadanos reunidos bajo una ley común para vivir en sociedad. Esta ley garantiza a todos sus respectivas propiedades: al uno su tierra, al otro su viña, a aquél sus frutos, al capitalista, que podría adquirir fincas, pero prefiere aumentar su capital, sus rentas. El Estado no puede exigir, sin una justa indemnización, el sacrificio de un palmo de tierra, de un trozo de viña, y menos aún disminuir el precio de arriendo. ¿Cómo va, pues, a tener el derecho de rebajar el interés del capital? Sería preciso, para que este derecho fuera ejercido sin daño para nadie, que el capitalista pudiera hallar en otra parte una colocación igualmente ventajosa para su dinero; pero no pudiendo romper su relación con el Estado, ¿dónde encontraría esa colocación, si la causa de la conversión, es decir, el derecho de tomar dinero a menor interés reside en el mismo Estado? He aquí por qué un gobierno, fundado en el principio de la propiedad, jamás puede menoscabar las rentas sin la voluntad de sus acreedores. El dinero prestado a la nación es una propiedad a la que no hay derecho a tocar mientras las demás sean respetadas: obligar a hacer la conversión equivale, con relación a los capitalistas, a romper el pacto social, a colocarlos fuera de la ley. Toda la contienda sobre la conversión de las rentas se reduce a esto:

Pregunta. – ¿Es justo reducir a la miseria a 45.000 familias poseedoras de títulos de la deuda pública?

Respuesta. – ¿Es justo que siete u ocho millones de contribuyentes paguen cinco francos de impuesto cuando podrían pagar tres solamente?

Desde luego se observa que la respuesta no se contrae a la cuestión, para resolver la cual hay que exponerla de este modo: ¿es justo exponer la vida de 100.000 hombres cuando se los puede salvar entregando cien cabezas al enemigo? Decide tú, lector.

Concretando: la libertad es un derecho absoluto, porque es

al hombre, como la impenetrabilidad a la materia, una condición *sine qua non* de su existencia. La igualdad es un derecho absoluto, porque sin igualdad no hay sociedad. La seguridad personal es un derecho absoluto, porque a juicio de todo hombre, su libertad y su existencia son tan preciosas como las de cualquiera otro. Estos tres derechos son absolutos, es decir, no susceptibles de aumento ni disminución, porque en la sociedad cada asociado recibe tanto como da, libertad por libertad, igualdad por igualdad, seguridad por seguridad, cuerpo por cuerpo, alma por alma, a vida y a muerte.

Pero la propiedad, según su razón etimológica y la doctrina de la jurisprudencia, es un derecho que vive fuera de la sociedad, pues es evidente que si los bienes de propiedad particular fuesen bienes sociales, las condiciones serían iguales para todos, y supondría una contradicción decir: *La propiedad es el derecho que tiene el hombre de disponer de la manera más absoluta de unos bienes que son sociales.*

Por consiguiente, si estamos asociados para la libertad, la igualdad y la seguridad, no lo estamos para la propiedad. Luego, si la propiedad es un derecho *natural*, este derecho natural no es *social*, sino *antisocial*. Propiedad y sociedad son conceptos que se rechazan recíprocamente; es tan difícil asociarlos como unir dos imanes por sus polos semejantes.

Por eso, o la sociedad mata a la propiedad o ésta a aquélla.

Si la propiedad es un derecho natural, absoluto, imprescriptible e inalienable; ¿por qué en todos los tiempos ha preocupado tanto su origen? Éste es todavía uno de los caracteres que la distinguen. ¡El origen de un derecho natural! ¿Y quién ha investigado jamás el origen de los derechos de libertad, de seguridad y de igualdad? Existen por la misma razón que nosotros mismos, nacen, viven y mueren con nosotros. Otra cosa sucede, ciertamente, con la propiedad. Por imperio de la ley, la propiedad existe aun sin propietario, como facultad sin sujeto; lo mismo existe para el que aún no ha nacido que para el octogenario. Y entretanto, a pesar de estas maravillosas prerrogativas que parecen derivar de lo eterno, no ha podido esclarecerse jamás de dónde procede la propiedad. Los doctores están contradiciéndose todavía. Sólo acerca de un punto están de acuerdo: en que la justificación del derecho de propiedad depende de la

autenticidad de su origen. Pero esta mutua conformidad a todos perjudica, porque ¿cómo han acogido tal derecho sin haber dilucidado antes la cuestión de su origen?

Aún hay quienes se oponen a que se esclarezca lo que haya de cierto en los pretendidos títulos del derecho de propiedad y a que se investigue su fantástica y quizás escandalosa historia: quieren que se atenga uno a la afirmación de que la propiedad es un hecho, y como tal ha existido y existirá siempre. Es por ese derecho por el que comienza el sabio Proudhon con su *Traité des droits d'usufruit*, poniendo la cuestión de la propiedad en el rango de las inutilidades escolásticas. Quizá suscribiría yo este deseo, que quiero creer inspirado en un loable amor a la paz, si viese a todos mis semejantes gozar de una propiedad suficiente, pero... no..., no lo suscribiré.

Los títulos en que se pretende fundar el derecho de propiedad se reducen a dos: la *ocupación* y el *trabajo*. Los examinaré sucesivamente bajo todos sus aspectos y en todos sus detalles, y prometo al lector que, cualquiera que sea el título invocado, haré surgir la prueba irrefragable de que la propiedad, para ser justa y posible, debe tener por condición necesaria la igualdad.

II. DE LA OCUPACIÓN COMO FUNDAMENTO DE LA PROPIEDAD

Bonaparte, que tanto dio que hacer a sus legistas en otras cuestiones, no objetó nada sobre la propiedad. No es de extrañar su silencio: a los ojos de ese hombre, personal y autoritario como ningún otro, la propiedad debía ser el primero de los derechos, de igual modo que la sumisión a su voluntad era el más santo de los deberes.

El derecho de *ocupación* o del primer *ocupante* es el que nace de la posesión actual, física, efectiva de la cosa. Si yo ocupo un terreno, se presume que soy un dueño en tanto que no se demuestre lo contrario. Obsérvese que originariamente tal derecho no puede ser legítimo sino en cuanto es recíproco. En esto están conformes los jurisconsultos.

Cicerón compara la tierra con un amplio teatro: *Quemadmodum theatrum cum commune sit, recte tamen dici potest ejus esse eum locum quem quisque accupavit*. En este pasaje se

encierra toda la filosofía que la antigüedad nos ha dejado acerca del origen de la propiedad. El teatro –dice Cicerón– es común a todos; y sin embargo, cada uno llama *suyo* al lugar que ocupa; lo que equivale a decir que cada sitio se tiene en *posesión*, no en *propiedad*. Esta comparación destruye la propiedad y supone por otra parte la igualdad. ¿Puede ocupar simultáneamente en un teatro un lugar en la sala, otro en los palcos y otro en el paraíso? En modo alguno, a no tener tres cuerpos como Géryon, o existir al mismo tiempo en tres distintos lugares como se cuenta del mago Apolonio.

Nadie tiene derecho más que a lo necesario, según Cicerón: tal es la interpretación exacta de su famoso axioma “a cada uno lo que le corresponde”, axioma que se ha aplicado con indebida amplitud. Lo que a cada uno corresponde no es lo que cada uno *puede* poseer, sino lo que *tiene derecho* a poseer. ¿Pero qué es lo que tenemos derecho a poseer? Lo que baste a nuestro trabajo y a nuestro consumo. Lo demuestra la comparación que Cicerón hacía entre la tierra y un teatro. Bien está que cada uno se coloque en su sitio como quiera, que lo embellezca y mejore, si puede; pero su actividad no debe traspasar nunca el límite que lo separa del vecino. La doctrina de Cicerón va derecha a la igualdad; porque siendo la ocupación una mera tolerancia, si la tolerancia es mutua (y no puede menos de serlo), las posesiones han de ser iguales.

Grotius acude a la historia; pero desde luego es extraño su modo de razonar, porque ¿a qué buscar el origen de un derecho que se llama natural fuera de la Naturaleza? Ése es el método de los antiguos. El hecho existe, luego es necesario; siendo necesario, es justo, y por tanto, sus antecedentes son justos también. Examinemos, sin embargo, la cuestión según la plantea Grotius:

“Primitivamente, todas las cosas eran comunes e indivisas: constituían el patrimonio de todos...”. No leamos más: Grotius refiere cómo esta comunidad primitiva acabó por la ambición y la concupiscencia, cómo a la edad de oro sucedió la de hierro, etcétera. De modo que la propiedad tendría su origen primero en la guerra y la conquista, después en los tratados y en los contratos. Pero o estos pactos distribuyeron los bienes por partes iguales, conforme a la comunidad primitiva, única regla de

distribución que los primeros hombres podían conocer, y entonces la cuestión del origen de la propiedad se presenta en estos términos: ¿cómo ha desaparecido la igualdad algún tiempo después?, o esos tratados y contratos fueron impuestos por violencia y aceptados por debilidad, y en este caso son nulos, no habiéndolos podido convalidar el consentimiento tácito de la posteridad y entonces vivimos, por consiguiente, en un estado permanente de iniquidad y de fraude.

No puede comprenderse cómo habiendo existido en un principio la igualdad de condiciones, ha llegado a ser con el tiempo esta igualdad un estado extranatural. ¿Cómo ha podido efectuarse tal depravación? Los instintos en los animales son inalterables, manteniéndose así la distinción de las especies. Suponer en la sociedad humana una igualdad natural primitiva es admitir que la actual desigualdad es una derogación de la naturaleza de la sociedad, cuyo cambio no pueden explicar satisfactoriamente los defensores de la propiedad. De esto deduzco que si la Providencia puso a los primeros hombres en una condición de igualdad, debe estimarse este hecho como un precepto por ella misma promulgado, para que practicasen dicha igualdad con mayor amplitud; de la misma manera que se ha desarrollado y entendido en múltiples formas el sentimiento religioso que la misma Providencia inspiró en su alma. El hombre no tiene más que una naturaleza, constante e inalterable; la sigue por instinto, la abandona por reflexión y vuelve a aceptarla por necesidad. ¿Quién se atreverá a decir que no hemos de tornar a ella? Según Grotius, el hombre ha salido de la igualdad. ¿Cómo salió de ella? ¿Cómo volverá a conseguirla? Más adelante lo veremos.

Reid dice: “El derecho de propiedad no es natural, sino adquirido; no procede de la constitución del hombre, sino de sus actos. Los jurisconsultos han explicado su origen de manera satisfactoria para todo hombre de buen sentido. La tierra es un bien común que la bondad del cielo ha concedido a todos los hombres para las necesidades de la vida; pero la distribución de este bien y de sus productos es obra de ellos mismos; cada uno ha recibido del cielo todo el poder y toda la inteligencia necesarios para apropiarse *una parte sin perjudicar a nadie*.

“Los antiguos moralistas han comparado con exactitud el derecho común de todo hombre a los productos de la tierra,

antes que fuese objeto de ocupación y propiedad de otro, al que se disfruta en un teatro; cada cual puede ocupar, según va llegando, un sitio libre, y adquirir por este hecho el derecho de estar en él mientras dura el espectáculo, pero nadie tiene facultad para echar de sus localidades a los espectadores que estén ya colocados. La tierra es un vasto teatro que el Todopoderoso ha destinado con sabiduría y bondad infinitas a los placeres y penalidades de la humanidad entera. Cada uno tiene derecho a colocarse como espectador y de representar su papel como actor, pero a condición de que no inquiete a los demás”.

Consecuencias de la doctrina de Reid:

1ª) Para que la porción que cada uno pueda apropiarse no signifique perjuicio para nadie, es preciso que sea igual al cociente de la suma de los bienes repartibles, dividida por el número de los copartícipes.

2ª) Debiendo ser siempre igual el número de localidades y de espectadores, no puede admitirse que un espectador ocupe dos puestos ni que un mismo actor desempeñe varios papeles.

3ª) A medida que un espectador entre o salga, las localidades deben reducirse o ampliarse para todo el mundo en la debida proporción, porque, como dice Reid, *el derecho de la propiedad no es natural, sino adquirido* y, por consiguiente, no tienen nada absoluto, y de aquí que, siendo la ocupación en que se funda un hecho contingente, claro está que no puede comunicar a tal derecho condiciones de inmutabilidad. Esto mismo parece que es lo que cree el profesor de Edimburgo cuando añade: “El derecho a la vida presume el derecho a los medios para sostenerla, y la misma regla de justicia que ordena que la vida del inocente debe ser respetada, exige también que no se le prive de los medios para conservarla; ambas cosas son igualmente sagradas... Entorpecer el trabajo de otro es cometer con él una injusticia tan grande como sería sujetarlo con cadenas o encerrarlo en una prisión; el resultado y la ofensa en uno y otro caso son iguales”.

Así, el jefe de la escuela escocesa, sin tener en consideración las desigualdades del talento o de la industria, establece *a priori* la igualdad de los medios del trabajo, encomendando a cada trabajador el cuidado de su bienestar individual, con arreglo al eterno axioma: *Quien siembra, recoge*.

Lo que ha faltado al filósofo Reid no es el conocimiento del principio, sino el valor de deducir sus consecuencias. Si el derecho a la vida es igual, el derecho al trabajo también es igual y el derecho de ocupación lo será asimismo. ¿Podrían ampararse en el derecho de propiedad los pobladores de una isla para rechazar violentamente a unos pobres náufragos que intentasen arribar a la orilla? Sólo ante la idea de semejante barbarie se subleva la razón. El propietario, como un Robinson en su isla, aleja a tiros y a sablazos al proletario, a quien la ola de civilización ha hecho naufragar, cuando pretende salvarse asiéndose a las rocas de la propiedad. – “¡Dadme trabajo!, grita con toda su fuerza al propietario; no me rechazéis, trabajaré por el precio que queráis.” – “No tengo en qué emplear tus servicios”, responde el propietario presentándole la punta de su espada o el cañón de su fusil.” – “Al menos, rebajad las rentas.” – “Tengo necesidad de ellas para vivir.” ¿Cómo podré pagarlas si no trabajo?” – “Eso es cosa tuya.”

Y el infortunado proletario se deja llevar por la corriente o, si intenta penetrar en la propiedad, el propietario apunta y lo mata.

Acabamos de oír a un espiritualista; ahora preguntaremos a un materialista y luego a un ecléctico, y recorrido el círculo de la filosofía, estudiaremos la jurisprudencia. Según Destutt de Tracy, la propiedad es una necesidad de nuestra naturaleza. Que esta necesidad ocasiona horribles consecuencias no puede negarse, a no estar ciego. Pero son un mal inevitable que nada prueba contra el principio; de modo –añade– que tan poco razonable sería rebelarse contra la propiedad a causa de los abusos que origina, como quejarse de la vida, porque su resultado inevitable es la muerte. Esta brutal y odiosa filosofía promete, al menos, una lógica franca y severa; veamos si cumple esta promesa. “Se ha instruido solemnemente el proceso de la propiedad... como si nosotros pudiésemos hacer que haya o que no haya propiedad en este mundo... Oyendo a algunos filósofos y legisladores, no parece sino que en un determinado momento decidieron los hombres, espontáneamente y sin causa alguna, hablar de lo *tuyo* y de lo *mío*, y que de ello habrían podido y aun debido excusarse. Pero lo cierto es que lo tuyo y lo mío no han sido inventados jamás.”

Esta filosofía es demasiado realista. *Tuyo* y *mío* no expresan necesariamente asimilación, y así decimos *tu* filosofía y *mi* igualdad; porque *tu* filosofía eres tú mismo filosofando y *mi* igualdad soy yo profesando la igualdad. *Tuyo* y *mío* indican casi siempre una relación: *tu* país, *tu* parroquiano, *tu* sastre; *mi* habitación, *mi* butaca, *mi* compañía y *mi* batallón. En la primera acepción puede decirse algunas veces *mi* talento, *mi* trabajo, *mi* virtud; pero jamás *mi* grandeza ni *mi* majestad; solamente en el sentido de relación podemos decir *mi* casa, *mi* campo, *mi* viña, *mis* capitales, de igual modo que el criado de un banquero dice *mi* caja. En una palabra, *tuyo* y *mío* son expresiones de derechos personales idénticos, y aplicados a las cosas que están fuera de nosotros indican posesión, función, uso, pero no propiedad.

Nadie creería, si yo no lo probase con textos auténticos, que toda la teoría de ese autor se funda en este inocente equívoco: “Con anterioridad a toda convención, los hombres se encontraban, no precisamente, como asegura Hobbes, en un estado de *hostilidad*, sino de *indiferencia*. En este estado no había propiamente nada justo ni injusto; los derechos del uno en nada obstaban a los del otro. Cada cual tenía tantos derechos como necesidades y el deber de satisfacerlas sin consideración de ningún género”.

Aceptemos este sistema, sea verdadero o falso. Destutt de Tracy no rehusaría la igualdad. Según dicha hipótesis, los hombres, mientras están en el estado de indiferencia, nada se deben. Todos tienen el derecho de satisfacer sus necesidades sin inquietar a los demás, y por tanto, la facultad de ejercitar su poder sobre la Naturaleza, según la intensidad de sus fuerzas y de sus facultades. De ahí, como consecuencia necesaria, la mayor desigualdad de bienes entre los hombres. La desigualdad de condiciones es, pues, aquí el carácter propio de la indiferencia o del salvajismo, precisamente lo contrario que en el sistema de Rousseau. Ahora prosigamos: “Las restricciones de estos derechos y de ese deber no comienzan a indicarse hasta el momento en que se establecen convenciones tácitas o expresas. Entonces surge la idea de la justicia y de la injusticia, es decir, del equilibrio entre los derechos del uno y los del otro, iguales necesariamente hasta ese instante”.

Detengámonos un momento. Dice Reid que los *derechos eran* iguales hasta ese momento, lo que significa que cada cual tenía *el derecho de satisfacer sus necesidades sin consideración alguna a las necesidades de otro*; o en otros términos, que todos tenían por igual el derecho de alimentarse; que no había más derecho que el engaño o la fuerza. Al lado de la guerra y del pillaje, coexistía, pues, como medio de vida, la apropiación.

Para abolir este derecho a emplear la violencia y el engaño, este derecho a causarse mutuos perjuicios, única fuente de la desigualdad de los bienes y de los daños, se celebraron convenciones tácitas o expresas y se inventó la balanza de la justicia. Luego estas convenciones y esta balanza tenían por objeto asegurar a todos la igualdad en el bienestar, y si el estado de indiferencia es el principio de la desigualdad, la sociedad debe tener por consecuencia necesaria la igualdad. La balanza social es la igualación del fuerte y del débil, los cuales, en tanto no son iguales, son extraños, viven aislados, son enemigos. Por lo tanto, si la desigualdad de condiciones es un mal necesario, lo será en ese estado primitivo, ya que sociedad y desigualdad implican contradicción. Luego, si el hombre está formado para vivir en sociedad, lo está también para la igualdad; esta consecuencia es inconcusa.

Y siendo así, ¿cómo se explica que, después de haberse establecido la balanza de la justicia, aumente la desigualdad de modo incesante? ¿Cómo sigue siendo desconocido para el hombre el imperio de la justicia? ¿Qué contesta a esto Destutt de Tracy? “*Necesidades y medios, derechos y deberes* –dice– derivan de la facultad de querer. Si el hombre careciese de voluntad, estas cuestiones no existirían. Pero tener necesidades y medios, derechos y deberes, es *tener*; es *poseer* algo. Son éstas otras tantas especies de propiedades, tomando esta palabra en su amplia acepción; esas cosas nos pertenecen.”

Éste es un equívoco indigno que no puede justificarse por el afán de generalizar. La palabra propiedad tiene dos sentidos: 1º) Designa la cualidad, por la cual una cosa es lo que es, las condiciones que la individualizan, que la distinguen especialmente de las demás cosas. En este sentido, se dice: *las propiedades del triángulo o de los números, la propiedad del imán*, etcétera. 2º) Expresa el derecho dominical de un ser inteligente y

libre sobre una cosa; en este sentido la emplean los jurisconsultos. Así en esta frase: *el hierro adquiere la propiedad del imán*, la palabra *propiedad* no expresa la misma idea que en esta otra: *Adquiero la propiedad de este imán*. Decir a un desgraciado que *es propietario* porque *tiene* brazos y piernas, que el hambre que lo atormenta y la posibilidad de dormir al aire libre son propiedades suyas, es jugar con el vocablo y añadir la burla a la inhumanidad.

“La idea de propiedad es inseparable de la de personalidad. Y es de notar cómo surge aquélla en toda su plenitud necesaria e inevitablemente. Desde el momento en que un individuo se da cuenta de su yo, de su persona moral, de su capacidad para gozar, sufrir y obrar, sabe necesariamente que ese yo es propietario exclusivo del cuerpo que anima, de sus órganos, de sus fuerzas y facultades, etcétera. Era preciso que hubiese una propiedad natural y necesaria, como antecedente de las que son artificiales y convencionales, porque nada puede haber en el arte que no tenga su origen y principio en la misma Naturaleza.”

Admiremos la buena fe de los filósofos. El hombre tiene propiedades naturales, es decir, facultades, en la primera acepción de la palabra. Sobre ellas le corresponde la propiedad, es decir, el dominio en el segundo sentido del vocablo. Tiene, por consiguiente, la propiedad de ser propietario. ¡Cuánto me avergonzaría ocuparme de semejantes tonterías, si sólo considerase la autoridad de Destutt de Tracy! Pero esta pueril confusión es propia de todo el género humano, desde el origen de las sociedades y de las lenguas, desde que con las primeras ideas y las primeras palabras nacieron la metafísica y la dialéctica. Todo lo que el hombre pudo llamar *mío* fue en su entendimiento identificado a su persona, lo consideró como su propiedad, como su bien, como parte de sí mismo, miembro de su cuerpo, facultad de su alma. La posesión de las cosas fue asimilada a la propiedad de las facultades del cuerpo y del espíritu. Sobre tan falsa analogía se fundó el derecho de propiedad, *imitación de la naturaleza por el arte*, como con tanta elegancia dice Destutt de Tracy.

Pero ¿cómo este ideólogo tan sutil no ha observado que el hombre no es ni aun siquiera propietario de sus facultades? El hombre posee potencias, virtudes, capacidades que le han sido

dadas por la Naturaleza para vivir, aprender, amar; pero no tiene sobre ellas un dominio absoluto; no es más que su usufructuario; y *no* puede gozar de este usufructo sino conformándose a las prescripciones de la Naturaleza. Si fuese dueño y señor de sus facultades, se abstendría de tener hambre y frío; levantaría montañas, andaría cien leguas en un minuto, se curaría sin medicinas por la fuerza de su propia voluntad y sería inmortal. Diría: “Quiero producir”, y sus obras, ajustadas a su ideal, serían perfectas. Diría: “Quiero saber”, y sería sabio: “quiero gozar”, y gozaría. Por el contrario, el hombre no es dueño de sí mismo, ¡y se pretende que lo sea de lo que está fuera de él! Bueno que use de las cosas de la Naturaleza, puesto que vive a condición de disfrutarlas; pero debe renunciar a sus pretensiones de propietario, recordando que este nombre sólo es aplicable por metáfora.

En resumen: Destutt de Tracy confunde, en una expresión común, los *bienes* exteriores de la Naturaleza y del arte con el *poder o facultad del hombre*, llamando propiedades a unos y otros, y amparándose en este equívoco, intenta establecer de modo inquebrantable el derecho de propiedad. Pero de estas propiedades, unas son innatas, como la memoria, la imaginación, la fuerza, la belleza, y otras adquiridas, como la tierra, las aguas, los bosques. En el estado primitivo o de indiferencia, los hombres más valerosos y más fuertes, es decir, los más aventajados en razón de las propiedades innatas, gozarían el privilegio de obtener exclusivamente las propiedades adquiridas. Para evitar este monopolio y la lucha que, por consecuencia, originase, se inventó una balanza, una justicia. El objeto de los pactos tácitos o expresos sobre este particular no fue otro que el de corregir, en cuanto fuera posible, la desigualdad de las propiedades innatas mediante la igualdad de las propiedades adquiridas. Mientras el reparto de éstas no es igual, los copartícipes siguen siendo enemigos y la distribución no es definitiva. Así, de un lado, tenemos: indiferencia, desigualdad, antagonismo, guerra, pillaje, matanzas; y de otro: sociedad, igualdad, fraternidad, paz y amor. La elección no es dudosa.

José Dutens, autor de una *Filosofía de la economía política*, se ha creído obligado en dicha obra a romper lanzas en honor de la propiedad. Su metafísica parece prestada por Destutt de

Tracy. Comienza por esta definición de la propiedad, que es una perogrullada: “La propiedad es el derecho por el cual una cosa pertenece como propia a alguno”. Traducción literal: “La propiedad es el derecho de propiedad”.

Después de varias disquisiciones confusas sobre la voluntad, la libertad y la personalidad, y de distinguir unas propiedades *inmateriales naturales* de otras *materiales naturales*, cuya división recuerda a la de Destutt de Tracy en innatas y adquiridas, José Dutens concluye por sentar estas dos proposiciones: 1ª) La propiedad es en todo hombre un derecho natural e inalienable. 2ª) La desigualdad de las propiedades es resultado necesario de la Naturaleza, cuyas proposiciones se reducen a esta otra aún más sencilla: todos los hombres tienen un derecho igual de propiedad desigual.

Censura Dutens a Sismondi por haber afirmado que la propiedad territorial no tiene más fundamento que la ley y los contratos; y él mismo dice, hablando del pueblo, que “su buen sentido le revela la existencia del *contrato primitivo* celebrado entre la sociedad y los propietarios”.

Confunde la propiedad con la posesión, la comunidad con la igualdad, lo justo con lo natural, lo natural con lo posible. Tan pronto toma por equivalentes estos opuestos conceptos como parece diferenciarlos, manteniendo la confusión en tales términos, que costaría menos refutarlo que comprenderlo. Atraído por el título del libro, *Filosofía de la economía política*, sólo he hallado en él, fuera de las tinieblas del autor, ideas vulgares; por esto renuncio a seguir ocupándome de su contenido.

Cousin, en su *Filosofía moral*, nos enseña que toda moral, toda ley, todo derecho, están contenidos en este precepto: *ser libre, consérvate libre*. ¡Bravo, maestro! No quiero continuar siendo libre; sólo falta que pueda serlo. Y continúa diciendo: “Nuestro principio es verdadero; es bueno, es social; no temamos deducir de él todas sus consecuencias.

“1ª) Si el ser humano es santo, lo es en toda su naturaleza, y particularmente en sus actos interiores, en sus sentimientos, en sus ideas, en las determinaciones de su voluntad. De ahí el respeto debido a la filosofía, a la religión, a las artes, a la industria, al comercio, a todas las producciones de la libertad. Digo respeto y no tolerancia, porque al derecho no se lo tolera, se lo respeta”.

Me prosterno humildemente ante la filosofía.

“2ª) Mi libertad, que es sagrada, tiene necesidad, para exteriorizarse, de un instrumento que se llama cuerpo: el cuerpo participa, por tanto, de la santidad de la libertad; es inviolable como ella. De aquí el principio de la libertad individual.

“3ª) Mi libertad, para exteriorizarse, tiene necesidad de una propiedad o una cosa. Esta cosa o esta propiedad participan, por tanto, de la inviolabilidad de mi persona. Por ejemplo, me apodero de un objeto que es necesario y útil para el desenvolvimiento exterior de mi libertad, y digo: este objeto es mío, porque no es de nadie; pues desde entonces lo poseo legítimamente. Así la legitimidad de la posesión se funda en dos condiciones. En primer término, yo no poseo sino en cuanto soy libre: suprimid mi actividad libre y habréis destruido en mí el principio del trabajo; luego sólo por el trabajo puedo asimilarla la propiedad o la cosa y sólo asimilándomela la poseo. La actividad libre es, pues, el principio del derecho de propiedad. Pero esto no basta para legitimar la posesión. Todos los hombres son libres, todos pueden asimilarse una propiedad por el trabajo; pero ¿es esto decir que todos tienen derecho sobre toda propiedad? No, pues para que posea legítimamente, no sólo es necesario que, por condición de ser libre, pueda trabajar y producir, sino que es preciso que ocupe la propiedad antes que cualquier otro. En resumen: si el trabajo y la producción son el principio del derecho de propiedad, el hecho de la ocupación primitiva es su condición indispensable.

“4ª) Poseo legítimamente; tengo, pues, el derecho de usar como me plazca de mi propiedad. Me corresponde, por tanto, el derecho de donarla y el de transmitirla por cualquier concepto, porque desde el momento en que un acto de libertad ha consagrado mi donación, ésta es eficaz tanto después de mi muerte como durante mi vida”.

En definitiva, para llegar a ser propietario, según Cousin, es preciso adquirir la posesión por la ocupación y el trabajo. A mi juicio, es preciso además llegar a tiempo, porque si sus primeros ocupantes se han apoderado de todo, ¿de qué se van a apoderar los últimos? ¿De qué les servirán sus facultades de apropiación? ¿Habrán de devorarse unos a otros? Terrible conclusión que la prudencia filosófica no se ha dignado pre-

ver, sin duda porque los grandes genios desprecian los asuntos triviales.

Fijémonos también en que Cousin no concede al trabajo ni a la ocupación, aisladamente considerados, la virtud de producir el derecho de propiedad. Éste, según él, nace de la unión de esos dos elementos en extraño matrimonio. Éste es uno de tantos rasgos de eclecticismo tan familiares a M. Cousin, de los que él, más que nadie, debiera abstenerse. En vez de proceder por análisis, por comparación, por eliminación y por reducción (únicos medios de descubrir la verdad a través de las formas del pensamiento y de las fantasías de la opinión), hace con todos los sistemas una amalgama, y dando y quitando la razón a cada cual simultáneamente, dice: “He aquí la verdad”.

Pero ya he dicho que no refutaría a nadie, y que de todas las hipótesis imaginadas en favor de la propiedad deduciría el principio de igualdad que la destruye. He afirmado también que toda mi argumentación sólo ha de consistir en esto: descubrir en el fondo de todos los razonamientos la igualdad, del mismo modo que habré de demostrar algún día que el principio de propiedad falsea las ciencias de la economía, del derecho y del poder, y las separa de su verdadero camino.

Ahora bien; ¿no es cierto, volviendo a M. Cousin, que si la libertad del hombre es santa, es santa por el mismo título en todos los individuos; que si necesita de la propiedad para exteriorizarse, es decir, para vivir, esta apropiación de la materia es a todos igualmente precisa; que si quiero ser respetado en mi derecho de apropiación, debo respetar a los demás en el suyo, y por consecuencia, que si en el concepto de lo infinito el poder de apropiación de la libertad no tiene más límites que ella misma, en la esfera de lo finito ese mismo poder se halla limitado por la relación matemática entre el número de las libertades y el espacio que ocupen? ¿No se sigue de aquí que si una libertad no puede estorbar a otra libertad coetánea en el hecho de apropiarse una materia igual a la suya, tampoco podrá menoscabar esa facultad a las libertades futuras, porque mientras que el individuo pasa, la universalidad persiste, y la ley de un organismo perdurable no puede depender de simples y pasajeros accidentes? Y de todo esto, ¿no se desprende en conclusión que siempre que nazca un ser dotado de libertad es necesario que

los demás reduzcan su esfera de acción, haciendo puesto al nuevo semejante, y por deber recíproco, que si el recién llegado es designado heredero de otro individuo ya existente, el derecho de sucesión no constituye para él un derecho de acumulación, sino solamente un derecho de opción?

He seguido a Cousin hasta en su propio estilo, y lo siento. ¿Acaso es preciso emplear términos tan pomposos, frases tan sonoras, para decir cosas tan sencillas? El hombre tiene necesidad de trabajar para vivir; por consiguiente, tiene necesidad de instrumentos y de materias de producción. Esta necesidad de producir constituye un derecho; pero este derecho es garantizado por sus semejantes, a cuyo favor contrae él a su vez idéntica obligación. Cien mil hombres se establecen en un territorio despoblado, tan grande como Francia. El derecho de cada uno al capital territorial es de una cienmilésima parte. Si el número de poseedores aumenta, la parte de cada uno disminuye en proporción a ese aumento. De modo que si el número de habitantes asciende a 34 millones, el derecho de cada uno será de una 34 millonésima parte. Estableced entonces la policía, el gobierno, el trabajo, los cambios, las sucesiones, etcétera, para que los medios de trabajo permanezcan siempre iguales y para que cada uno sea libre, y tendréis una sociedad perfecta.

De todos los defensores de la propiedad, es Cousin el que mejor la ha fundado. Sostiene, en contra de los economistas, que el trabajo no puede dar un derecho de propiedad si no está precedido de la ocupación; y en contra de los legistas, que la ley civil puede determinar y aplicar un derecho natural, pero no crearlo. No basta decir: “El derecho de propiedad está justificado por el hecho de la propiedad, y en cuanto a este particular, la ley civil es puramente declaratoria”, esto es confesar que nada se puede refutar a quienes impugnan la legitimidad del hecho mismo. Todo derecho debe justificarse por sí mismo o por otro derecho anterior; la propiedad no puede escapar a esta alternativa. He aquí por qué Cousin lo ha fundado en lo que se llama la *santidad* de la persona humana, y en el acto por el cual la voluntad se asimila una cosa. “Una vez tocadas por el hombre –dice un discípulo de Cousin–, las cosas reciben de él una cualidad que las transforma y las humaniza.” Confieso, por mi parte, que yo no creo en la magia y que no conozco nada que sea

menos santo que la voluntad del hombre. Pero esta teoría, por endeble que sea, tanto en psicología como en derecho, tiene al menos un carácter más filosófico y profundo que las que fundan la propiedad solamente en el trabajo o en la autoridad de la ley: por eso, según acabamos de ver, la teoría de Cousin conduce a la igualdad, la cual está latente en todos sus términos.

Pero quizá la filosofía vea las cosas desde muy alto, sin percibir por ello su lado práctico. Quizá desde la elevada altura de la especulación, los hombres parezcan muy pequeños para que el metafísico tenga presentes las diferencias que los separan; quizás, en fin, la igualdad de condiciones sea uno de esos aforismos, verdaderos en su sublime generalidad, pero que sería ridículo y aun peligroso aplicar rigurosamente en el uso corriente de la vida y de las transacciones sociales. Sin duda, es de imitar en este caso la sabia reserva de los moralistas y jurisconsultos que aconsejan no extremar ninguna conclusión y previenen contra toda definición, porque según dicen, no hay ninguna que no pueda impugnarse deduciendo de ella consecuencias absurdas. La igualdad de condiciones, este dogma terrible para los oídos del propietario, verdad consoladora en el lecho del pobre que desfallece, imponente realidad bajo el escarpelo del anatomista, la igualdad de condiciones, repito, llevada al orden político, civil e industrial, es, a juicio de los filósofos, una seductora imposibilidad, una satánica mentira.

Jamás creeré bueno el sistema de sorprender la buena fe de mis lectores. Odio tanto como a la muerte a quien emplea subterfugios en sus palabras y en su conducta. Desde la primera página de este libro me he expresado en forma clara y terminante, para que todos sepan desde luego a qué atenerse respecto de mis pensamientos y de mis propósitos, y considero difícil hallar en nadie ni más franqueza ni más osadía. Pues bien; no temo afirmar que no está muy lejos el tiempo en que la reserva tan admirada en los filósofos, el justo medio tan recomendado por los doctores en ciencias morales y políticas, han de estimarse como el carácter de una ciencia sin principios, como el estigma de su reprobación. En legislación y en moral, como en geometría, los axiomas son absolutos, las definiciones ciertas y las consecuencias más extremas, siempre que sean rigurosamente deducidas, verdaderas leyes. ¡Deplorable orgullo! No sabemos

nada de nuestra naturaleza y le atribuimos nuestras contradicciones y, en el entusiasmo de nuestra estúpida ignorancia, nos atrevemos a decir: la verdad está en la duda, la mejor definición consiste en no definir nada. Algún día sabremos si esta desoladora incertidumbre de la jurisprudencia procede de su objeto o de nuestros prejuicios, si para explicar los hechos sociales sólo es preciso cambiar de hipótesis, como hizo Copérnico cuando rebatió el sistema de Ptolomeo.

Pero ¿qué se dirá si demuestro que en todo momento esta misma jurisprudencia argumenta con la igualdad para legitimar el derecho de propiedad? ¿Qué se me contestará entonces?

III. - DE LA LEY CIVIL COMO FUNDAMENTO Y SANCIÓN DE LA PROPIEDAD

Pothier parece creer que la propiedad, al igual de la realeza, es de derecho divino y hace remontar su origen hasta el mismo Dios. He aquí sus palabras: “Dios tiene el supremo dominio del Universo y de todas las cosas que en él existen. Para el género humano ha creado la tierra y los seres que la habitan, concediéndole un dominio subordinado al suyo: *Tú lo has establecido sobre tus propias obras; tú has puesto la Naturaleza bajo sus pies*, dice el Salmista. Dios hizo esta donación al género humano con estas palabras que dirigió a nuestros primeros padres después de la creación: *Creced y multiplicaos, y ocupad la tierra*”, etcétera.

Leyendo este magnífico exordio, ¿quién no cree que el género humano es como una gran familia que vive en fraternal unión, bajo la autoridad de un padre venerable? Pero ¡cuántos hermanos enemigos, cuántos padres desnaturalizados, cuántos hijos pródigos!

¿Dios ha hecho donación de la tierra al género humano? Entonces, ¿por qué no he recibido yo nada? *Él ha puesto la naturaleza bajo mis pies*, ¡y, sin embargo, no tengo dónde reclinar mi cabeza! *Multiplicaos*, nos dice por boca de su intérprete Pothier. ¡Ah! sabio Pothier, esto se hace mejor que se dice; pero antes es necesario que facilitéis al pájaro ramas para tejer su nido.

“Una vez multiplicado el género humano, los hombres repartieron entre sí la tierra y las cosas que sobre ella había; lo que correspondió a cada uno comenzó a pertenecerle con exclusión de los demás; éste es el origen del derecho de propiedad.”

Decid del derecho de posesión. Los hombres vivían en una comunidad, positiva o negativa, que esto importa poco; pero no había propiedad, puesto que ni aun había exclusivismo en la posesión. El aumento de población obligó al hombre a trabajar para aumentar las subsistencias, y entonces se convino, solemne o tácitamente, en que el trabajador era único propietario del producto de su trabajo; esto quiere decir que se estableció una convención, declarando que nadie podría vivir sin trabajar. De aquí se sigue necesariamente que para obtener igualdad de subsistencias era menester facilitar igualdad de trabajo, y que para que el trabajo fuese igual, eran precisos medios iguales para realizarlo. Quien, sin trabajar, se apoderase por fuerza o por engaño de la subsistencia de otro, rompía la igualdad y estaba fuera de la ley. Quien acaparase los medios de producción, bajo pretexto de una mayor actividad, destruía también la igualdad. Siendo, pues, en esa época la igualdad la expresión del derecho, lo que atentase a la igualdad era injusto.

De este modo nació con el trabajo la posesión privada, el derecho en la cosa, ¿pero en qué cosa? Evidentemente *en el producto, no en el suelo*; así es como lo han entendido siempre los árabes y como, según las relaciones de César y de Tácito, lo comprendían los germanos. “Los árabes –dice M. de Sismondi–, que reconocen la propiedad del hombre sobre los rebaños que apacienta, jamás disputan la recolección a quien sembró un campo, pero no ven la razón de negar a cualquier otro el derecho de sembrarlo a su vez. La desigualdad que resulta del pretendido derecho del primer ocupante no les parece fundada en ningún principio de justicia; y si el terreno está distribuido entre determinado número de habitantes, les parece un monopolio de éstos en perjuicio del resto de la nación, con el que no quieren conformarse...”

En otras partes la tierra fue distribuida entre sus pobladores. Admito que de este reparto resulte una mejor organización entre los trabajadores, y que este sistema de repartición, fijo y duradero, ofreciera más ventajas. Pero ¿cómo ha podido cons-

tituir esta adjudicación a favor de cada partícipe un derecho transmisible de propiedad sobre una cosa a la que todos tenían un derecho inalterable de posesión? Según la jurisprudencia, esta transformación del poseedor en propietario es legalmente imposible: implica en el derecho procesal primitivo la acumulación de la acción posesoria y de la petitoria, y admitida la existencia de una mutua concesión entre los partícipes, supone una transacción sobre un derecho natural. Ciertamente que los primeros agricultores, que fueron también los primeros autores de las leyes, no eran tan sabios como nuestros legistas, y aun cuando lo hubieran sido, no lo hubiesen hecho peor que ellos. Por eso no previeron las consecuencias de la transformación del derecho de posesión individual en propiedad absoluta.

Refuto a los jurisconsultos con sus propias máximas.

El derecho de propiedad, si pudiese tener alguna causa, no podría tener más que una sola: *Dominium non potest nisi ex una causa contingere*. Se puede poseer por varios títulos, pero no se puede ser propietario sino por uno solo. El campo que he desbrozado, que cultivo, sobre el que he construido mi casa, que me proporciona con sus frutos el alimento, que me permite sostener mi rebaño, puede estar en mi posesión: 1º, a título de primer ocupante; 2º, a título de trabajador; 3º, en virtud del contrato social que me lo asignó como partícipe. Pero ninguno de estos títulos me concede el derecho de dominio o de propiedad. Porque si invoco el derecho de ocupación, la sociedad puede contestarme: “Estoy antes que tú”. Si hago valer mi trabajo, me diría: “Sólo con esa condición lo posees”. Si me fundo en las convenciones, me replicaría: “Esas convenciones establecen precisamente la cualidad de usufructuario”. Tales son, sin embargo, los únicos títulos que los propietarios presentan; jamás han podido encontrar otros mejores.

En efecto, todo derecho, según nos enseña Pothier, supone una causa que lo produce en beneficio de la persona que lo ejerce. Pero en el hombre que nace y que muere, en ese hijo de la tierra que pasa rápidamente como un fantasma, sólo existen, en cuanto a las cosas exteriores, títulos de posesión y no de propiedad. ¿Cómo ha podido reconocer la sociedad un derecho contra sí misma, a pesar de no existir causa que lo produzca? ¿Cómo, estableciendo la posesión, ha podido conce-

der la propiedad? ¿Cómo ha sancionado la ley este abuso de poder?

El alemán Aucillón responde a esto: “Algunos filósofos pretenden que el hombre, al aplicar su esfuerzo a un objeto de la Naturaleza, a un campo, a un árbol, sólo adquiere derecho sobre las alteraciones que haga, sobre la forma que dé al objeto y no sobre el objeto mismo. ¡Vana distinción! Si la forma pudiera separarse del objeto, quizá cupiese duda; pero como eso es casi siempre imposible, la aplicación del esfuerzo humano a las distintas partes del mundo exterior es el primer fundamento del derecho de propiedad, el primer origen de los bienes”.

¡Ridículo pretexto! Si la forma no puede ser separada del objeto, ni la propiedad de la posesión, es preciso distribuir la posesión. A la sociedad corresponde en todo caso el derecho de fijar condiciones a la propiedad. Supongamos que una finca rústica rinde anualmente 10.000 francos de productos líquidos, y que (esto sería verdaderamente extraordinario) esa finca no puede dividirse. Supongamos también que, según cálculos prudentes, el gasto medio anual de cada familia es de 3.000 francos. Con arreglo a mi criterio, el poseedor de esa propiedad debe estar obligado a abonar a la sociedad un valor equivalente a 10.000 francos anuales, previa deducción de todos los gastos de explotación y de los 3.000 necesarios al sostenimiento de su familia. Este pago anual no es el de un arrendamiento, sino el de una indemnización.

La justicia hoy en uso expondría su opinión en la siguiente forma: “Considerando que el trabajo altera la forma de las cosas, y como la forma y la materia no pueden separarse sin destruir el objeto mismo, es necesario optar por que la sociedad sea desheredada, o por que el trabajador pierda el fruto de su trabajo: Considerando que en cualquier otro caso la propiedad de la materia supondría la de lo que por accesión se le hubiera incorporado, pero en el de que se trata, la propiedad de lo accesorio implica la de lo principal. Se declara que el derecho de apropiación, por razón del trabajo, no es admisible contra los particulares, y en cambio tendrá lugar contra la sociedad”.

Tal es el constante modo de razonar de los jurisconsultos sobre la propiedad. La ley se ha establecido para determinar los derechos de los hombres entre sí, es decir, del individuo para

con el individuo y del individuo para con la sociedad. Y como si una proporción pudiese subsistir con menos de cuatro términos, los jurisconsultos prescinden siempre del último. Mientras el hombre se halla en oposición con el hombre, la propiedad sirve de peso a la propiedad, y ambas fuerzas contrarias se equilibran. Pero cuando el hombre se encuentra aislado, es decir, en oposición a la sociedad que él mismo representa, la jurisprudencia enmudece, Themis pierde un platillo de su balanza.

Oigamos al profesor de Rennes, al sabio Touiller: “¿Cómo la preferencia originada por la ocupación se ha convertido después en una propiedad estable y permanente, a pesar de poder ser impugnada desde el momento en que el primer ocupante cesase en su posesión? La agricultura fue una consecuencia natural de la multiplicación del género humano, y la agricultura, a su vez, favoreció la población e hizo necesario el reconocimiento de una propiedad permanente, porque ¿quién se habría tomado el trabajo de labrar y sembrar, si no tuviera la seguridad de recolectar los frutos?”.

Para tranquilizar al labrador bastaría asegurarle la posesión de los frutos. Concedamos además que se lo mantuviera en su ocupación territorial mientras continuase su cultivo. Todo esto era cuanto tenía derecho a esperar, cuanto exigía el progreso de la civilización. Pero ¿la propiedad? ¿el derecho sobre un suelo que no se ocupa ni se cultiva! ¿Quién lo ha autorizado para otorgárselo? ¿Cómo podrá legitimarse?

“La agricultura no fue por sí sola bastante para establecer la propiedad permanente; se necesitaron leyes positivas, magistrados para aplicarlas; en una palabra, el Estado político. La multiplicación del género humano hizo precisa la agricultura; la necesidad de asegurar al cultivador los frutos de su trabajo exigió una propiedad permanente y leyes para protegerla. Así, pues, a la propiedad debemos la creación del Estado.”

Es verdad, del Estado político, tal como está establecido, Estado que primero fue despotismo, luego monarquía, después autocracia, hoy democracia y siempre tiranía.

“Sin el lazo de la propiedad no hubiera sido posible someter a los hombres al yugo saludable de la ley, y sin la propiedad permanente la tierra hubiera continuado siendo un inmenso bosque. Afirmamos, pues, con los autores más respetables, que

si la propiedad transitoria, o sea el derecho de preferencia que se funda en la ocupación, es anterior a la existencia de la sociedad civil, la propiedad permanente, tal como hoy la conocemos, es obra del derecho civil. Ése es el que ha sancionado la máxima de que la propiedad, una vez adquirida, no se pierde sino por acto del propietario, y que se conserva después de perdida la posesión de la cosa, aunque ésta se encuentre en poder de un tercero. Así la propiedad y la posesión, que en el estado primitivo estaban confundidas, llegan a ser, por el derecho civil, dos conceptos distintos e independientes; conceptos que, según la expresión de las leyes, nada tienen entre sí de común. Obsérvese por esto qué prodigioso cambio se ha realizado en la propiedad y cómo las leyes civiles han alterado la Naturaleza.”

En efecto; la ley, al constituir la propiedad, no ha sido la expresión de un hecho psicológico, el desarrollo de una ley natural, la aplicación de un principio moral. La ley, por el contrario, ha *creado* un derecho fuera del círculo de sus atribuciones; ha dado forma a una abstracción, a una metáfora, a una ficción; y todo esto sin dignarse prever las consecuencias, sin ocuparse de sus inconvenientes, sin investigar si obraba bien o mal. Ha sancionado el egoísmo, ha amparado pretensiones monstruosas, ha accedido a torpes estímulos, como si estuviera en su poder abrir un abismo sin fondo y dar satisfacción al mal. Ley ciega, ley del hombre ignorante, ley que no es ley; palabra de discordia, de mentira y de guerra. La ley, surgiendo siempre rejuvenecida y restaurada, como la salvaguardia de las sociedades, es la que ha turbado la conciencia de los pueblos, oscureciendo la razón de los sabios y originando las catástrofes de las naciones. Condenada por el cristianismo, defiéndenla hoy sus ignorantes ministros, tan poco celosos de estudiar la Naturaleza y el hombre como incapaces de leer sus Sagradas Escrituras.

Pero, en definitiva, ¿qué norma siguió la ley al crear la propiedad? ¿Qué principio la inspiró? ¿Cuál era su regla? En esto no hay duda posible: ese principio fue la igualdad.

La agricultura fue el fundamento de la propiedad territorial y la causa ocasional de la propiedad. No bastaba asegurar al cultivador el fruto de su trabajo; era además preciso garantizar el medio de producir. Para amparar al débil contra las expoliaciones del fuerte, para suprimir las violencias y los fraudes, se

sintió la necesidad de establecer entre los poseedores límites de demarcación permanentes, obstáculos infranqueables. Cada año veíase aumentar la población y crecer la codicia de los colonos. Se creyó poner un freno a la ambición señalando límites que la contuviesen. El suelo fue, pues, apropiado en razón de una igualdad indispensable a la seguridad pública y al pacífico disfrute de cada poseedor. No cabe duda de que el reparto no fue geográficamente igual. Múltiples derechos, algunos fundados en la Naturaleza, pero mal interpretados y peor aplicados, como las sucesiones, las donaciones, los cambios, y otros, como los privilegios de nacimiento y de dignidad, creaciones ilegítimas de la ignorancia y de la fuerza bruta, fueron otras tantas causas que impidieron la igualdad absoluta. Pero el principio no se altera por esto. La igualdad había consagrado la posesión, y la igualdad consagró la propiedad.

Necesitaba el agricultor un campo que sembrar todos los años: ¿qué sistema más cómodo y más sencillo podía seguir que el de asignar a cada habitante un patrimonio fijo e inalienable, en vez de comenzar cada año a disputarse las propiedades y a transportar de territorio en territorio la casa, los muebles y la familia?

Era necesario que el guerrero, al regresar de una campaña, no se viese desposeído por los servicios que había prestado a la patria y que recobrase su heredad. Para esto la costumbre admitió que para conservar la propiedad bastaba únicamente la intención, *nudo animo*, y que no se perdía aquélla sino en virtud del consentimiento del mismo propietario.

Era necesario también que la igualdad de las participaciones territoriales se mantuviese de generación en generación, sin obligación de renovar la distribución de las tierras a la desaparición de cada familia. Pareció, por tanto, natural y justo que los ascendientes y los descendientes, según el grado de consanguinidad o de afinidad que los unía con el difunto, le sucediesen en sus bienes. De ahí procede, en primer término, la costumbre feudal y patriarcal de no reconocer más que un heredero. Después, por el principio de igualdad, fue la admisión de todos los hijos a la sucesión del padre; y más recientemente, en nuestro tiempo, la abolición definitiva del derecho de primogenitura.

Pero ¿qué hay de común entre estos groseros bosquejos de organización instintiva y la verdadera ciencia social? ¿Cómo esos hombres, que no tenían la menor idea de estadística, de catastro ni de economía política, pudieron imponernos los principios de nuestra legislación?

La ley, dice un jurisconsulto moderno, es la expresión de una necesidad social, la declaración de un hecho: el legislador no la hace, la escribe. Esta definición no es del todo exacta. La ley es la regla por la cual deben satisfacerse las necesidades sociales. El pueblo no la vota, el legislador no la inventa; es el sabio quien la descubre y la formula. De todos modos, la ley, tal como Comte la ha definido en un extenso trabajo consagrado casi por completo a ese objeto, no podría ser en su origen más que la *expresión de una necesidad* y la indicación de los medios para remediarla; y hasta el presente no ha sido tampoco otra cosa. Los legistas, con una exactitud mecánica, llenos de obstinación, enemigos de toda filosofía, esclavos del sentido literal, han considerado siempre como la última palabra de la ciencia lo que sólo fue el voto irreflexivo de hombres de buena fe, pero faltos de previsión.

No preveían, en efecto, estos primitivos fundadores del dominio, que el derecho perpetuo y absoluto a conservar un patrimonio, derecho que les parecía equitativo, porque entonces era común, supone el derecho de enajenar, de vender, de donar, de adquirir y de perder, y que, por consecuencia, tal derecho conduce nada menos que a la destrucción de la misma igualdad en cuyo honor lo establecieron. Además, aun cuando lo hubieran podido prever, no lo hubieran tenido en cuenta por impedirlo la necesidad inmediata que los estimulaba. Esto aparte de que, como ocurre de ordinario, los inconvenientes son en un principio muy pequeños y pasan casi inadvertidos.

No previeron esos cándidos legisladores que el principio de que la propiedad se conserva solamente por la intención implica el derecho de arrendar, de prestar con interés, de lucrarse en cambio, de crearse rentas, de imponer un tributo sobre la posesión de la tierra, cuya propiedad está reservada por la posesión, mientras su dueño vive alejado de ella. No previeron esos patriarcas de nuestra jurisprudencia que si el derecho de sucesión no era el modo natural de conservar la igualdad de las primiti-

vas porciones, bien pronto las familias serían víctimas de las más injustas exclusiones, y la sociedad, herida de muerte por uno de sus más sagrados principios, se destruiría a sí misma entre la opulencia y la miseria.

No previeron tampoco... Pero no hay necesidad de insistir en ello. Las consecuencias se perciben demasiado por sí mismas y no es éste el momento de hacer una crítica al Código civil.

La historia de la propiedad en los tiempos antiguos no es para nosotros más que un motivo de erudición y de curiosidad. Es regla de jurisprudencia que el hecho no produce el derecho; la propiedad no puede sustraerse a esta regla. Por tanto, el reconocimiento universal del derecho de propiedad no legitima el derecho de propiedad. El hombre se ha equivocado sobre la constitución de las sociedades, sobre la naturaleza del derecho, sobre la aplicación de lo justo, de igual modo que sobre la causa de los meteoros y sobre el movimiento de los cuerpos celestes; sus antiguas opiniones no pueden ser tomadas por artículos de fe. ¿Qué nos importa que la raza india estuviese dividida en cuatro castas; ni que en las orillas del Nilo y del Ganges se distribuyese la tierra entre los nobles y los sacerdotes; ni que los griegos y los romanos colocaran la propiedad bajo el amparo de los dioses; ni que las operaciones de deslinde y medición de fincas se celebraran entre ellos con solemnidades y ceremonias religiosas? La variedad de las formas del privilegio no las salva de la injusticia; el culto de Júpiter propietario (*Zeus klesios*) nada prueba contra la igualdad de los ciudadanos, de igual modo que los misterios de Venus, la impúdica, nada demuestran contra la castidad conyugal.

La autoridad del género humano afirmando el derecho de propiedad es nula, porque este derecho, originado necesariamente por la igualdad, está en contradicción con su principio. El voto favorable de las religiones que lo han consagrado es también nulo, porque en todos los tiempos el sacerdote se ha puesto al servicio del poderoso y los dioses han hablado siempre como convenía a los políticos. Las utilidades sociales que se atribuyen a la propiedad no pueden citarse en su descargo, porque todas provienen del principio de igualdad en la posesión, que le es inherente.

¿Qué valor tiene, después de lo dicho, el siguiente ditirambo

en honor de la propiedad, compuesto por Giraud en su libro sobre *La propiedad entre los romanos?*

“La institución del derecho de propiedad es la más importante de las instituciones humanas...” Ya lo creo; como la monarquía es la más gloriosa.

“Causa primera de la propiedad del hombre sobre la tierra.” Porque entonces suponía la justicia.

“La propiedad llegó a ser el objeto legítimo de su ambición, el anhelo de su existencia, el asilo de su familia, en una palabra, la piedra fundamental del hogar doméstico de la ciudad y del Estado político.” Sólo la posesión ha producido todo eso.

“Principio eterno...” La propiedad es eterna como toda negación.

“De toda institución social y de toda institución civil...” He ahí por qué toda institución y toda ley fundada en la propiedad perecerá.

“Es un bien tan precioso como la libertad.” Para el propietario enriquecido.

“En efecto, el cultivo de la tierra laborable...” Si el cultivador dejase de ser arrendatario, ¿estaría la tierra por eso peor cultivada?

“La garantía y la moralidad del trabajo...” Por causa de la propiedad, el trabajo no es una condición, es un privilegio.

“La aplicación de la justicia...” ¿Qué es la justicia sin la igualdad económica? Una balanza... con pesos falsos.

“Toda moral...” Vientre famélico no conoce la moral.

“Todo orden público...” Sí, la conservación de la propiedad.

“Se funda en el derecho de propiedad.” Piedra angular de todo lo que existe, falso cimiento de todo lo que debe existir: ésa es la propiedad.

Resumo y concluyo:

La ocupación no sólo conduce a la igualdad, sino que *impide* la propiedad. Porque si todo hombre tiene derecho de ocupación en cuanto existe y no puede vivir sin tener una materia de explotación y de trabajo, y si, por otra parte, el número de ocupantes varía continuamente por los nacimientos y las defunciones, fuerza es deducir que la porción que a cada trabajador corresponde es tan variable como el número de ocupantes, y, por consecuencia, que la ocupación está siempre subordinada

da a la población, y, finalmente, que no pudiendo en derecho ser fija la posesión, es imposible en hecho que llegue a convertirse en propiedad.

Todo ocupante es, pues, necesariamente poseedor o usufructuario, carácter que excluye el de propietario. El derecho del usufructuario impone las obligaciones siguientes: ser responsable de la cosa que le fue confiada; usar de ella conforme a la utilidad general, atendiendo a su conservación y a su producción; no poder transformarla, menoscabarla, desnaturalizarla, ni dividir el usufructo de manera que otro la explote, mientras él recoge el producto. En una palabra, el usufructuario está bajo la inspección de la sociedad, y sometido a la condición del trabajo y a la ley de igualdad.

En este concepto queda destruida la definición romana de la propiedad: *derecho de usar y de abusar*, inmoralidad nacida de la violencia, la más monstruosa pretensión que las leyes civiles han sancionado jamás. El hombre recibe el usufructo de manos de la sociedad, que es la única que posee de un modo permanente. El individuo pasa, la sociedad no muere jamás.

¡Qué profundo disgusto se apodera de mí al discutir tan triviales verdades! ¿Son éstas las cosas de que aún dudamos? ¿Será necesario rebelarse una vez más para el triunfo de estas ideas? ¿Podrá la violencia, en defecto de la razón, traducirlas en leyes?

El derecho de ocupación es igual para todos. No dependiendo de la voluntad, sino de las condiciones variables del espacio y del número, la extensión de ese derecho, no pudo constituirse la propiedad.

¡Esto es lo que ningún Código ha expresado, lo que ninguna Constitución puede admitir! ¡Ésos son los axiomas que rechazan el derecho civil y el derecho de gentes!...

Llegan hasta mí las protestas de los partidarios del tercer sistema, que dicen: “El trabajo, el trabajo es el que origina la propiedad”.

No hagas caso, lector. Te aseguro que este nuevo fundamento de la propiedad es peor que el primero.

DEL TRABAJO COMO CAUSA EFICIENTE DEL DERECHO DE PROPIEDAD

Casi todos los jurisconsultos, siguiendo a los economistas, han abandonado la teoría de la ocupación primitiva, que consideraban demasiado ruinosa, para defender exclusivamente la que funda la propiedad en el trabajo. Pero, a pesar de haber cambiado de criterio, continúan forjándose ilusiones y dando vueltas dentro de un círculo de hierro. “Para trabajar es necesario ocupar”, ha dicho Cousin. Por consiguiente, digo yo a mi vez: siendo igual para todos el derecho de ocupación, es preciso para trabajar someterse a la igualdad. “Los ricos –escribe Juan Jacobo Rousseau– suelen decir: yo he construido ese muro, yo he adquirido este terreno por mi trabajo. ¿Y quién os ha concedido los linderos? –podemos replicarle–. ¿Y por qué razón pretendéis ser compensados a nuestra costa de un trabajo al que no os hemos obligado?” Todos los sofismas se estrellan ante este razonamiento.

Pero los partidarios del trabajo no advierten que su sistema está en abierta contradicción con el Código, cuyos artículos y disposiciones suponen a la propiedad fundada en el hecho de la ocupación primitiva. Si el trabajo, por la apropiación que de él resulta, es por sí solo la causa de la propiedad, el Código civil miente; la Constitución es una antítesis de la verdad; todo nuestro sistema social una violación del derecho. Esto es lo que resultará demostrado hasta la evidencia de la discusión que entablaremos en este capítulo y en el siguiente, tanto sobre el derecho del trabajo como sobre el hecho mismo de la propiedad. Al propio tiempo veremos, de un lado, que nuestra legislación está en oposición consigo misma, y de otro, que la jurisprudencia contradice sus principios y los de la legislación.

He afirmado anteriormente que el sistema que funda la propiedad en el trabajo presupone la igualdad de bienes, y el lector debe estar impaciente por ver cómo de la desigualdad de las aptitudes y de las facultades humanas ha de surgir esta ley de igualdad: en seguida será satisfecho. Pero conviene que fije un

momento su atención en un incidente interesantísimo del proceso, a saber: la sustitución del trabajo a la ocupación, como principio de la propiedad, y que pase rápidamente revista a ciertos prejuicios que los propietarios tienen costumbre de invocar, que las leyes consagran y el sistema del trabajo destroza por completo.

¿Has presenciado alguna vez, lector, el interrogatorio de un acusado? ¿Has observado sus engaños, sus rectificaciones, sus huidas, sus distinciones, sus equívocos? Vencido, confundido en todas sus alegaciones, perseguido como fiera salvaje por el juez inexorable, abandona un supuesto por otro, afirma, niega, se reprende, se rectifica; acude a todas las estratagemas de la dialéctica más sutil, con un ingenio mil veces mayor que el del inventor de las setenta y dos formas de silogismos. Eso mismo hace el propietario obligado a la justificación de su derecho. Al principio, rehúsa contestar, protesta, amenaza, desafía; después, forzado a aceptar el debate, se parapeta en el sofisma, se rodea de una formidable artillería, excita su acometividad y presenta como justificantes, uno a otro y todos juntos, la ocupación, la posesión, la prescripción, las convenciones, la costumbre inmemorial, el consentimiento universal. Vencido en este terreno, el propietario se rehace. “He hecho algo más que ocupar –exclama con terrible emoción–, he trabajado, he producido, he mejorado, transformado, CREADO. Esta casa, estos árboles, estos campos, son obra de mis manos; yo he sido quien ha puesto la vid en el lugar de la planta silvestre, la higuera en el del arbusto salvaje; yo soy quien hoy siembra en tierras ayer yermas. He regado el suelo con mi sudor, he pagado a los obreros que, a no ser por los jornales que conmigo ganaban, hubieran muerto de hambre. Nadie me ha ayudado en el trabajo ni en el gasto; nadie participará de sus productos.”

¡Has trabajado, propietario! ¿A qué hablas entonces de ocupación primitiva? ¿Es que no estás seguro de tu derecho y crees poder engañar a los hombres y sorprender a la justicia? Apresúrate a formular tus alegaciones de defensa, porque la sentencia será inapelable, y ya sabes que se trata de una reivindicación.

¡Conque has trabajado! Pero ¿qué hay de común entre el trabajo impuesto por deber natural y la apropiación de las co-

sas comunes? ¿Ignoras que el dominio de la tierra, como el del aire y de la luz, no puede prescribir nunca?

¡Has trabajado! ¿No habrás hecho jamás trabajar a otros? ¿Cómo, entonces, han perdido ellos trabajando por ti lo que tú has sabido adquirir sin trabajar por ellos? ¡Has trabajado! Enhorabuena; pero veamos tu obra. Vamos a contarla, a pesarla, a medirla. Éste será el juicio de Baltasar, porque juro por la balanza, por el nivel y por la escuadra, signos de tu justicia, que si te has apropiado del trabajo de otro, de cualquier manera que haya sido, devolverás hasta el último adarme.

El principio de la ocupación primitiva ha sido, pues, abandonado. Ya no se dice: “La tierra es del primero que la ocupa”. La propiedad, rechazada en su primera trinchera, tira el arma de su antiguo adagio. La justicia, recelosa, reflexiona sobre sus máximas, y la venda que cubría su frente cae sobre sus mejillas avergonzadas. ¡Y fue ayer cuando se inició el progreso de la filosofía social! ¡Cincuenta siglos para disipar una mentira! Durante ese lamentable período, ¡cuántas usurpaciones sancionadas, cuántas invasiones glorificadas, cuántas conquistas bendecidas! ¡Cuántos ausentes desposeídos, cuántos pobres expatriados, cuántos hambrientos víctimas de la riqueza rápida y osada! ¡Cuántas intranquilidades y luchas! ¡Qué de estragos y de guerras entre las naciones! Al fin, gracias al tiempo y a la razón, hoy se reconoce que la tierra no es premio de la piratería; que hay lugar en su suelo para todos. Cada uno puede llevar su cabra al prado y su vaca al valle, sembrar una parcela de tierra y cocer su pan al fuego tranquilo del hogar.

Pero no; no todos pueden hacerlo. Oigo gritar por todas partes: “¡Gloria al trabajo y a la industria! A cada uno según su capacidad, a cada capacidad según sus obras”. Y veo de nuevo desposeídas a las tres cuartas partes del género humano; diríase que el trabajo de los unos fecundiza, como agua del cielo, el de los demás.

“El problema está resuelto –afirma M. Hennequin–. La propiedad, hija del trabajo, no goza del presente ni del porvenir sino bajo la égida de las leyes. Su origen viene del derecho natural; su poder del derecho civil, y en la combinación de estas dos ideas, *trabajo y protección*, se han inspirado las legislaciones positivas.”

¡Ah! ¡*El problema está resuelto!* ¡*La propiedad es hija del trabajo!* ¿Qué es, en tal caso, el derecho de accesión, el de sucesión, el de donación, etc., sino el derecho de convertirse en propietario por la simple ocupación? ¿Qué son vuestras leyes sobre la mayoría de edad, la emancipación, la tutela, la interdicción, sino condiciones diversas por las cuales el que ya es trabajador adquiere o pierde el derecho de ocupar, es decir, la propiedad?...

No pudiendo en este momento dedicarme a una discusión detallada del Código, me limitaré a examinar los tres prejuicios más frecuentemente alegados en favor de la propiedad: 1º, la *apropiación* o formación de la propiedad por la posesión; 2º, el *consentimiento de los hombres*; 3º, la *prescripción*. Investigaré a continuación cuáles son los factores del trabajo, ya con relación a la condición respectiva de los trabajadores, ya con relación a la propiedad.

I. - LA TIERRA NO PUEDE SER APROPIADA

“Las tierras laborables parece que debieran ser incluidas entre las riquezas naturales, puesto que no son creación humana, y la Naturaleza las da gratuitamente al hombre; pero como esta riqueza no es fugitiva como el aire y el agua, como un campo es un espacio fijo y circunscripto del que algunos hombres han podido apropiarse con exclusión de los demás, los cuales han prestado su consentimiento a esta apropiación, la tierra, que era un bien natural y gratuito, se ha convertido en una riqueza social, cuyo uso ha debido pagarse.” (Say, *Economía política*.)

¿Tendré yo la culpa de afirmar que los economistas son la peor clase de autoridades en materia de legislación y de filosofía? Véase, si no, cómo el más significado de la secta, después de plantear la cuestión de si pueden ser propiedad privada los bienes de la Naturaleza, las riquezas creadas por la Providencia, la contesta con un equívoco tan grosero que no se sabe a qué imputarlo, si a falta de inteligencia o a exceso de mala fe. ¿Qué importa la condición inmueble del terreno para el derecho de apropiación? Comprendo que una cosa circunscrita y no fugitiva como la tierra se preste mejor a la apropiación que

el agua y la luz, que sea más factible ejercitar un derecho de dominio sobre el suelo que sobre la atmósfera, pero no se trata de saber qué es más o menos fácil, y Say toma esa relativa facilidad por el derecho mismo. No se pregunta por qué la tierra ha sido apropiada antes que el mar y el aire; se trata de averiguar en virtud de qué derecho se ha apropiado el hombre esta riqueza *que no ha creado y que la Naturaleza le ofrece gratuitamente*.

No resuelve, pues, Say la cuestión que él mismo plantea. Pero aun cuando la resolviese, aun cuando su explicación fuera tan satisfactoria como falta de lógica, quedaría por saber quién tiene derecho a hacer pagar el uso del suelo, que no ha sido creado por el hombre. ¿A quién se debe el fruto de la tierra? Al productor de ella, indudablemente. ¿Quién ha hecho la tierra? Dios. En este caso, señores propietarios, podéis retiraros.

Pero el Creador de la tierra no la vende, la regala, y al donarla no hace expresión nominal de los favorecidos. ¿Cómo, pues, entre todos sus hijos unos tienen la consideración de legítimos y otros la de bastardos? Si la igualdad de lotes fue de derecho primitivo, ¿cómo puede sancionarse la desigualdad de condiciones por un derecho posterior?

Say da a entender que si el aire y el agua no fuesen de naturaleza fugitiva, también habrían sido apropiados. Observaré de paso que esto, más que una hipótesis, es una realidad. El aire y el agua han sido apropiados en cuanto es posible.

Habiendo descubierto los portugueses el paso a las Indias por el Cabo de Buena Esperanza, pretendieron que sólo a ellos correspondía la propiedad del itinerario; y Grotius, consultado sobre esta cuestión por los holandeses, que se negaban a reconocer tal derecho, escribió expresamente su tratado *De mari libero*, para probar que el mar no puede ser objeto de apropiación.

El derecho de caza y de pesca ha estado en todo tiempo reservado a los señores y a los propietarios. Hoy está reconocido por el Estado y los municipios a todos los que puedan pagar el impuesto correspondiente. Justo es que se reglamente la caza y la pesca, pero que se la repartan los favorecidos por la fortuna es crear un monopolio sobre el aire y sobre el agua.

¿Qué es el pasaporte? Una recomendación en favor de la persona del viajero, un certificado de seguridad para él y para

lo que le pertenece. El fisco, cuyo afán consiste en desnaturalizar todas las buenas cosas, ha convertido el pasaporte en un medio de espionaje y en una gabela. ¿No es esto vender el derecho de andar y de moverse libremente? Finalmente, tampoco se permite sacar agua de una fuente enclavada en el terreno particular sin permiso del propietario, porque, en virtud del derecho de accesión, la fuente pertenece al poseedor del suelo, a no haber posesión contraria; ni tener vistas a un patio, jardín, huerta, sin consentimiento de su propietario; ni pasearse por parque ajeno contra la voluntad de su dueño; pero, en cambio, a éste se le permite cercarlo. Pues bien; todas esas prohibiciones son otras tantas limitaciones sagradas, no sólo del uso de la tierra, sino del aire y del agua. ¡Proletarios: a todos nosotros nos excomulga la propiedad!

La apropiación del más consistente de los elementos no ha podido realizarse sin la de los otros tres, puesto que, según el derecho francés y el romano, la propiedad del suelo implica la de lo que está encima y debajo, del subsuelo y del cielo.

Un hombre a quien se le impidiese andar por los caminos, detenerse en los campos, ponerse al abrigo de las inclemencias, encender lumbre, recoger los frutos y hierbas silvestres y hervirlos en un trozo de tierra cocida, ese hombre no podría vivir. La tierra, como el agua, el aire y la luz, es una materia de primera necesidad, de la que cada uno debe usar libremente, sin perjudicar el disfrute ajeno; ¿por qué, entonces, está apropiada la tierra? La contestación de Ch. Comte es curiosa: Say decía que por no ser *fugitiva*; Ch. Comte afirma que por no ser *infinita*. La tierra es cosa *limitada*, luego, según Comte, debe ser cosa apropiada. Lo lógico sería lo contrario, y así debiera decir que por ser finita no debe ser apropiada. Porque si uno se apropia determinada cantidad de aire o de luz, no puede resultar de ello daño a nadie; pero en cuanto al suelo, sucede lo contrario. Apodérese quien quiera o quien pueda de los rayos del sol, de la brisa que pasa, de las olas del mar; se lo permito, y además, le perdono su mala voluntad de privarme de ello; pero al hombre que pretenda transformar su derecho de posesión territorial en derecho de propiedad, le declaro la guerra y lo combato a todo trance.

La argumentación de Ch. Comte va contra su propia tesis. “Entre las cosas necesarias a nuestra conservación –dice– hay

algunas en tan gran cantidad, que son inagotables; otras que existen en cantidad menos considerable y sólo pueden satisfacer las necesidades de un determinado número de personas. Las primeras se llaman *comunes*; las segundas *particulares*.”

No es exacto este razonamiento: el agua, el aire y la luz son cosas *comunes*, no porque sean *inagotables*, sino porque son *indispensables*; tan indispensables, que por ello la Naturaleza parece haberlas creado en cantidad casi ilimitada, a fin de que su inmensidad las preservara de toda apropiación. Del mismo modo, la tierra es indispensable a nuestra conservación, y por tanto, cosa común, no susceptible de apropiación. Pero la tierra es mucho más limitada que los otros elementos, y su uso debe ser regulado, no en beneficio de algunos, sino en interés y para la seguridad de todos. En dos palabras: la igualdad de derechos se justifica por la igualdad de necesidad; pero la igualdad de derechos, si la cosa es limitada, sólo puede realizarse mediante la igualdad en la posesión. Es una ley agraria lo que late en el fondo de los argumentos de Ch. Comte.

Bajo cualquier aspecto que se mire esta cuestión de la propiedad, cuando se quiere profundizar se llega a la igualdad. No insistiré más sobre la división de las cosas que pueden o no ser apropiadas; en este particular, economistas y jurisconsultos rivalizan en decir tonterías. El Código civil, después de haber definido la propiedad, guarda silencio sobre las cosas susceptibles o no susceptibles de apropiación, y si habla de las que *están en el comercio* es siempre sin determinar ni definir nada. Y sin embargo, no han faltado luminosos principios, como son los contenidos en estas triviales máximas: *ad reges potestas omnium pertinet, ad singulos proprietas; omnia rex imperio possidet, singuli dominio*. ¡La soberanía social opuesta a la propiedad individual! ¿No parece esto una profecía de la igualdad, un oráculo republicano? Los ejemplos se ofrecen en gran número. En otro tiempo, los bienes de la Iglesia, los dominios de la Corona, los estados de la nobleza, eran inalienables e imprescriptibles. Si la Constitución, en vez de abolir ese privilegio, lo hubiera reconocido a todo ciudadano, si hubiese declarado que el derecho al trabajo, como la libertad, no puede perderse jamás, desde ese momento la revolución estaría consumada, y sólo faltaría procurar su perfeccionamiento.

En las palabras de Say, antes copiadas, no se percibe claramente si ese autor hace depender el derecho de propiedad de la cualidad no fugitiva del suelo o del consentimiento que asegura han prestado todos los hombres a esa apropiación. Tal es la construcción de su frase, que permite igualmente interpretarla en uno u otro sentido, y aun en los dos a la vez. De suerte que pudiera sostenerse que el autor ha querido decir: el derecho de propiedad nació primitivamente del ejercicio de la voluntad; la fijeza del suelo le dio ocasión de ser aplicado a la tierra, y el consentimiento universal ha sancionado después esa aplicación.

Sea de esto lo que quiera, ¿han podido legitimar los hombres la propiedad por su mutuo asentimiento? Lo niego. Tal contrato, aun teniendo por redactores a Grotius, a Montesquieu y a J. J. Rousseau, aun estando autorizado por la firma y rúbrica de todo el género humano, sería nulo de pleno derecho, y el acto en él contenido ilegal. El hombre no puede renunciar al trabajo ni a la libertad; reconocer el derecho de propiedad territorial es renunciar al trabajo, puesto que es abdicar el medio para realizarlo, es transigir sobre un derecho natural y despojarse de la cualidad de hombre.

Pero quiero suponer que haya existido tal consentimiento tácito o expreso: ¿cuál sería su resultado? Las renunciaciones debieron ser recíprocas: no se abandona un derecho sin obtener, en cambio, otro equivalente. Caemos otra vez en la igualdad, condición *sine qua non* de toda apropiación. De modo que después de haber justificado la propiedad por el consentimiento universal, es decir, por la igualdad, hay necesidad de justificar la desigualdad de condiciones por la propiedad. Es imposible salir de este dilema.

En efecto, si según los términos del pacto social la propiedad tiene por condición la igualdad, desde el momento en que esta igualdad no existe, el pacto queda infringido y toda propiedad es una usurpación. Nada se va ganando, pues, con acudir a este pretendido consentimiento de todos los hombres.

El derecho de propiedad ha sido el principio del mal sobre la tierra, el primer eslabón de la larga cadena de crímenes y de miserias que el género humano arrastra desde su nacimiento. La mentira de la prescripción es el hechizo con que se ha sugestionado el pensamiento de los hombres, la palabra de muerte con que se ha amenazado a las conciencias para detener el progreso del hombre hacia la verdad y mantener la idolatría del error.

El Código francés define la prescripción como “un medio de adquirir los derechos y de librarse de las obligaciones por el transcurso del tiempo”. Aplicando esta definición a las ideas, se puede emplear la palabra prescripción para designar el favor constante de que gozan las antiguas tradiciones cualquiera que sea su objeto; la oposición, muchas veces airada y sangrienta, que en todas las épocas hallan las nuevas creencias, haciendo del sabio un mártir. No hay descubrimiento ni pensamiento generoso que, a su entrada en el mundo, no haya encontrado una barrera formidable de opiniones, a modo de conjuración de todos los principios existentes. Prescripciones contra la razón, prescripciones contra los hechos, prescripciones contra toda verdad antes desconocida, han sido el sumario de la filosofía del *statu quo* y el símbolo de los conservadores de todos los tiempos.

Cuando la reforma evangélica vino al mundo, existía la prescripción en favor de la violencia, del vicio y del egoísmo. Cuando Galileo, Descartes, Pascal y sus discípulos transformaron la filosofía y las ciencias, la prescripción amparaba la doctrina de Aristóteles. Cuando nuestros antepasados de 1789 reclamaron la libertad y la igualdad, existía la prescripción para la tiranía y el privilegio. “Hay y ha habido siempre propietarios, luego siempre los habrá.” Y con esta profunda máxima, último esfuerzo del egoísmo expirante, los doctores de la desigualdad social creen contestar a los ataques de sus adversarios, imaginando, sin duda, que las ideas prescriben como la propiedad.

Alentados por la marcha triunfal de las ciencias a no desconfiar de nuestras opiniones, acogemos hoy con aplauso al observador de la naturaleza que, después de mil experiencias,

fundado en un análisis profundo, persigue un principio nuevo, una ley ignorada. No rechazamos ya ninguna idea con el pretexto de que han existido hombres más sabios que nosotros y no han observado los mismos fenómenos ni deducido las mismas consecuencias. ¿Por qué razón no hemos de seguir igual conducta en las cuestiones políticas y filosóficas? ¿Por qué la ridícula manía de afirmar que ya se ha dicho todo, lo que equivale a decir que nada hay ignorado por la inteligencia humana? ¿Por qué razón la máxima *nada nuevo hay bajo el sol* se ha reservado exclusivamente para las investigaciones metafísicas? Pues sencillamente porque todavía estamos acostumbrados a filosofar con la imaginación en lugar de hacerlo con la observación y el método; porque imperando la fantasía y la voluntad en lugar del razonamiento y de los hechos, ha sido imposible hasta el presente distinguir al charlatán del filósofo, al sabio del impostor. Desde Salomón y Pitágoras, la imaginación se ha agotado en el estéril trabajo de inventar, no descubrir las leyes sociales y políticas. Se han propuesto ya todos los sistemas posibles. Desde este punto de vista, es probable que *todo esté dicho*, pero no es menos cierto que *todo queda por saber*. En política (para no citar aquí más que esta rama de la filosofía), en política, cada cual toma partido según su pasión y su interés; el espíritu se somete a lo que la voluntad le impone; no hay ciencia, no hay ni siquiera un indicio de certidumbre. Así, la ignorancia general produce la tiranía general; y mientras la libertad del pensamiento está escrita en la Constitución, la servidumbre del pensamiento, bajo el nombre de *preponderancia de las mayorías*, se halla decretada igualmente en la Constitución.

Para impugnar la prescripción de que habla el Código no entablaré una discusión sobre el ánimo de no adquirir invocado por los propietarios. Sería esto muy enojoso y declamatorio. Todos saben que hay derechos que no pueden prescribir; y en cuanto a las cosas que se adquieren por el tiempo, nadie ignora que la prescripción exige ciertas condiciones, y que basta la omisión de una sola para que aquélla no exista. Si es cierto, por ejemplo, que la posesión de los propietarios ha sido *civil, pública, pacífica y no interrumpida*, lo es también que carece de *justo título*, puesto que los únicos que presentan, la ocupación y el trabajo, favorecen tanto al proletario demandante como al pro-

pietario demandado. Además, esa misma posesión carece de *buena fe*, porque tiene por fundamento un error de derecho, y el error de derecho impide la prescripción. Aquí el error de derecho consiste ya en que el detentador posee a título de propiedad no pudiendo poseer más que a título de usufructo, ya en que ha comprado una cosa que nadie tiene derecho a enajenar ni a vender.

Otra razón por la cual no puede ser invocada la prescripción en favor de la propiedad, razón deducida de la misma jurisprudencia, es que el derecho de posesión inmobiliaria forma parte de un derecho universal que ni aun en las más desastrosas épocas de la humanidad ha llegado a extinguirse; y bastaría a los proletarios probar que han ejercitado siempre alguna parte de ese derecho para ser reintegrado en la totalidad. El individuo que tiene, por ejemplo, el derecho universal de poseer, donar, cambiar, prestar, arrendar, vender, transformar, o destruir la cosa, lo conserva íntegro por la realización de cualquiera de esos actos, el de prestar, verbigracia, aunque no manifieste nunca en otra forma su dominio. Del mismo modo, la igualdad de bienes, la igualdad de derechos, la libertad, la voluntad, la personalidad, son otras tantas expresiones de una misma cosa, del derecho de *conservación* y de *reproducción*; en una palabra, del derecho a vivir, contra el cual la prescripción no puede comenzar a correr sino desde el día de la exterminación del género humano.

Finalmente, en cuanto al tiempo requerido para la prescripción, estimo superfluo demostrar que el derecho de propiedad, en general, no puede adquirirse por ninguna posesión de diez, veinte, ciento, mil ni cien mil años, y que mientras haya un hombre capaz de comprender e impugnar el derecho de propiedad, tal derecho no habrá prescripto. Porque no es lo mismo un principio de la jurisprudencia, un axioma de la razón, que un hecho accidental y contingente. La posesión de un hombre puede prescribir contra la posesión de otro hombre, pero así como el poseedor no puede ganar la prescripción contra sí mismo, la razón conserva siempre la facultad de rectificarse y modificarse: el error presente no la obliga para el porvenir. La razón es eterna e inmutable; la institución de la propiedad, obra de la razón ignorante, puede ser derogada por la razón instruida: por tan-

to, la propiedad no puede fundarse en la prescripción. Tan sólido y tan cierto es todo esto, que precisamente en estos mismos fundamentos se halla basada la máxima de que en materia de prescripción el error de derecho no beneficia a nadie.

Pero faltaría a mi propósito, y el lector tendría derecho a acusarme de charlatanismo, si no tuviese más que decir sobre la prescripción. He demostrado anteriormente que la apropiación de la tierra es ilegal, y que aun suponiendo que no lo fuese, sólo se conseguiría de ella una cosa, a saber: igualdad de la propiedad. He demostrado en segundo lugar que el consentimiento universal no prueba nada en favor de la propiedad, y que, de probar algo, sería también la igualdad en la propiedad. Réstame demostrar que la prescripción, si pudiera admitirse, presupondría también la igualdad de la propiedad.

Según ciertos autores, la prescripción es una medida de orden público, una restauración, en ciertos casos, del modo primitivo de adquirir una ficción de la ley civil, la cual procura atender de este modo a la necesidad de terminar y resolver litigios que con otro criterio no podrían resolverse. Porque, como dice Grotius, el tiempo no tiene por sí mismo ninguna virtud efectiva; todo sucede en el tiempo, pero nada se hace por el tiempo. La prescripción o el derecho de adquirir por el transcurso del tiempo es, por tanto, una ficción de la ley, convencionalmente admitida.

Pero toda propiedad ha comenzado necesariamente por la prescripción, o como decían los latinos, por la *usucapion*, es decir, por la posesión continua. Y en primer término, pregunto: ¿cómo pudo la posesión convertirse en propiedad por el curso del tiempo? Haced la posesión tan antigua como queráis, acumulad años y siglos, y no conseguiréis que el tiempo, que por sí mismo no crea nada, no altera nada, no modifica nada, transforme al usufructuario en propietario. La ley civil, al reconocer a un poseedor de buena fe el derecho de no poder ser desposeído por un nuevo poseedor, no hace más que confirmar un derecho ya respetado, y la prescripción, así entendida, sólo significa que en la posesión, comenzada hace veinte, treinta o cien años, será mantenido el ocupante. Pero cuando la ley declara que el tiempo convierte en propietario al poseedor, supone que puede crearse un derecho sin causa que lo produzca,

altera la calidad del sujeto inmotivadamente, legisla lo que no se discute, sobrepasa sus atribuciones. El orden público y la seguridad de los ciudadanos sólo exigen la garantía de la posesión. ¿Por qué ha creado la ley la propiedad? La prescripción ofrecía una seguridad en el porvenir. ¿Por qué la ley la ha convertido en privilegio?

El origen de la prescripción es, pues, idéntico al de la propiedad misma; y puesto que ésta no puede legitimarse sino bajo la indispensable condición de la igualdad, la prescripción es asimismo una de las muchas formas con que se ha manifestado la necesidad de conservar esa preciosa igualdad. Y no es esto una vana inducción, una consecuencia deducida caprichosamente; la prueba de ello está consignada en todos los códigos.

En efecto, si todos los pueblos han reconocido, por instinto de justicia y de conservación, la utilidad y la necesidad de la prescripción, y si su propósito ha sido velar por ese medio por los intereses del poseedor, ¿pudieron dejar abandonados los del ciudadano ausente, obligado a vivir lejos de su familia y de su patria por el comercio, la guerra o la cautividad, sin posibilidad de ejercer ningún acto de posesión? No. Por eso al mismo tiempo que la prescripción se sancionaba por las leyes, se declaraba que la propiedad se conservaba por la simple voluntad. Mas si la propiedad se conserva por la simple voluntad, si no puede perderse sino por acto del propietario, ¿cómo puede alegarse la prescripción? ¿Cómo se atreve la ley a presumir que el propietario, que por su simple voluntad lo sigue siendo, ha tenido intención de abandonar lo que ha dejado prescribir, cualquiera que sea el tiempo que se fije para deducir tal conjetura? ¿Con qué derecho castiga la ley la ausencia del propietario despojándolo de sus bienes? ¿Cómo puede ser esto? Hemos visto antes que la propiedad y la prescripción eran cosas idénticas, y ahora nos encontramos, sin embargo, con que son conceptos antitéticos que se destruyen entre sí.

Grotius, que presentía la dificultad, la resuelve de manera tan singular, que bien merece ser conocida: “Hay algún hombre—dice— de alma tan poco cristiana que, por una miseria, quisiera eternizar el pecado de un poseedor, y esto sucedería infaliblemente si no tuviera por caducado su derecho”. Pues bien; yo soy ese hombre. Por mi parte ya puede arder un millón

de propietarios hasta el día del juicio; arrojo sobre su conciencia la porción que ellos me han arrebatado de los bienes de este mundo. A esa poderosa consideración, añade Grotius la siguiente: “Es más beneficioso –dice– abandonar un derecho litigioso que pleitear, turbar la paz de las naciones y atizar el fuego de la guerra civil”. Acepto, si se quiere, esta razón, en cuanto me indemnice del perjuicio permitiéndome vivir tranquilo. Pero si no consigo tal indemnización, ¿qué me importa a mí, proletario, la tranquilidad y la seguridad de los ricos? Me es tan indiferente el *orden público* como el saludo de los propietarios. Reclamo, pues, que se me permita vivir trabajando, porque si no moriré combatiendo.

Cualesquiera que sean las sutilezas que se empleen, la prescripción es una contradicción de la propiedad, o mejor dicho, la propiedad y la prescripción son dos manifestaciones de un mismo principio, pero en forma que se contrarrestan recíprocamente, y no es uno de los menores errores de la jurisprudencia antigua y moderna haber pretendido armonizarlas.

Después de las primeras convenciones, después de los ensayos de leyes y de constituciones que fueron la expresión de las primeras necesidades sociales, la misión de los hombres de ley debía ser reformar la legislación en lo que tuviese de imperfecta, corregir lo defectuoso, conciliar, con mejores definiciones, lo que parecía contradictorio. En vez de esto, se atuvieron al sentido literal de las leyes, contentándose con el papel servil de comentaristas y glosadores. Tomando por axiomas de lo eterno y por indefectible verdad las inspiraciones de una razón necesariamente falible, arrastrados por la opinión general, subyugados por la religión de los textos, han establecido el principio, a imitación de los teólogos, de que es infaliblemente verdadero lo que es admitido constante y universalmente, como si una creencia general, pero irreflexiva, probase algo más que la existencia de un error general. No nos engañemos hasta ese extremo. La opinión de todos los pueblos puede servir para comprobar la percepción de un hecho, el sentimiento vago de una ley; pero nada puede enseñarnos ni sobre el hecho ni sobre la ley. El consentimiento del género humano es una indicación de la Naturaleza; no, como ha dicho Cicerón, una ley de la Naturaleza. Bajo la apariencia se oculta la verdad, que la fe puede creer, pero

sólo la reflexión puede descubrir. Éste ha sido el objeto del progreso constante del espíritu humano en todo lo concerniente a los fenómenos físicos y a las creaciones del genio; ¿para qué nos servirían si no los actos de nuestra conciencia y las reglas de nuestras acciones?

IV. - DEL TRABAJO. - EL TRABAJO NO TIENE POR SÍ MISMO NINGUNA FACULTAD DE APROPIACIÓN SOBRE LAS COSAS DE LA NATURALEZA

Vamos a demostrar, por los propios aforismos de la economía política y del derecho, es decir, por todo lo más especioso que los defensores de la propiedad pueden oponer:

1º) Que el trabajo no tiene por sí mismo, sobre las cosas de la Naturaleza, ninguna facultad de apropiación.

2º) Que aun reconociendo al trabajo esta facultad, se llega a la igualdad de propiedades, cualesquiera que sean, por otra parte, la clase del trabajo, la rareza del producto y la desigualdad de las facultades productivas.

3º) Que en orden a la justicia, el trabajo destruye la propiedad.

A imitación de nuestros adversarios, y con objeto de no omitir cosa ninguna, tomamos la cuestión remontándonos a sus principios todo lo posible.

Dice Ch. Comte en su *Traité de la propriété*: “Francia, considerada como nación, tiene un territorio que le es propio”.

Francia, como un solo hombre, posee un territorio que explota, pero no es propietaria de él. Sucede a las naciones lo mismo que a los individuos entre sí; les corresponde simplemente el uso y el trabajo sobre el territorio, y sólo por un vicio del lenguaje se les atribuye el dominio del suelo. El derecho de usar y abusar no pertenece al pueblo ni al hombre. Tiempo vendrá en que la guerra contra un Estado para reprimir el abuso en la posesión será una guerra sagrada.

Ch. Comte, que trata de explicar cómo se forma la propiedad, comienza por suponer que una nación es propietaria. Cae en el sofisma llamado *petición de principio*. Desde ese momento, toda su argumentación carece de solidez.

Si el lector cree que es ir demasiado lejos el negar a una

nación la propiedad de su territorio, me limitaré a recordar que del derecho ficticio de propiedad nacional han nacido en todas las épocas las pretensiones señoriales, los tributos, la servidumbre, los impuestos de sangre y de dinero, las exacciones en especies, etcétera, y por consecuencia, la negativa a abonar los impuestos, las insurrecciones, las guerras y la despoblación.

“Existen en ese territorio grandes extensiones de terreno que no han sido convertidas en propiedades individuales. Estas tierras, que consisten generalmente en montes, pertenecen a la masa de la población, y el gobierno que percibe los impuestos las emplea, o debe emplearlas, en interés común.”

Debe emplearlas, está bien dicho: así no hay peligro de mentir.

“Si fueran puestas a la venta...” ¿Por qué razón han de venderse? ¿Quién tiene derecho a hacerlo? Aun cuando la nación fuera propietaria, ¿puede la presente generación desposeer a la generación de mañana? El pueblo posee a título de usufructo; el gobierno rige, inspecciona, protege, ejerce la justicia distributiva; si otorga también concesiones de terreno, sólo puede conceder el uso; no tiene derecho de vender ni enajenar cosa alguna. No teniendo la cualidad de propietario, ¿cómo ha de poder transmitir la propiedad?

“... Si un hombre industrioso comprare una parte de dichos terrenos, una vasta marisma, por ejemplo, claro es que nada habría usurpado, puesto que el público recibe su precio justo por mano de su gobierno, y tan rico es después de la venta como antes.”

Esto es irrisorio. ¿De modo que porque un ministro pródigo, imprudente o inhábil, *venda* los bienes del Estado, sin que yo pueda hacer oposición a la venta (yo, tutelado del Poder público, yo, que no tengo voto consultivo ni deliberativo en el Consejo de Estado), dicha venta debe ser valedera y legal? ¡Los tutores del pueblo disipan su patrimonio, y no le queda a aquél recurso alguno! “He recibido –decís– por mano de mi gobierno mi parte en el precio de la venta”; pero es que yo no he querido vender, y aun cuando lo hubiese querido, no puedo, no tengo ese derecho. Además, yo no sé si esta venta me beneficia. Mis tutores han uniformado algunos soldados, han restaurado una antigua ciudadela, han erigido a su vanidad algún costoso y antiartístico monumento, y quizás han quemado, además, unos

fuegos artificiales y engrasado algunas cucañas. ¿Y qué es todo esto en comparación con lo que he perdido?

El comprador del Estado cerca su finca, se encierra en ella, y dice: “Esto es mío, cada uno en su casa y Dios en la de todos”. Desde entonces, en ese espacio de terreno nadie tiene derecho de poner el pie, a no ser el propietario y sus servidores. Que estas ventas aumenten, y bien pronto el pueblo, que no ha podido ni querido vender, no tendrá dónde descansar, ni con qué abrigarse, ni con qué recolectar. Irá a morir de hambre a la puerta del propietario, en el lindero de esa propiedad que era todo su patrimonio; y el propietario, al verlo expirar, le dirá: “¡Así mueren los holgazanes y los canallas!”.

Para que se acepte de buen grado la usurpación del propietario, Ch. Comte intenta despreciar el valor de las tierras en el momento de la venta.

“Es preciso, dice, no exagerar la importancia de esas usurpaciones; se debe apreciarlas por el número de hombres que vivían a costa de las tierras ocupadas y por los medios de subsistencia que éstas les suministraban. Es evidente, por ejemplo, que si la tierra que hoy vale 1.000 francos no valía más que cinco céntimos cuando fue usurpada, en realidad el perjuicio debe apreciarse en cinco céntimos. Una legua cuadrada de tierra apenas bastaba para la vida miserable de un salvaje; hoy, en cambio, asegura los medios de existencia a mil personas. Noventa y nueve partes de esa extensión son propiedad legítima de sus poseedores; la usurpación se reduce a una milésima de su valor actual.”

Un labriego se acusaba en confesión de haber roto un documento en el que reconocía deber cien escudos. El confesor decía: “Es preciso devolver esos cien escudos”. “Eso no –respondió el labriego–; sólo debo restituir dos cuartos que valía la hoja de papel en que constaba la deuda.”

El razonamiento de Ch. Comte se parece a la buena fe del labriego. El suelo no tiene solamente un valor integrante y actual, sino también un valor de potencia y de futuro, cuyo valor depende de nuestra habilidad para mejorarlo y cultivarlo. Destruid una letra de cambio, un título de la deuda pública: considerando solamente el valor del papel, destruíis un valor insignificante; pero al romper el papel inutilizáis vuestro título, y al

perder vuestro título os despojáis de vuestro bien. Destruid la tierra, o lo que es lo mismo para vosotros, vendedla; no solamente enajenáis una, dos o varias cosechas, sino que renunciáis a todos los productos que de ella habiéráis podido obtener, y que luego obtendrían vuestros hijos y vuestros nietos.

Decir que la propiedad es hija del trabajo y otorgar después al trabajo una propiedad como medio de ejercitarlo es, si no me engaño, formar un círculo vicioso. Las contradicciones no tardarán en presentarse.

“Un espacio de tierra determinado sólo puede producir alimentos para el consumo de un hombre durante un día; si el poseedor, por su trabajo, encuentra medio de que produzca para dos días, duplica su valor. Este valor nuevo es obra suya, no perjudica a nadie, es su propiedad.”

Sostengo a mi vez que el poseedor encuentra el pago de su trabajo y de su industria en esa doble producción, pero no adquiere ningún derecho sobre el suelo. Apruebo que el trabajador haga suyos los frutos; pero no comprendo cómo la propiedad de éstos puede implicar la de la tierra. El pescador que desde la orilla del río tiene la habilidad de coger más cantidad de peces que sus compañeros, ¿se convertirá, por esa circunstancia, en propietario de los parajes en que ha pescado? ¿La destreza de un cazador, ha sido nunca considerada como título de propiedad sobre toda la caza de un monte? La comparación es perfecta: el cultivador diligente encuentra en una cosecha abundante y de calidad excelente la recompensa de su industria; si mejoró el suelo, tendrá derecho a una preferencia como poseedor, pero de ningún modo podrá aceptarse su habilidad para el cultivo como un título a la propiedad del suelo que labra.

Para transformar la posesión en propiedad, sin que el hombre cese de ser propietario cuando cese de ser trabajador, es necesario algo más que el trabajo; pero lo que constituye la propiedad, según la ley, es la posesión inmemorial, pacífica; en una palabra, la prescripción; el trabajo no es más que el signo sensible, el acto material por el cual se manifiesta la posesión. Por tanto, si el cultivador sigue siendo propietario aun después de trabajar y producir por sí mismo; si su posesión, al principio concedida y luego tolerada, llega al fin a ser inalienable, es esto

al amparo de la ley civil y por el principio de ocupación. Esto es tan cierto, que no hay contrato de venta ni de arrendamiento, ni de constitución de renta, que no lo presuponga. Acudiré, para demostrarlo, a un ejemplo.

¿Cómo se valúa un inmueble? Por su producto. Si una tierra produce 1.000 francos, se calcula que, al 5 por ciento, vale 20.000, al 6 por ciento, 25.000, etcétera; esto significa, en otros términos, que pasados veinte o veinticinco años, el adquirente se habrá reintegrado del precio de esa tierra. Por tanto, si después de un cierto tiempo está íntegramente pagado el precio de un inmueble, ¿por qué razón el adquirente sigue siendo propietario? Sencillamente en virtud del derecho de ocupación, sin el cual toda venta sería una retroventa.

El sistema de la apropiación por el trabajo está, pues, en contradicción con el Código, y cuando los partidarios de este sistema intentan servirse de él para explicar las leyes, incurren en contradicción con ellas mismas.

“Si los hombres llegan a fertilizar una tierra improductiva o perjudicial, como algunos pantanos, crean al hacerlo una propiedad integral.”

¿Para qué exagerar la expresión y jugar a los equívocos, como si se pretendiera alterar el concepto? Al afirmar que crean una propiedad completa, queréis decir que crean una capacidad productiva que antes no existía. Pero esa capacidad no puede crearse sino mediando la materia que la produce. La substancia del suelo sigue siendo la misma; lo único que ha sufrido alteración son sus cualidades. El hombre todo lo ha creado, menos la materia misma. Y respecto de esta materia, sostengo que no puede tenerse más que la posesión y el uso, con la condición permanente del trabajo, por el cual únicamente se adquiere la propiedad de los frutos.

Está, pues, resuelto el primer punto: la propiedad del producto, aun cuando sea concedida, no supone la propiedad del medio; no creo que esto necesite demostración más amplia. Hay completa identidad entre el soldado poseedor de sus armas, el albañil poseedor de los materiales que se le confían, el pescador poseedor de las aguas, el cazador poseedor de los campos y los montes y el cultivador poseedor de la tierra. Todos ellos son, si se quiere, propietarios de los productos, pero ninguno es pro-

pietario de sus instrumentos. El derecho al producto es individual, exclusivo; el derecho al instrumento, al medio, es común.

V. - EL TRABAJO CONDUCE A LA IGUALDAD EN LA PROPIEDAD

Aceptemos, sin embargo, la hipótesis de que el trabajo confiere un derecho de propiedad sobre la cosa. ¿Por qué no es universal este principio? ¿Por qué el beneficio de esta pretendida ley se otorga a un pequeño número de hombres y se niega a la multitud de trabajadores? A un filósofo que sostenía que todos los animales habían nacido primitivamente de la tierra, fecundizada por los rayos del sol, del mismo modo que los hongos, se le preguntaba en cierta ocasión por qué la tierra no seguía produciendo de la misma manera. A lo que él respondió: “Porque ya es vieja y ha perdido su fecundidad”. ¿El trabajo, en otro tiempo tan fecundo, habrá llegado también a ser estéril? ¿Por qué el arrendatario no adquiere ya por el trabajo esa misma tierra que el trabajo transmitió ayer al propietario?

Dícese que porque ya está apropiada. Esto no es contestar. La aptitud y el trabajo del arrendatario elevan el producto de la tierra al doble; este exceso es creación del arrendatario. Supongamos que el dueño, por rara moderación, no se apropia esa nueva utilidad aumentando el precio del arriendo, y deja al cultivador el disfrute de su obra; pues aun así, no se da satisfacción a la justicia. El arrendatario, al mejorar el suelo, ha creado un nuevo valor en la propiedad, luego tiene derecho a una participación en ella. Si la tierra valía en un principio 100.000 francos, y por el trabajo del arrendatario llega a valer 150.000, el productor es propietario legítimo de la tercera parte de la tierra. Ch. Comte no hubiera podido objetar nada contra esta doctrina, porque él mismo ha dicho: “Los hombres que dan a la tierra mayores condiciones de fertilidad, prestan tanta utilidad a sus semejantes como si creasen una nueva”.

¿Por qué razón esa regla no es aplicable lo mismo al que mejora las condiciones de una tierra que al que la ha roturado? Por el trabajo del primer trabajador la tierra vale 1; por el del segundo vale 2; por parte de uno y otro se ha creado un valor

igual: ¿por qué no reconocer a ambos igualdad en su propiedad? A menos que se invoque otra vez el derecho del primer ocupante, desafío a que se oponga a mi criterio algún argumento eficaz.

Pero se me dirá: “De aceptar vuestra doctrina se llegaría a una mayor división de propiedad. Las tierras no aumentan indefinidamente de valor; a los dos o tres cultivos llegan al máximo de su fecundidad. Lo que la agronomía mejora, es consecuencia del progreso y difusión de las ciencias más que de la habilidad de los labradores. Así, pues, el hecho de que algunos trabajadores entrasen en la masa de propietarios ningún argumento ofrecería contra la propiedad”.

Sería, en efecto, obtener en esta discusión un resultado muy desfavorable, si nuestros esfuerzos no lograsen más que ampliar el privilegio del suelo y el monopolio de la industria, emancipando algunos centenares de trabajadores con olvido de millones de proletarios. Pero esto sería interpretar muy torpemente nuestro pensamiento y dar escasas pruebas de inteligencia y de lógica.

Si el trabajador que multiplica el valor de la cosa tiene derecho a la propiedad, quien mantiene ese valor tiene el mismo derecho. Porque para mantenerlo es preciso aumentar incesantemente, crear de modo continuo. Para cultivar hay que dar al suelo su valor anual; y sólo mediante una creación de valor, renovada todos los años, se consigue que la tierra no se deprecie ni se inutilice. Admitiendo, pues, la propiedad como racional y legítima, admitiendo el arriendo como equitativo y justo, afirmo que quien cultiva la tierra adquiere su propiedad con el mismo título que quien la rotura y quien la mejora, y que cada vez que un arrendatario paga la renta, obtiene sobre el campo confiado a sus cuidados una fracción de propiedad cuyo denominador es igual a la cuantía de esa renta. Salid de ahí y caeréis irremisiblemente en lo arbitrario y en la tiranía; reconoceréis los privilegios de casta; sancionaréis la servidumbre.

Quien trabaja se convierte en propietario. Este hecho no puede negarse, con arreglo a los principios actuales de la economía política y del derecho. Y al decir propietario, no entiendo solamente, como nuestros hipócritas economistas, propietario de sus sueldos, de sus jornales, de su retribución, sino que

quiero decir propietario del valor que crea, el cual sólo redundaría en provecho del dueño.

Como todo esto se relaciona con la teoría de los salarios y de la distribución de los productos, y esta materia no ha sido aún razonablemente esclarecida, me permito insistir en ello; esta discusión no será del todo inútil a mi causa. Muchas gentes hablan de que se conceda a los obreros una participación en los productos y en los beneficios, pero esta participación que se reclama para ellos es pura caridad, simple favor. Jamás se ha demostrado, y nadie lo ha supuesto, que sea un derecho natural, necesario, inherente al trabajo, inseparable de la cualidad de productor hasta en el último de los operarios.

He aquí mi proposición: *El trabajador conserva, aun después de haber recibido su salario, un derecho natural de propiedad sobre la cosa que ha producido.*

Y continúo citando a Comte: “Los obreros están dedicados, por ejemplo, a desecar un pantano, a arrancar los árboles y las malezas, en una palabra, a preparar el cultivo del terreno; es indudable que al hacerlo aumentan su valor, crean una propiedad más considerable; pero el valor que adicionan al terreno les es pagado con los alimentos que reciben y con el precio de sus jornadas: el terreno sigue siendo, pues, propiedad del capitalista”.

Este precio no basta. El trabajo de los obreros ha creado un valor; luego este valor es propiedad de ellos. Y como no han vendido ni permutado, el capitalista no ha podido adquirirlo. Nada más justo que el capitalista tenga un derecho parcial sobre el todo por los suministros que ha facilitado. Ha contribuido con ellos a la producción y debe tener parte en su disfrute. Pero su derecho no destruye el de los obreros, que han sido sus compañeros en la obra de la producción. ¿A qué hablar de salarios? El dinero invertido en jornales para los obreros apenas equivale a unos cuantos años de la posesión perpetua que ellos abandonan. El salario es el gasto necesario que exige el sostenimiento diario del trabajador. Es un grave error ver en él el precio de una venta. El obrero nada ha vendido; no conoce su derecho, ni el alcance de la cesión que hace al capitalista, ni el espíritu del contrato que se pretende haber otorgado con él. Por su parte, ignorancia completa; por la del capitalista, error e imprevisión, en el caso que no sea dolo y fraude.

Hagamos ver todo esto con más claridad y de modo más gráfico, por medio de un ejemplo. Nadie ignora cuántas dificultades existen para convertir una tierra inculta en tierra laborable y productiva. Son tales, que la mayor parte de las veces un hombre solo moriría antes de haber podido poner el terreno en situación de procurar el menor fruto. Se necesitan para ello los esfuerzos reunidos y combinados de la sociedad y todos los medios de la industria.

Supongamos que una colonia de 20 ó 30 familias se establece en un territorio salvaje e inculto, el cual consienten los indígenas en abandonar por arreglo amistoso. Cada una de esas familias dispone de un capital pequeño, pero suficiente: animales, semillas, útiles, algún dinero y víveres. Dividido el territorio, cada cual se acomoda como puede y comienza a desbrozar el lote que le ha correspondido. Pero después de algunas semanas de fatigas extraordinarias, de penas increíbles y trabajos ruinosos y casi sin resultado, los colonizadores comienzan a quejarse del oficio; la condición les parece dura y maldicen su triste existencia. Un día, uno de los más listos mata un cerdo, sala una parte de él, y resuelto a sacrificar el resto de sus provisiones, va a buscar a sus compañeros de miseria. “Amigos –les dice con afectuoso acento–, ¡cuánto sufrís trabajando sin fruto y viviendo de mala manera! ¡Quince días de trabajo os han reducido al último extremo!... Celebremos un pacto que será en todo beneficioso para vosotros; os daré la comida y el vino; ganaréis, además, tanto por día; trabajaremos juntos, y ya veréis, amigos míos, cómo estaremos todos contentos.”

¿Puede creerse que hay estómagos necesitados capaces de resistir a semejante oferta? Los más hambrientos siguen al que formula la proposición, y ponen manos a la obra; el atractivo de la sociedad, la emulación, la alegría, el mutuo auxilio, multiplican las fuerzas; el trabajo avanza visiblemente; se vence a la Naturaleza entre alegres cantos y francas risas; en poco tiempo el suelo está transformado; la tierra, esponjada, sólo espera la semilla. Hecho esto, el propietario paga a sus obreros, que se marchan agradecidos recordando los días felices que pasaron a su lado. Otros siguen este ejemplo, siempre con el mismo éxito, y una vez obtenido, los auxiliares se dispersan, volviendo cada uno a su cabaña. Sienten entonces estos últimos la necesidad de

vivir. Mientras trabajaban para el vecino, no trabajaban para sí, y ocupados en el cultivo ajeno, no han sembrado ni cosechado nada propio durante un año. Contaron con que al arrendar su esfuerzo personal sólo podían obtener beneficio, puesto que ahorrarían sus provisiones, y viviendo mejor, conservarían aún su dinero. ¡Falso cálculo! Crearon para otro un instrumento de producción, pero nada crearon para ellos. Las dificultades de la roturación siguen siendo las mismas, sus ropas se han deteriorado, sus provisiones están a punto de agotarse, pronto su bolsa quedará vacía en beneficio del particular para quien trabajaron, puesto que sólo él ha comenzado el cultivo. Poco tiempo después, cuando el pobre bracero está falto de recursos, el favorecido, semejante al ogro de la fábula, que huele de lejos a su víctima, le brinda un pedazo de pan. Al uno le ofrece ocuparlo en sus trabajos, al otro comprarle mediante buen precio un pedazo de ese terreno perdido, del que ningún producto puede obtener; es decir, hace explotar por su cuenta el campo del uno por el otro. Al cabo de veinte años, de treinta individuos que primitivamente eran iguales en fortuna, cinco o seis han llegado a ser propietarios de todo el territorio, mientras los demás han sido desposeídos filantrópicamente.

En este siglo de moralidad burguesa en que he tenido la dicha de nacer, el sentido moral está de tal modo debilitado, que nada me extrañaría que muchos honrados propietarios me preguntasen por qué encuentro todo esto injusto e ilegítimo. Almas de cieno, cadáveres galvanizados, ¿cómo esperar convencersos si no queréis ver la evidencia de ese robo en acción? Un hombre, con atractivas e insinuantes palabras, halla el secreto de hacer contribuir a los demás a establecer su industria. Después, una vez enriquecido por el común esfuerzo, rehúsa procurar el bienestar de aquellos que hicieron su fortuna en las mismas condiciones que él tuvo a bien señalar. ¿Y aún preguntáis qué tiene de fraudulenta semejante conducta? Con el pretexto de que ha pagado a sus obreros, de que nada les debe, de que no tiene por qué ponerse al servicio de otros abandonando sus propias ocupaciones, rehúsa auxiliar a los demás en el cultivo, de igual modo que ellos lo ayudaron a él. Y cuando en la impotencia de su aislamiento estos trabajadores se ven en la necesidad de reducir a dinero su participación territorial, el pro-

pietario, ingrato y falaz, se encuentra dispuesto a consumir su expoliación y su ruina. ¡Y halláis esto justo! Disimulad mejor vuestra impresión, porque leo en vuestras miradas el reproche de una conciencia culpable más que la estúpida sorpresa de una involuntaria ignorancia.

El capitalista, se dice, ha pagado los *jornales* a sus obreros. Para hablar con exactitud, había que decir que el capitalista había pagado tantos jornales como obreros ha empleado diariamente, lo cual no es lo mismo. Porque esa fuerza inmensa que resulta de la convergencia y de la simultaneidad de los esfuerzos de los trabajadores no la ha pagado. Doscientos operarios han levantado en unas cuantas horas el obelisco de Luxor sobre su base. ¿Cabe imaginar que lo hubiera hecho un solo hombre en doscientos días? Pero según la cuenta del capitalista, el importe de los salarios hubiese sido el mismo. Pues bien; cultivar un erial, edificar una casa, explotar una manufactura, es erigir un obelisco, es cambiar de sitio una montaña. La más pequeña fortuna, la más reducida explotación, el planteamiento de la más insignificante industria, exigen un concurso de trabajos y de aptitudes tan diversas, que el hombre aislado no podría suplir jamás. Es muy extraño que los economistas no lo hayan observado. Hagamos, pues, el examen de lo que el capitalista ha recibido y de lo que ha pagado.

Necesita el trabajador un salario que le permita vivir mientras trabaja, porque sólo produce a condición de un determinado consumo. Quien ocupe a un hombre le debe, pues, alimento y demás gastos de conservación o un salario equivalente. Esto es lo primero que hay que satisfacer en toda producción. Concedo por el momento que el capitalista cumpla debidamente con esta obligación.

Es preciso que el trabajador, además de su subsistencia actual, encuentre en su producción una garantía de su subsistencia futura, so pena de ver agotarse la fuente de todo producto y de que se anule su capacidad productiva. En otros términos, es preciso que el trabajo por realizar renazca perpetuamente del trabajo realizado; tal es la ley universal de reproducción. Por esa misma ley, el cultivador propietario halla: 1º) En sus cosechas, el medio no sólo de vivir él y su familia, sino de entretener y aumentar su capital, de mantener sus ganados y, en una pala-

bra, de trabajar más y de reproducir siempre. 2º) En la propiedad de un instrumento productivo, la garantía permanente de un fondo de explotación y de trabajo.

¿Cuál es el fondo de explotación del que arrienda sus servicios? La necesidad que el propietario tiene de ellos y su voluntad, gratuitamente supuesta, de dar ocupación al obrero. De igual modo que en otro tiempo el colono tenía el campo por la munificencia del señor, hoy debe el obrero su trabajo a la benevolencia y a las necesidades del propietario; es lo que se llama un poseedor a título precario. Pero esta condición precaria es una injusticia, porque implica una desigualdad en la remuneración. El salario del trabajador no excede nunca de su consumo ordinario, y no le asegura el salario del mañana, mientras que el capitalista halla en el instrumento producido por el trabajador un elemento de independencia y de seguridad para el porvenir.

Este fermento reproductor, este germen eterno de vida, esta preparación de un fondo y de instrumentos de producción, es lo que el capitalista debe al productor y lo que no le paga jamás, y esta detentación fraudulenta es la causa de la indignidad del trabajador, del lujo del ocioso y de la desigualdad de condiciones. En esto consiste, especialmente, lo que tan propiamente se ha llamado explotación del hombre por el hombre.

Una de tres: o el trabajador tiene parte en la cosa que ha producido, deducción hecha de todos los salarios, o el dueño devuelve al trabajador otros tantos servicios productivos, o se obliga a proporcionarle siempre trabajo. Distribución del producto, reciprocidad de servicios o garantía de un trabajo perpetuo: el capitalista no puede escapar a estas alternativas. Pero es evidente que no puede acceder a la segunda ni a la tercera de estas condiciones; no puede ponerse al servicio de los millares de obreros que directa o indirectamente han procurado su fortuna, ni dar a todos un trabajo constante. No queda más solución que el reparto de la propiedad. Pero si la propiedad se distribuyese, todas las condiciones serían iguales, y no habría ni grandes capitalistas ni grandes propietarios.

Divide et impera: divide y vencerás; divide y llegarás a ser rico; divide y engañarás a los hombres, y seducirás su razón, y te burlarás de la justicia. Aislado a los trabajadores, separadlos

uno de otro, y es posible que el jornal de cada uno exceda del valor de su producción individual; pero no es esto de lo que se trata. El esfuerzo de mil hombres actuando durante veinte días se ha pagado igual que el de uno solo durante cincuenta y cinco años; pero este esfuerzo de mil ha hecho en veinte días lo que el esfuerzo de uno solo, durante un millón de siglos, no lograría hacer. ¿Es equitativo el trato? Hay que insistir en la negativa una vez más. Cuando habéis pagado todas las fuerzas individuales, dejáis de pagar la fuerza colectiva; por consiguiente, siempre existe un derecho de propiedad colectiva que no habéis adquirido y que disfrutáis injustamente.

Voy a suponer que un salario de veinte días baste a esa multitud para alimentarse, alojarse y vestirse durante igual tiempo. Cuando una vez expirado ese término cese el trabajo, ¿qué puede quedar a esos hombres, si a medida que han creado han ido abandonando sus obras a los propietarios? Mientras el capitalista, bien asegurado, merced al concurso de todos los trabajadores, vive tranquilo sin temor de que le falte el pan ni el trabajo, el obrero sólo puede contar con la benevolencia de ese mismo propietario, al que ha vendido y esclavizado su libertad. Por tanto, si el propietario, fundándose en su obra de producción y alegando su derecho, no quiere dar trabajo al obrero, ¿de qué va a vivir éste? Habrá preparado un excelente terreno y no lo sembrará; habrá construido una casa confortable y magnífica y no la habitará; habrá producido de todo y no disfrutará de nada.

Caminamos por el trabajo hacia la igualdad. Cada paso que damos nos aproxima más a ella, y si la fuerza, la diligencia, la industria de los trabajadores fuesen iguales, es evidente que las fortunas lo serían también. Si como se pretende, y yo creo haber demostrado, el trabajador es propietario del valor que crea, se deduce:

1º) Que el trabajador adquiere a expensas del propietario ocioso. 2º) Que siendo toda producción necesariamente colectiva, el obrero tiene derecho, en proporción de su trabajo, a una participación en los productos y en los beneficios. 3º) Que siendo una verdadera propiedad social todo capital acumulado, nadie puede tener sobre él una propiedad exclusiva.

Estas consecuencias son irrefutables. Sólo ellas bastarían

para trastocar toda nuestra economía y cambiar nuestras instituciones y nuestras leyes. ¿Por qué los mismos que establecieron el principio rehúsan, sin embargo, aceptar sus consecuencias? ¿Por qué los Say, los Comte, los Ennequín y otros, después de haber dicho que la propiedad es efecto del trabajo, tratan a continuación de inmovilizarla por la ocupación y la prescripción?

Pero abandonemos a estos sofistas a sus contradicciones y a su ceguera. El buen sentido del pueblo hará justicia a sus equívocos. Apresurémonos a ilustrarlo y a enseñarle el camino. La igualdad se acerca; estamos ya a muy corta distancia de ella y no tardaremos en franquearla.

VI. - QUE EN LA SOCIEDAD TODOS LOS SALARIOS SON IGUALES

Cuando los *saintsimonianos*, los *fourieristas*, y en general todos los que en nuestros días se ocupan de economía social y de reforma, inscriben en su bandera: *A cada uno según su capacidad, a cada capacidad según sus obras* (Saint-Simon). *A cada uno según su capital, su trabajo y su capacidad* (Fourier) entienden, aunque no lo expresen de un modo terminante, que los productos de la Naturaleza, fecundada por el trabajo y por la industria, son una recompensa, un premio, concedido a toda clase de preeminencias y superioridades. Consideran que la tierra es un inmenso campo de lucha, en el cual la victoria se alcanza no tanto por el manejo de la espada, o por la violencia y la traición, como por la riqueza adquirida, por la ciencia, por el talento, por la virtud misma. En una palabra, entienden, y con ellos todo el mundo, que a la mayor capacidad se debe la más alta retribución, y sirviéndome del estilo comercial, que tiene la ventaja de ser exacto, que los *beneficios* deben ser proporcionados a las obras y a las capacidades.

Los discípulos de los dos supuestos reformadores no pueden negar que tal es su pensamiento, porque si lo intentasen, se pondrían en contradicción con sus textos oficiales y romperían la unidad de sus sistemas.

Por lo demás, semejante negación por su parte no es de temer: las dos sectas se atribuyen la gloria de plantear en prin-

cipio la desigualdad de las condiciones, de acuerdo con las analogías de la naturaleza que, dicen, ha querido ella misma la desigualdad de las capacidades; no se jactan más que de una cosa, de hacer de tal modo, por su organización política, que las desigualdades sociales estén siempre de acuerdo con las desigualdades naturales. En cuanto a la cuestión de saber si la desigualdad de las condiciones, quiero decir de los salarios, es posible, ellas no se inquietan tampoco por fijar la métrica de las capacidades.¹

A cada uno según su capacidad, a cada capacidad según sus obras. A cada uno según su capital, su trabajo y su talento.

Después de la muerte de Saint-Simon y del silencio de Fourier, ninguno de sus numerosos adeptos ha intentado dar al público una demostración científica de esta gran máxima; y me atrevo a apostar ciento contra uno a que ningún *fourierista* sospecha siquiera que ese aforismo biforme es susceptible de dos interpretaciones diferentes.

A cada uno según su capacidad, a cada capacidad según sus obras. A cada uno según su capacidad, su trabajo y su talento.

Esta proposición, pretenciosa y vulgar, tomada, como suele decirse, *in sensu obvio*, es falsa, absurda, injusta, contradictoria, hostil a la libertad, fautora de tiranía, antisocial, y ha sido concebida necesariamente bajo la influencia categórica del prejuicio capitalista.

Desde luego, hay que eliminar el *capital* como elemento de la retribución que se reclama. Los *fourieristas*, según he podido apreciar estudiando algunas de sus obras, niegan el derecho de ocupación y no reconocen más principio de propiedad que el trabajo. Sentada esta premisa, hubieran comprendido, si fuesen lógicos, que un capital sólo produce a su propietario en virtud del derecho de ocupación, y por consiguiente, que tal producción es ilegítima. En efecto, si el trabajo es el único fundamento de la propiedad, dejo de ser propietario de mi campo en cuanto haya un arrendatario que lo explote, aunque me abone la renta. Lo he demostrado ya hasta la saciedad. Esto mismo sucede con todos los capitales, porque emplear un capital en una empresa es, con arreglo a estricto derecho, cambiar ese capital por una suma equivalente de productos. No entraré en tal discusión, por demás inútil en este lugar, por proponerme

tratar a fondo en el capítulo siguiente de lo que se llama *la producción de un capital*.

El capital, pues, es susceptible de cambio; pero no puede ser, en ningún caso, fuente de utilidades. Quedan simplemente el *trabajo* y el *talento*, o como dice Saint-Simon, las *obras* y las *capacidades*; voy a examinar ambos elementos uno tras otro.

¿Deben ser las utilidades proporcionadas al trabajo? En otros términos, ¿es justo que quien más haga más gane? Ruego al lector que ponga en este punto toda su atención.

Para resolver de una vez el problema, basta enunciar la cuestión en esta forma: ¿es el trabajo una *condición* o una *guerra*? La respuesta no parece dudosa. Dios dijo al hombre: *ganarás el pan con el sudor de tu rostro*; es decir, tú mismo producirás tu pan; trabajarás con esfuerzo mayor o menor, según sepas dirigir y combinar tus facultades. Dios no ha dicho: *disputarás el pan a tu prójimo*, sino: trabajarás a su lado y juntos viviréis en paz. Fijemos el sentido de esta ley, cuya extremada sencillez puede prestarse al equívoco.

Preciso es distinguir en el trabajo dos cosas: la *asociación* y la *materia explotable*. Los trabajadores, en cuanto están asociados, son iguales, e implica una contradicción el que a uno se le pague más que a otro, porque no pudiendo pagarse el producto de un trabajador sino con el producto de otro trabajador, si ambos productos son desiguales, el exceso, o sea la diferencia del mayor al menor, no es adquirido por la sociedad, y por consiguiente, no habiendo cambio, en nada afecta esta diferencia a la igualdad de los salarios. Resultará, si se quiere, una igualdad natural para el trabajador más fuerte, pero una desigualdad social en cuanto no hay para nadie perjuicio de su fuerza ni de su energía productiva. En una palabra, la sociedad sólo cambia productos iguales, es decir, paga únicamente los trabajos realizados en su beneficio; por consiguiente, retribuye lo mismo a todos los trabajadores. Que uno pueda producir más que otro fuera de la sociedad importa tanto a ésta como la diferencia del tono de su voz y la del color de su pelo.

Quizá parezca que acabo de establecer yo mismo el principio de la desigualdad: todo lo contrario. Siendo la suma de los trabajos realizados para la sociedad tanto mayor cuanto más numerosos son los trabajadores y cuanto más limitada esté la

labor de cada uno, síguese de ahí que la desigualdad natural se neutraliza a medida que la asociación se extiende produciéndose socialmente una mayor cantidad de productos. De manera que en la sociedad lo único que podría mantener la desigualdad del trabajo es el derecho de ocupación, el derecho de propiedad.

Supongamos que esta labor social diaria, ya consista en sembrar, cavar, segar, etcétera, es de dos decámetros cuadrados, y que el término medio de tiempo necesario para realizarla es de siete horas. Algún trabajador la terminará en seis, otro en ocho, la mayor parte empleará siete; pero con tal que cada uno preste la cantidad de trabajo exigido, cualquiera que sea el tiempo que emplee, tendrá derecho a la igualdad de salario.

El trabajador capaz de hacer su labor en seis horas, ¿tendrá derecho, bajo pretexto de su mayor fuerza y de su superior aptitud, a usurpar la tarea al trabajador menos hábil, y de arrebatárle así el trabajo y el pan? ¿Quién se atreverá a sostenerlo? Quien acabe antes que los otros podrá descansar, si quiere; podrá entregarse, para entretener sus fuerzas y cultivar su espíritu, a ejercicios y trabajos útiles; pero deberá abstenerse de prestar sus servicios a los débiles con miras interesadas. El vigor, el genio, la actividad y todas las ventajas personales que estas circunstancias originan, son obra de la Naturaleza y hasta cierto punto del individuo. La sociedad hace de ellas el aprecio que merecen, pero la retribución debe ser proporcionada, no a lo que puedan hacer, sino a lo que produzcan. El producto de cada uno está limitado por el derecho de todos.

Aun en el caso de que la extensión del suelo fuese infinita y la cantidad de materias de explotación inagotable, tampoco se podría practicar la máxima de *a cada uno según su trabajo*. ¿Por qué? Porque aun en tal supuesto, la sociedad, cualquiera que sea el número de los individuos que la componen, sólo puede dar a todos el mismo salario, puesto que les paga con sus propios productos. Lo que sí ocurriría es que no habiendo posibilidad de impedir a los más vigorosos el ejercicio de su actividad, serían mayores, aun dentro de la igualdad social, los inconvenientes de la desigualdad natural. Pero la tierra, teniendo en cuenta la fuerza productiva de sus habitantes y de su progresiva multiplicación, es muy limitada. Por otra parte, el trabajo social es fácil de realizar en razón de la inmensa variedad de

productos y de la extremada división del trabajo. Pues bien; la limitación de la producción y al propio tiempo la facilidad de producir, imponen la ley de igualdad absoluta.

La vida es, en efecto, un combate; pero no del hombre contra el hombre, sino del hombre contra la Naturaleza, y cada uno de nosotros debe arriesgarse en él. Si en la lucha acude el fuerte en socorro del débil, su esfuerzo merecerá aplausos y amor, pero tal auxilio debe ser libremente prestado, no exigido por la fuerza ni puesto a precio. Para todos el camino es el mismo, ni demasiado largo ni demasiado difícil; quien lo sigue encuentra su recompensa a su terminación; pero no es necesario, no es indispensable llegar el primero.

En la imprenta, donde los trabajadores están de ordinario atendiendo a su ocupación respectiva, el obrero cajista recibe un tanto por cada millar de letras compuestas, el obrero maquinista un tanto por igual cantidad de pliegos impresos. En ese oficio, como en todos, se observan las desigualdades del talento y de la habilidad. Cada cual es libre de desarrollar su actividad y de ejercitar sus facultades: quien más hace más gana; quien hace menos gana menos. Si el trabajo disminuye, cajista y maquinista se lo distribuyen equitativamente. Quien pretenda acapararlo todo es rechazado como si se tratara de un ladrón o de un negrero.

Hay en esta conducta de los tipógrafos una filosofía que no alcanzan a comprender economistas ni jurisperitos. Si nuestros legisladores hubieran inspirado sus códigos en el principio de justicia distributiva que se practica en las imprentas, si hubieran observado los instintos populares, no para imitarlos servilmente, sino para reformarlos y generalizarlos, hace tiempo que la libertad y la igualdad estarían aseguradas sobre bases indestructibles y no se discutiría más acerca del derecho de propiedad y de la necesidad de las diferencias sociales.

Se ha calculado que si el trabajo estuviera repartido entre el número de individuos útiles, la duración media de la labor diaria no excedería en Francia de cinco horas. ¿Y hay quien se atreva a hablar de esto, de la desigualdad de los trabajadores? El principio de *a cada uno según su trabajo*, interpretado en el sentido de *quien más trabaje más debe recibir*, supone, por tanto, dos hechos evidentemente falsos; el uno de economía, a sa-

ber: que en un trabajo social las labores pueden ser desiguales; el segundo de física, a saber: que la cuantía de la producción es ilimitada.

Pero se dirá: ¿y si alguno no quisiera hacer más que la mitad de su trabajo? ¿Cómo resolver tal dificultad? La mitad del salario habría de bastarle, y estando retribuido según el trabajo realizado, ¿de qué podría quejarse? ¿Qué perjuicio causaría a los demás? En este sentido sería justo aplicar el proverbio *a cada uno según sus obras*; es la ley de la igualdad misma.

Por lo demás, pueden presentarse numerosas dificultades, todas ellas relativas a la policía y organización de la industria. Para resolverlas no hay norma más segura que aplicar el principio de igualdad. Así, podría preguntarse, tratándose de un trabajo que no pudiese demorarse sin peligro de la producción: ¿debe tolerar la sociedad la negligencia de algunos, y por respeto al derecho al trabajo dejar de realizar por sí misma el producto que necesita? En este caso, ¿a quién pertenecerá el salario? A la sociedad mediante haber realizado el trabajo, ya por sí misma, ya por delegación, pero siempre de forma que la igualdad general no sea violada y que únicamente el perezoso sufra las consecuencias de su holgazanería. Además, si la sociedad no puede emplear una severidad excesiva con los perezosos, tiene derecho, en interés de su propia existencia, a corregir los abusos.

Serán precisos –se dirá– en todas las industrias directores, maestros, vigilantes, etc. ¿Estarán éstos obligados a realizar el trabajo? No, porque su trabajo consiste en dirigir, en enseñar y en vigilar. Pero deben ser elegidos entre los trabajadores por los trabajadores mismos y cumplir las condiciones de sus cargos. Es eso comparable a toda función pública, ya de administración, ya de enseñanza.

Formularíamos, pues, el artículo primero del reglamento universal en estos términos: la cuantía limitada de la materia explotable demuestra la necesidad de dividir el trabajo por el número de trabajadores. La capacidad que todos tienen para realizar una labor social útil, es decir, una labor igual, y la imposibilidad de pagar a un trabajador de otro modo que con el producto de otro trabajador, justifican la igualdad en la retribución.

Se objeta lo siguiente, y esta objeción constituye la segunda parte del adagio *saintsimoniano* y la tercera del *fourierista*:

Todos los trabajos no son igualmente fáciles. Algunos exigen una gran superioridad de talento e inteligencia, superioridad que determina un mayor precio. El artista, el sabio, el poeta, el hombre de Estado, son apreciados en razón de su mérito superior, y este mérito destruye toda igualdad entre ellos y los demás hombres. Ante las manifestaciones elevadas de la ciencia y del genio, desaparece la ley de igualdad. Y si la igualdad no es absoluta, no hay tal igualdad. Del poeta descendemos al escritor insignificante; del escultor, al cantero; del arquitecto, al albañil; del químico, al cocinero, etcétera. Las capacidades se dividen y subdividen en órdenes, en géneros y en especies. Los talentos superiores se relacionan con los inferiores por otros intermedios. La humanidad ofrece una extensa jerarquía, en la que se aprecia al individuo por comparación y se determina su valor por la opinión que alcanza lo que produce.

Esta objeción ha parecido siempre formidable. Es el obstáculo insuperable de los economistas y los partidarios de la igualdad. A los primeros los ha inducido a grandes errores, y ha hecho vacilar a los segundos en increíbles minucias. Graco Babeuf pretendía que toda superioridad fuese *reprimida severamente* y aun *perseguida como un peligro social*. Para asegurar el edificio de su comunidad, rebajaba a todos los ciudadanos al nivel del más pequeño. Se ha visto a gentes ignorantes rechazar la desigualdad en la ciencia, y nada me extrañaría que se insurreccionasen algún día contra la desigualdad en los méritos. Aristóteles fue expulsado de su patria; Sócrates apuró la cicuta; Epaminondas fue citado a juicio; todos por haber sido mirados como superiores en inteligencia y virtud por demagogos imbéciles. Semejantes atropellos pueden renovarse mientras haya un pueblo ignorante y ciego, al que la desigualdad de condiciones haga temer la creación de nuevos tiranos.

Nada parece más monstruoso que lo que se mira demasiado cerca. Nada es más inverosímil muchas veces que la realidad misma. Según J. J. Rousseau, “hace falta mucha filosofía para

poder apreciar lo que se ve todos los días” y según D’Alembert, “la verdad, que parece mostrarse de continuo a los hombres, no llega a su conocimiento a menos que estén advertidos de su existencia”. El patriarca de los economistas, Say, a quien ofrezco ambas citas, habría podido sacar de ellas buen partido; pero hay quien se ríe de los ciegos y debe llevar anteojos, y quien observa atentamente y es miope.

¡Cosa singular! Lo que tanto ha alarmado a los hombres no es una objeción, ¡es la condición misma de la igualdad!...

¡La desigualdad de naturaleza, condición de la igualdad de fortunas! ¡Qué paradoja!... Repito mi aserto, y no se crea que he sufrido error al expresarme. La desigualdad de facultades es la condición *sine qua non* de la igualdad de fortunas. Hay que distinguir en la sociedad dos elementos: las *funciones* y las *relaciones*.

I. *Funciones*. – A todo trabajador se le reputa capaz de la obra que se le confía, o, según una expresión vulgar, todo obrero debe conocer su oficio. Bastándose el trabajador para su obra, hay ecuación entre el funcionario y la función. En una sociedad de hombres, las funciones son distintas unas de otras. Deben, pues, existir capacidades también diferentes. Además, determinadas funciones exigen una mayor inteligencia y facultades sobresalientes, y para realizarlas existen individuos de un talento superior. Toda obra indispensable atrae necesariamente al obrero; la necesidad inspira la idea y la idea hace al producto. Solamente sabemos aquello que la excitación de nuestros sentidos nos hace desear solicitando nuestra inteligencia. Sólo deseamos con vehemencia lo que hemos concebido, y cuanto mejor concebimos, más capaces somos de producir.

Así, correspondiendo las funciones a las necesidades, las necesidades a los deseos y los deseos a la percepción espontánea, o sea a la imaginación, la misma inteligencia que imagina puede también producir. Por consiguiente, ningún trabajo es superior al obrero. En síntesis, si la función llama al funcionario, es porque en realidad el funcionario existe antes que la función.

Es de admirar la economía de la Naturaleza. Dada la multitud de necesidades diversas que nos ha impuesto, las cuales el hombre aislado, entregado a sus propias fuerzas, no podría sa-

tisfacer, la Naturaleza debía conceder a la raza el poder que ha negado al individuo. De aquí el principio de la *división del trabajo*, fundado en la *especialidad de aptitudes*. Además de esto, la satisfacción de ciertas necesidades exige al hombre una creación continua, mientras que otras pueden ser atendidas en beneficio de millones de hombres y por millares de siglos con el trabajo de un solo individuo. Por ejemplo, la necesidad de vestidos y alimentos exige una reproducción perpetua, mientras el conocimiento del sistema del mundo puede ser adquirido para siempre por dos o tres hombres de talento superior. Del mismo modo, el curso continuo de los ríos facilita nuestro comercio y pone en movimiento nuestras máquinas, y el sol, inmóvil en medio del espacio, ilumina el mundo. La Naturaleza, que podría haber creado tantos Platón y Virgilio, Newton y Cuvier, como agricultores y pastores, no quiso hacerlo. En cambio, ha establecido cierta proporción entre la intensidad del genio y la duración de sus producciones, equilibrando el número de capacidades por la suficiencia de cada una de ellas.

No trato ahora de investigar si la diferencia que existe hoy de un hombre a otro por razón del talento y la inteligencia es efecto de nuestra deplorable civilización, y si lo que hoy se llama *desigualdad de facultades* en condiciones más favorables no sería más que *diversidad de facultades*. Coloco la cuestión en el peor supuesto, y con objeto de que no se me acuse de tergiversar argumentos y suprimir obstáculos, concedo todas las desigualdades de talento que se quiera.² Algunos filósofos amantes de la nivelación afirman que todas las inteligencias son iguales y toda la diferencia que hay entre ellas proviene de la educación. Estoy muy lejos, lo confieso, de tener esta opinión, que, por otra parte, si fuese cierta, conduciría a un resultado completamente contrario al que se propone. Porque si las capacidades son iguales, cualquiera que sea su intensidad, las funciones más repugnantes, más viles y despreciadas, no pudiendo obligarse a nadie a su ejecución, habrían de ser las mejor retribuidas, lo cual repugna a la igualdad tanto como el principio *a cada uno según sus obras*. Dadme, por el contrario, una sociedad en la que cada talento esté en relación numérica con las necesidades, y en que no se exija a cada productor más de lo que su especialidad le permita producir, y respetando escrupu-

losamente la jerarquía de las funciones, deduciré de ella la igualdad de las fortunas.

II. *Relaciones.* – Al tratar del elemento del trabajo, he hecho ver cómo en una misma clase de servicios productivos, teniendo todos capacidad para realizar una labor social, la desigualdad de las fuerzas individuales no puede originar desigualdad alguna en la retribución. Sin embargo, justo es decir que ciertas capacidades parecen no ser aptas para determinados servicios, al extremo de que si la industria humana se limitase en un momento a producir una sola especie de productos, surgirían inmediatamente incapacidades numerosas, y por consiguiente, sobrevendría la mayor desigualdad social. Pero todo el mundo sabe, sin necesidad de que yo lo advierta, que la variedad de industrias compensa y evita las inutilidades absolutas. Es ésta una verdad tan notoria, que no he de detenerme a justificarla. La cuestión se reduce, pues, a probar que las funciones son iguales entre sí, de igual modo que en una misma función los trabajadores son entre sí también iguales.

Nadie extrañe que yo niegue al genio, a la ciencia, al valor, a todas las superioridades que el mundo admira, el homenaje de las dignidades y las distinciones del poder y de la opulencia. No soy yo quien lo niega; es la economía, es la justicia, es la libertad las que lo prohíben. ¡La libertad! Invoco su nombre por primera vez en este debate. Ella por sí misma defenderá su causa y decidirá la victoria.

Toda transacción tiene por objeto un cambio de productos o de servicios, y puede, por tanto, ser calificada de *acto de comercio*. Quien dice comercio, dice cambio de valores iguales, porque si los valores no son iguales y el contratante perjudicado lo advierte, no consentirá el cambio y no habrá comercio. El comercio sólo existe entre hombres libres; por consiguiente, no habrá comercio si la transacción se realiza con violencia o fraude.

Es libre el hombre que está en el uso de su corazón y de sus facultades, que no obra cegado por la pasión ni obligado o impedido por el miedo, ni arrastrado por el error. Hay, pues, en todo cambio obligación moral de que ninguno de los contratantes se beneficie en perjuicio del otro. El comercio, para ser legítimo y verdadero, debe estar exento de toda desigualdad; ésta es la primera condición del comercio. La segunda es que

sea voluntario, es decir, que las partes transijan con libertad y pleno conocimiento.

Por tanto, defino el comercio o el cambio diciendo que es un acto de sociedad.

El negro que vende su mujer por un cuchillo, sus hijos por unos pedazos de vidrio, aun su propia persona por una botella de aguardiente, no es libre. El tratante de carne humana que con él comercia, no es su asociado, sino su enemigo. El obrero civilizado que vende su energía muscular por un trozo de pan; que edifica un palacio para dormir él en una buhardilla; que fabrica las telas máspreciadas para ir vestido de harapos; que produce de todo para no disfrutar de nada, no es libre. El amo para quien trabaja, no siendo su asociado por el cambio de salario y de servicios que entre ellos se realiza, es su enemigo.

El soldado que sirve a su patria por temor, en lugar de servirla por amor, no es libre. Sus camaradas y sus jefes, ministros u órganos de la justicia militar, son todos sus enemigos. El labriego que trabaja en arriendo las tierras; el industrial que recibe un préstamo usurario; el contribuyente que paga impuestos, gabelas, patentes, etc., y el diputado que las vota, carecen del conocimiento y de la libertad de sus actos. Sus enemigos son los propietarios, los capitalistas, el Estado.

Devolved a los hombres la libertad, iluminad su inteligencia a fin de que conozca el alcance de sus contratos, y veréis la más perfecta igualdad inspirando sus cambios, sin consideración alguna a la superioridad de talentos. Reconoceréis entonces que en el orden de las ideas comerciales, es decir, en la esfera de la sociedad, la palabra superioridad carece de sentido. Si Homero me recita sus versos, apreciaré su genio sublime, en comparación del cual yo, sencillo pastor, humilde labriego, no soy nada. Si se compara obra con obra, ¿qué son los quesos que produzco y las habas que cosecho para el mérito de una *Ilíada*? Pero si, como precio de su inimitable poema, Homero quiere apoderarse de cuanto tengo y hacerme su esclavo, renuncio al placer de sus versos y le doy además las gracias. Yo puedo pasarme sin la *Ilíada*, mientras Homero no puede estar veinticuatro horas sin mis productos. Que acepte, pues, lo poco que está en mi mano darle, y después, que su poesía me instruya, me deleite y me consuele.

De seguro diréis: ¿pero ha de ser tal la situación de quien canta a los dioses y a los hombres? ¡La limosna con todas sus humillaciones y con todos sus sufrimientos! ¡Qué bárbara generosidad!... Os ruego que tengáis un poco de calma. La propiedad hace del poeta un Creso o un mendigo; sólo la igualdad sabe honrarlo y aplaudirlo. ¿De qué se trata? De regular el derecho del que canta y el deber del que escucha. Pues bien; fijaos en esto, que es muy importante para resolver la cuestión. Los dos son libres, el uno de vender, el otro de comprar; esto sentado, sus pretensiones respectivas no significan nada, y la opinión, modesta o exagerada, que respectivamente puedan tener de sus versos y de su liberalidad, en nada afectan a las condiciones del contrato. No es, por consiguiente, en la consideración del talento, sino en la de los productos, donde debemos buscar los elementos de nuestro juicio.

Para que el cantor de Aquiles obtenga la recompensa que merece, es necesario que empiece por encontrar quien se la abone. Esto supuesto, siendo el cambio de sus versos por una retribución cualquiera un acto libre, debe ser al mismo tiempo un acto justo, o lo que es lo mismo, los honorarios del poeta deberán ser iguales a su producción. Pero ¿cuál es el valor de su producción? Supongo, desde luego, que la *Ilíada*, esa obra maestra que se trata de retribuir equitativamente, tenga en realidad un precio ilimitado. Me parece que no podría exigirse más. Si el público, que es libre de hacer tal adquisición, no la realiza, claro es que el poema no habrá perdido su valor intrínseco. Pero su valor en cambio, su utilidad productiva, queda reducida a cero, será nula. Debemos, pues, buscar la cuantía del salario correspondiente entre lo infinito de un lado y la nada de otro, manteniéndonos a igual distancia de ambos extremos, ya que todos los derechos y todas las libertades deben ser respetados por igual. En otros términos, no es el valor intrínseco, sino el valor relativo de la cosa vendida lo que se trata de fijar. La cuestión empieza a simplificarse. ¿Cuál es actualmente ese valor relativo? ¿Qué recompensa debe proporcionar a su autor un poema como la *Ilíada*?

Este problema era el primero que la economía política debía resolver; pero no solamente no lo resuelve, sino que lo declara irresoluble. Según los economistas, el valor relativo o de cam-

bio de las cosas no puede determinarse de un modo absoluto, porque varía constantemente.

Say insiste en que el valor tiene por base la utilidad, y que la utilidad depende enteramente de nuestras necesidades, de nuestros caprichos, de la moda, etc., y es tan variable como la opinión. Pero si la economía política es la ciencia de los valores, de su producción, distribución, cambio y consumo, y a pesar de ello no puede determinar de un modo absoluto cuál es el valor en cambio, ¿para qué sirve le economía política? ¿Cómo puede ser ciencia? ¿Cómo pueden mirarse dos economistas sin echarse a reír? ¿Cómo se atreven a insultar a los metafísicos y a los psicólogos? Mientras ese loco de Descartes pensaba que la filosofía necesita una base inquebrantable sobre la cual pudiera levantarse el edificio de la ciencia, y tenía la paciencia de buscarla, el Hermes de la economía, el gran maestro Say, después de dedicar casi un volumen a la amplificación de este solemne enunciado *la economía política es una ciencia*, tiene el valor de afirmar a continuación que esa ciencia no puede determinar su objeto, lo cual equivale a decir que carece de principio y de fundamento... El ilustre Say ignoraba lo que es una ciencia, o mejor dicho, no sabía de qué hablaba.

El ejemplo dado por Say ha producido sus frutos. La economía política, al extremo a que ha llegado, se parece a la ontología; disertando sobre los efectos y las causas, no sabe nada, ni deduce nada. Lo que se llaman leyes económicas se reduce a algunas generalidades triviales a las que se ha querido dar una apariencia de gran profundidad, revistiéndolas de un estilo pretencioso e ininteligible. En cuanto a las soluciones que los economistas han propuesto para resolver los problemas sociales, todo lo que se puede decir es que si alguna vez en sus declaraciones se separan de lo ridículo, es para caer en lo absurdo. Hace veinticinco años que la economía política envuelve como en una densa niebla a Francia, deteniendo el progreso de las ideas y atentando a la libertad.

¿Tiene toda creación industrial un valor absoluto, inmutable, y por lo tanto legítimo y cierto? –Sí. ¿Todo producto humano puede ser cambiado por otro producto humano? –Sí. ¿Cuántos clavos vale un par de zapatos? Si pudiéramos resolver este importante problema, tendríamos la clave del sistema

social que la humanidad busca hace seis mil años. Ante ese problema el economista se confunde y retrocede, pero el campesino que no sabe leer ni escribir contesta sin vacilación: tantos como puedan hacerse en el mismo tiempo y con el mismo gasto.

El valor absoluto de una cosa es, pues, lo que cuesta de tiempo y de gasto. ¿Cuánto vale un diamante que sólo ha costado ser recogido en la arena? –Nada, no es producto del hombre–. ¿Cuánto valdrá cuando haya sido tallado y montado? –El tiempo y los gastos que haya invertido el obrero–. ¿Por qué se vende tan caro? –Porque los hombres no son libres. La sociedad debe regular los cambios y la distribución de las cosas más raras, igual que los de las cosas más corrientes, de modo que cada cual pueda participar de ellas y disfrutarlas–. ¿Qué es entonces el valor en cambio? –Una mentira, una injusticia y un robo.

Dicho esto, es fácil hallar la solución. Si el término medio que deseamos encontrar entre un valor infinito y un valor nulo consiste, para cada producto, en la suma de tiempo y gastos que ese mismo producto ha costado, un poema en cuya composición haya invertido su autor treinta años de trabajo y 10.000 francos en viajes, libros, etc., debe pagarse con la suma de ingresos ordinarios de un trabajador durante treinta años, más 10.000 francos de indemnización. Supongamos que la suma total sea de 50.000 francos; si la sociedad que adquiere la obra maestra se compone de un millón de hombres, cada uno de ellos deberá abonar cinco céntimos.

Esto da lugar a algunas observaciones:

1ª) El mismo producto, en diferentes épocas y en distintos lugares, puede costar más o menos cantidad de tiempo y de gastos. En ese sentido es cierto que el valor es una cantidad variable. Pero esta variación no es la que indican los economistas, los cuales enumeran como causas de la variación de los valores el gusto, el capricho, la moda, la opinión. En una palabra, el valor verdadero de una cosa es invariable en su expresión algebraica, si bien puede variar en su expresión monetaria.

2ª) El precio de cada producto es lo que ha costado de tiempo y de gastos, ni más ni menos. Todo producto inútil es una pérdida para el productor, un no-valor comercial.

3ª) La ignorancia del principio de evaluación, y en muchas ocasiones la dificultad de aplicarlo, es fuente de fraudes comer-

ciales y una de las causas más poderosas de la desigualdad de fortunas.

4ª) Para retribuir ciertas industrias y determinados productos, la sociedad debe ser muy numerosa, con objeto de facilitar la concurrencia del talento, de los productos, de las ciencias y de las artes. Si, por ejemplo, una sociedad de 50 labradores puede sostener un maestro de escuela, habrán de ser 100 los asociados para pagar un zapatero, 150 para un herrador, 200 para un sastre, etc. Si el número de labradores se eleva a 1.000, 10.000, 100.000, etc., a medida que aumenta se hace indispensable aumentar también en la misma proporción el de funcionarios de primera necesidad; de modo que sólo en las sociedades más poderosas son posibles las funciones más elevadas.³ Sólo en esto consiste la distinción de las capacidades. El carácter del genio, el timbre de su gloria, es no poder nacer y desenvolverse sino en el seno de una nacionalidad inmensa. Pero esta condición filosófica del genio nada altera en sus derechos sociales. Lejos de ello, la tardanza de su aparición demuestra que, en el orden económico y civil, la más alta inteligencia está sometida a la igualdad de bienes, igualdad que es anterior a ella y que con ella se perfecciona.

Esto molesta nuestro amor propio, pero es una verdad inexorable. Aquí la psicología viene en auxilio de la economía social, haciéndonos ver que entre una recompensa material y el talento no puede haber una medida común. Desde este punto de vista, la condición de todos los productos es igual: por consiguiente, toda comparación entre ellos y toda distinción de fortunas es imposible.

Si se compara toda obra producida por las manos del hombre con la materia bruta de que está formada, resultará de un precio inestimable. Merced a esta consideración, la diferencia que existe entre un par de zuecos y un trozo de nogal es tan grande como la que hay entre una estatua de Scopas y un pedazo de mármol. El genio del más sencillo artesano se impone sobre las materias que explota del mismo modo que el espíritu de un Newton sobre las esferas inertes en que calcula las distancias, las masas y las revoluciones. Pedís para el talento y genio la proporcionalidad de los honores y los bienes. Decidme cuál es el talento de un leñador, y yo os diré cuál es el de un

Homero. Si hay algo que pueda satisfacer el mérito de la inteligencia, es la inteligencia misma. Esto es lo que ocurre cuando dos productores de diversos órdenes se rinden recíprocamente un tributo de admiración y aplauso. Pero cuando se trata de un cambio de productos con objeto de satisfacer mutuas necesidades, ese cambio sólo puede realizarse con arreglo a una razón de economía que es indiferente a la consideración del talento y del genio, pues sus leyes se deducen, no de una vaga e inapreciable admiración, sino de un justo equilibrio entre el *debe* y *haber*, en una palabra, de la aritmética comercial.

Para que no se crea que la libertad de comprar y vender es la única razón de la igualdad de los salarios y que la sociedad sólo puede oponer a la superioridad del talento cierta fuerza de inercia que nada tiene de común con el derecho, voy a explicar por qué es justa una misma retribución para todas las capacidades, y por qué la diferencia de salario es una injusticia. Demostraré que es inherente al talento la obligación de ponerse al nivel social, y sobre la misma superioridad del genio echaré los cimientos de la igualdad de las fortunas. Hasta aquí he dado la razón negativa de la igualdad de los salarios entre todas las capacidades; voy a exponer ahora cuál es la razón directa y positiva.

Oigamos antes al economista, pues siempre es grato observar cómo razona y procura ser justo. Por otra parte, sin él, sin sus atractivos errores y sus deleznales argumentos, nada aprenderíamos. La igualdad, tan odiosa al economista, todo lo debe a la economía política. “Cuando la familia de un médico (el texto dice de un abogado, pero es menos acertado ese ejemplo) ha gastado en su educación 40.000 francos, puede considerarse esta suma capitalizada en su persona. Por tanto, habrá que calcular a esa suma un interés anual de 4.000 francos. Si el médico gana 30.000 francos, quedan 26.000 para la retribución de su talento personal concedido por la Naturaleza. El capital correspondiente a esta retribución, calculado al 20 por ciento, ascenderá a 26.000 francos, a los que hay que sumar los 40.000 que importa el capital que sus padres han gastado en su instrucción. Estos dos capitales unidos constituyen su fortuna.” (Say, *Curso completo*, etcétera.)

Say divide la fortuna del médico en dos partes: una se com-

pone del capital invertido en su educación, la otra corresponde a su talento personal. Esta división es justa, se conforma con la naturaleza de las cosas, es universalmente admitida, sirve de mayor al gran argumento de la desigualdad de capacidades. Admito sin reserva este mayor, pero veamos sus consecuencias:

1ª) Say anota en el *haber* del médico los 40.000 francos que ha costado su educación. Esos 40.000 francos deben aumentarse en su *debe*. Porque si este gasto ha sido hecho para él, no lo ha sido por él. Por tanto, en vez de apropiarse esos 40.000 francos, el médico debe descontarlos de sus utilidades y reintegrarlos a quien los deba. Observemos de paso que Say habla de *renta* en lugar de decir *reintegro*, razonando con arreglo al falso principio de que los capitales son productivos. Así, pues, el gasto invertido en la instrucción de un individuo es una deuda contraída por ese mismo individuo. Por el hecho mismo de haber adquirido determinada aptitud, es deudor de una suma igual a la empleada en dicha adquisición. Y esto es tan cierto, está tan alejado de toda sutileza, que si en una familia la educación de un hijo ha costado doble o triple que la de sus hermanos, éstos tienen derecho a reintegrarse la diferencia de la masa común hereditaria antes de proceder a su reparto. Tampoco ofrece este criterio la menor dificultad práctica, tratándose de una tutela en la que los bienes se administran a nombre de los menores.

2ª) Lo que acabo de decir respecto de la obligación contraída por el médico de reintegrar los gastos de su educación no es para el economista una dificultad, porque puede objetar que el hombre de talento que llegue a heredar a su familia heredará también el crédito de 40.000 francos que pesa sobre él, y por este medio llegará a ser dueño del mismo. Obsérvese que abandonamos ya el derecho del talento para caer en el derecho de ocupación, y por esto, cuantas cuestiones quedan planteadas y resueltas en el capítulo II tienen aquí aplicación. ¿Qué es el derecho de ocupación? ¿Qué es la herencia? ¿El derecho hereditario, es un derecho de acumulación o solamente un derecho de opción? ¿De quién recibió el padre del médico su fortuna? ¿Era propietario o sólo usufructuario de ella? Si era rico, que explique el origen de su riqueza; si era pobre, ¿cómo pudo subvenir a un gasto tan considerable? Si fue auxiliado por los de-

más, ¿cómo se ha constituido sobre esos auxilios en favor de quien los recibía un privilegio para su disfrute aun contra sus bienhechores?, etcétera.

3ª) “Quedan 26.000 francos para la renta del talento personal concedido por la Naturaleza.” Según Say, partiendo de esta afirmación, establece que el talento de nuestro médico equivale a un capital de 200.000 francos. Este hábil calculador toma una consecuencia por un principio. No es por la ganancia por lo que se debe apreciar el talento, sino al contrario, es el talento lo que debe determinar los honorarios. Porque puede ocurrir que, con todo su mérito, el médico en cuestión no gane nada. Y ¿habrá entonces razón para decir que su talento o su fortuna son nulos? Tal sería la consecuencia del razonamiento de Say, consecuencia evidentemente absurda.

Pero determinar en especie el valor de un talento cualquiera es cosa imposible, porque el talento y los méritos son incommensurables. ¿Por qué motivo razonable puede justificarse que un médico debe ganar doble, triple o céntuple que un campesino? Dificultad inextricable que nunca ha sido resuelta sino por la avaricia, la necesidad y la opresión. No es así, ciertamente, como debe determinarse el derecho de talento. ¿Pero qué criterio seguir para señalarlo?

4ª) He afirmado antes que el médico no puede ser peor retribuido que cualquier otro productor, que no debe quedar por debajo de la igualdad, y no me detendré a demostrarlo.

Pero ahora añado que tampoco puede elevarse por encima de esa misma igualdad, porque su talento es una propiedad colectiva que no ha pagado y de la que siempre será deudor. Así como la creación de todo instrumento de producción es el resultado de un esfuerzo colectivo, el talento y la ciencia de un hombre son producto de la inteligencia universal y de una ciencia general lentamente acumulada por multitud de sabios, mediante el concurso de un sinnúmero de industrias inferiores. Aun cuando el médico haya pagado sus profesores, sus libros, sus títulos y satisfecho todos sus gastos, no por eso puede decirse que ha pagado su talento, como el capitalista tampoco ha pagado su finca y su palacio con el salario de sus obreros. El hombre de talento ha contribuido a producir en sí mismo un instrumento útil, del cual es coposeedor, pero no propietario. A

un mismo tiempo existen en él un trabajador libre y un capital social acumulado. Como trabajador es apto para el uso de un instrumento, para la dirección de una máquina, que es su propia capacidad. Como capital no se pertenece, no debe explotarse en su beneficio, sino en el de los demás hombres.

Quizá hubiera más motivos para disminuir la retribución del talento que para aumentarla sobre la condición común, si no correspondiese su mérito a los sacrificios que exige. Todo productor recibe una instrucción, todo trabajador es una inteligencia, una capacidad, es decir, una propiedad colectiva cuya creación no es igualmente costosa. Para formar un cultivador y un artesano son necesarios pocos maestros, pocos años y pocos elementos tradicionales. El esfuerzo generador y (si se me permite la frase) la duración de la gestación social, están en razón directa con la superioridad de las capacidades. Pero mientras el médico, el poeta, el artista, el sabio, producen poco y tarde, la producción del labrador es más constante y sólo requiere el transcurso de los años. Cualquiera que sea la capacidad de un hombre, desde el instante en que fue creada no le pertenece. Comparable a la materia que una mano artista modela, el hombre tiene la facultad de *llegar a ser*; y la sociedad lo hace *ser*. ¿Podría decir el puchero al alfarero: “Yo soy como soy y no te debo nada”?

El artista, el sabio, el poeta, reciben su justa recompensa sólo con que la sociedad les permita entregarse exclusivamente a la ciencia y al arte. De modo que en realidad no trabajan para ellos, sino para la sociedad que los ha instruido y los dispensa de otro trabajo. La sociedad puede, en rigor, pasarse sin prosa, ni versos, ni música, ni pintura; pero no puede estar un solo día sin comida ni alojamiento.

Es indudable que el hombre no vive sólo de pan. Vive también, según el Evangelio, *de la palabra de Dios*, es decir, debe amar el bien y practicarlo, conocer y admirar lo bello, contemplar las maravillas de la Naturaleza. Mas para cultivar su alma es preciso que comience por mantener su cuerpo. La necesidad le ha impuesto este último deber, cuyo cumplimiento no puede dejar desatendido. Si es honroso educar e instruir a los hombres, también lo es alimentarlos. Cuando la sociedad, fiel al principio de la división del trabajo, encomienda a uno de sus

miembros una labor artística o científica, haciéndole abandonar el trabajo común, le debe una indemnización por cuanto le impide producir industrialmente; pero nada más. Si el designado pidiera más, la sociedad, rehusando sus servicios, reduciría sus pretensiones a la nada. Y entonces, obligado para vivir a dedicarse a un trabajo para el cual la Naturaleza no le dio aptitud alguna, el hombre de talento conocería su imperfección y viviría de un modo miserable.

Cuéntase que una célebre cantante pidió a la emperatriz de Rusia, Catalina II, 20.000 rublos. "Esa suma es mayor que la que doy a mis feldmariscales", dijo Catalina. "Vuestra majestad –replicó la artista– no tiene más que mandarlos cantar." Si Francia, más poderosa que Catalina II, dijese a mademoiselle Rachel: "Si no representáis comedias por 100 lises, hilaréis algodón", y a M. Duprez: "Si no cantáis por 2.400 francos, iréis a cavar viñas", ¿creéis que la trágica Rachel o el tenor Duprez abandonarían el teatro? Serían los primeros en arrepentirse si tal hicieran. Mlle. Rachel gana en la Comedia Francesa 60.000 francos por año. Para un genio como el suyo es poca retribución ésa; ¿por qué no ha de ser de 100.000 ó 200.000 francos? ¿Por qué no asignarle una lista civil? ¡Qué mezquindad! ¿Qué es un comerciante comparado con una artista como la Rachel?

Contéstase que la Administración no podría pagar más sin exponerse a una pérdida; que nadie niega el talento de esa artista, y que para determinar su retribución ha habido necesidad de tener presente el presupuesto de gastos e ingresos de la compañía.

Todo esto es justo, y viene a confirmar lo que he dicho, o sea que el talento puede ser infinito, pero que la cantidad de su retribución está limitada por la utilidad que reporta a la sociedad que se la abona y por la riqueza de esa misma sociedad, o en otros términos, que la demanda del vendedor está compensada por el derecho del comprador.

Mlle. Rachel, se dice, proporciona al Teatro Francés más de 60.000 francos de ingresos. Estoy conforme, pero ¿de quién obtiene el Teatro Francés ese impuesto? De curiosos perfectamente libres al satisfacerlo. Muy bien; pero los obreros, arrendatarios, colonos, prestatarios, etc., a quienes esos curiosos to-

man todo lo que luego gastan ellos en el teatro, ¿son libres? Y mientras la mejor parte de sus productos se invierte en el espectáculo que esos trabajadores no presencian, ¿se puede asegurar que sus familias no carecen de nada? Hasta que el pueblo, después de haber deliberado sobre la cuantía de los salarios de todos los artistas, sabios y funcionarios públicos, no haya expresado su voluntad, juzgando con conocimiento de causa, la retribución de Mlle. Rachel y de todos sus compañeros será una contribución forzosa, satisfecha por la violencia, para recompensar el orgullo y entretener el ocio. Sólo porque no somos libres ni suficientemente instruidos es hoy posible que el trabajador pague las deudas que el prestigio del poder y el egoísmo del talento imponen a la curiosidad del ocioso, y que suframos el perpetuo escándalo de esas desigualdades monstruosas, aceptadas y aplaudidas con entusiasmo por la opinión.

La nación entera y sólo la nación paga a sus autores, a sus sabios, a sus artistas y a sus funcionarios, cualquiera que sea el conducto por que reciban sus ingresos. ¿Con arreglo a qué base debe pagárseles? Con sujeción a la de igualdad. Lo he demostrado ya por la apreciación de los talentos, y lo confirmaré en el capítulo siguiente por la imposibilidad de toda desigualdad social.

¿Qué hemos probado con todo lo expuesto? Cosas tan sencillas que ciertamente no merecen un debate serio. Que así como el viajero no se apropia el camino que pisa, el labrador no se apropia el campo que siembra. Que, sin embargo, si un trabajador, por el hecho de su industria, puede apropiarse la materia que explota, todo productor se convierte, por el mismo título, en propietario. Que todo capital, sea material o intelectual, es una obra colectiva. Que el fuerte no tiene derecho a impedir con sus violencias el trabajo del débil, ni el malicioso a sorprender la buena fe del crédulo. Y finalmente, que nadie puede ser obligado a comprar lo que no desea, y menos aún pagar lo que no ha comprado. Y por consiguiente, que no pudiendo determinar el valor de un producto por la opinión del comprador ni por la del vendedor, sino únicamente por la suma de tiempo y de gastos invertidos en su creación, la propiedad de cada uno permanece siempre igual.

¿No son estas verdades bien sencillas? Pues por muy simples

que te parezcan, aun has de ver, lector, otras que les ganan en llaneza y claridad. Nos ocurre lo contrario que a los geómetras. Para éstos los problemas van siendo más difíciles a medida que avanzan. Nosotros, por el contrario, después de haber comenzado por las proposiciones más abstractas, acabaremos por los axiomas. Pero es necesario que, para terminar este capítulo, exponga aún una de esas verdades exorbitantes que jamás descubrirán jurisconsultos ni economistas.

VIII. - QUE EN EL ORDEN DE LA JUSTICIA, EL TRABAJO DESTRUYE LA PROPIEDAD

Esta proposición es consecuencia de los dos precedentes capítulos, cuyo contenido vamos aquí a sintetizar.

El hombre aislado no puede atender más que a una pequeña parte de sus necesidades. Todo su poder reside en la sociedad y en la combinación inteligente del esfuerzo de cada uno. La división y la simultaneidad del trabajo multiplican la cantidad y la variedad de los productos. La especialidad de las funciones beneficia la calidad de las cosas consumibles.

No hay un hombre que no viva del producto de infinidad de industrias diferentes; no hay trabajador que no reciba de la sociedad entera su consumo, y con su consumo los medios de reproducirse. ¿Quién se atrevería a decir: yo sólo consumo lo que produzco, no tengo necesidad de más? El agricultor, a quien los antiguos economistas consideraban como el único productor verdadero, el agricultor, alojado, amueblado, vestido, alimentado, auxiliado por el albañil, el carpintero, el sastre, el molinero, el panadero, el carnicero, el herrero, etcétera, el agricultor, repito, ¿puede jactarse de producir él solo?

El consumo de cada uno está facilitado por todos los demás; la misma razón determina que la producción de cada uno suponga la producción de todos. Un producto no puede darse sin otro producto; una industria independiente es cosa imposible. ¿Cuál sería la cosecha del labrador si otros no construyeran para él graneros, carros, arados, trajes, etc.? ¿Qué haría el sabio sin el librero, el impresor sin el fundidor y el mecánico, y todos ellos a su vez sin una infinidad de distintas industrias?...

No prolongaremos esta enumeración, de fácil inteligencia, por el temor de que se nos acuse de emplear lugares comunes. Todas las industrias constituyen por sus mutuas relaciones un solo elemento. Todas las producciones se sirven recíprocamente de fin y de medio. Todas las variedades del talento no son sino una serie de metamorfosis del inferior al superior.

Ahora bien; el hecho incontestable e incontestado de la participación general en cada especie de producto da por resultado convertir en comunes todas las producciones particulares, de tal manera, que cada producto al salir de las manos de su productor se encuentra coma hipotecado en favor de la sociedad. El derecho del mismo productor a su producto se expresa por una fracción, cuyo denominador es igual al número de individuos de que se compone la sociedad. Ciertamente es que, en compensación, ese mismo producto tiene derecho sobre todos los productos diferentes al suyo, de modo que la acción hipotecaria le corresponde contra todos, de la misma manera que corresponde a todos contra el suyo. Pero ¿no se observa cómo esta reciprocidad de hipotecas, lejos de permitir la propiedad, destruye hasta la posesión? El trabajador no es ni siquiera poseedor de su producto. Apenas lo ha terminado, la sociedad lo reclama. Pero se me dirá: cuando esto ocurra, y aunque el producto no pertenezca al productor, como la sociedad ha de dar a cada trabajador un equivalente de su producto, este equivalente, salario, recompensa o utilidad, se convertirá en propiedad particular. Y ¿negaréis entonces que esta propiedad sea legítima? Y si el trabajador, en vez de consumir enteramente su salario, hace economías, ¿quién se atreverá a disputárselas?

El trabajador no es propietario ni aun del precio de su trabajo, sobre el cual no tiene libre disposición. No nos dejemos ofuscar por la idea de una falsa justicia. Lo que se concede al trabajador a cambio de su producto no es la recompensa de un trabajo hecho, sino el anticipo de un trabajo futuro. El consumo es anterior a la producción. El trabajador, al fin del día, puede decir: “He pagado mi gasto de ayer; mañana pagaré mi gasto de hoy”. En cada momento de su vida, el individuo se anticipa a su cuenta corriente y muere sin haber podido saldar. ¿Cómo podrá acumular riquezas?

Se habla de economías a estilo propietario. Bajo un régimen

de igualdad, todo ahorro que no tenga por objeto una reproducción o un disfrute ulterior, es imposible. ¿Por qué? Porque no pudiendo ser capitalizado, carece de objeto desde ese momento y no tiene *causa final*. Esto se comprenderá mejor en el capítulo siguiente.

Concluamos. El trabajador es, como la sociedad, un deudor que muere necesariamente insolvente. El propietario es un depositario infiel que niega el depósito confiado a su custodia y quiere cobrar los días, meses y años de su empleo.

Pudiendo parecer los principios que acabamos de exponer demasiado metafísicos a algunos lectores, voy a reproducirlos en forma más concreta, asequible a todas las inteligencias y fecunda en consecuencias del mayor interés. Hasta aquí he considerado a la propiedad como facultad de *exclusión*. Ahora voy a examinarla como facultad de *usurpación*.

NOTAS

- ¹ Según Saint-Simon, el sacerdote saintsimoniano debía determinar la capacidad de cada uno en virtud de su infalibilidad pontifical, a imitación de la Iglesia romana; según Fourier, los rangos y los méritos serían designados por el voto y la elección del régimen constitucional. Evidentemente el gran hombre se ha burlado del lector; no ha querido decir su secreto.
- ² No concibo cómo, para justificar la desigualdad de las condiciones, hay quien se atreve a alegar la bajeza de las inclinaciones y de genio de ciertos hombres. ¿De dónde viene esa vergonzosa degradación del corazón y del espíritu de que vemos tantas víctimas, si no es de la miseria y de la abyección a que la propiedad los relega? La propiedad hace al hombre eunuco, y después le reprocha el no ser más que un tronco desecado, un árbol estéril.
- ³ ¿Cuántos ciudadanos hacen falta para asalar a un profesor de filosofía? 35 millones. ¿Cuántos para un economista? 2.000 millones. ¿Y para un escritor, que no es ni sabio, ni artista, ni filósofo, ni economista, y que escribe novelas y folletos? Ninguno.