

CONTRA EL EXPOLIO DE NUESTRAS VIDAS

**UNA DEFENSA DEL DERECHO A LA SOBERANÍA
ENERGÉTICA, A LA VIVIENDA Y A LOS BIENES COMUNES**

KARL MARX / DANIEL BENSÄID

Traducción de Juan Manuel Spinelli

Índice

NOTA DE LOS EDITORES	7
EN DEFENSA DE LOS LADRONES DE LEÑA Karl Marx	9
KARL MARX, LOS LADRONES DE LEÑA Y LOS DERECHOS DE LOS DESPOSEÍDOS Daniel Bensaïd	55

EN DEFENSA DE LOS LADRONES DE LEÑA

Karl Marx

En mis artículos precedentes publicados en este mismo medio me he ocupado de las acciones políticas emprendidas por la Asamblea: sus convulsiones en materia de libertad de prensa y su ausencia de libertad con relación a dichas convulsiones. Nos movemos por tanto en un terreno bien preparado. Pero antes de pasar a la cuestión terrenal propiamente dicha y abordarla en su dimensión real, es decir, la cuestión de la parcelación de las propiedades rurales, querría ofrecerle al lector algunas escenas de género que reflejarán, de diversas maneras, el espíritu y, siendo aún más preciso, el carácter físico de la Asamblea.

Ciertamente, la ley sobre el robo de leña, así como la ley sobre los delitos cinegéticos, forestales y agrícolas, merecería ser discutida no sólo en relación con la Asamblea, sino en sí misma. Sin embargo, y por desgracia, no tenemos ante nuestros ojos el texto de la proposición de ley. Nuestra documentación se limita a bosquejos de enmiendas de la Asamblea y su comisión, y a leyes que sólo constan en condición de números de párrafos. En cuanto a las deliberaciones de la Asamblea, se presentan de manera tan mezquina,

tan deshilvanada y tan apócrifa que parece una mistificación. A juzgar por los fragmentos que podemos ver, la Asamblea ha querido, mediante su reserva silenciosa, rendir honor al carácter de nuestra provincia.

A pesar de todo, un hecho característico de estos debates salta de inmediato a la vista. La Asamblea figura como legislador complementario junto al legislador estatal. Será de sumo interés presentar un ejemplo de las cualidades legislativas de la Asamblea. Y confío en que el lector sabrá perdonar que se le exija algo de paciencia y perseverancia, dos virtudes de las que he debido dar prueba constantemente en el estudio de este rocoso objeto.

Desde la apertura de los debates, un diputado de las ciudades se opone al título de la ley por el que se extiende la categoría «robo» a las simples infracciones forestales.

Un diputado de la nobleza rural le replica «que precisamente porque no se califica como “robo” la sustracción de leña, esto ocurre tan a menudo».

Según esta analogía, el legislador debería concluir: por no considerar una bofetada como un asesinato son tan frecuentes las bofetadas. Que se decrete, entonces, que una bofetada es un asesinato.

Otro diputado de la nobleza rural estima «aún más preocupante no pronunciar la palabra “robo”, pues la gente que se entere de que ha habido una discusión

en torno a esta palabra podría ser conducida fácilmente a pensar que, incluso a los ojos de la Asamblea, sustraer leña no es "robar"».

Le corresponde a la Asamblea decidir si considera que un delito forestal es un robo, pero si la Asamblea no declara el delito forestal como «robo» la gente podría pensar que la Asamblea estima realmente que no es un delito forestal... En fin, más vale dejar de lado esta controversia sofisticada. Se trata de un eufemismo y los eufemismos deben evitarse. Además, en cualquier caso el propietario forestal no permite que el legislador llegue a hablar, ya se sabe que las paredes oyen.

El mismo diputado va todavía más allá. Considera todo este examen de la expresión «robo» como «una ocupación ociosa de la Asamblea plenaria sobre las mejoras de la redacción».

Después de estas convincentes argumentaciones, la Asamblea, por fin, votó el título de la ley.

Según el punto de vista que acaba de ser preconizado —que considera la metamorfosis de un ciudadano en un ladrón como una pura negligencia de redacción y que rechaza toda oposición a esta metamorfosis como purismo gramatical—, resulta evidente que la sustracción de leña suelta o la recolección del ramaje caído y seco se encuentra subsumido también en la rúbrica «robo» y castigado en consecuencia,

en la misma medida que la sustracción de leña de árboles en pie.

Es cierto que el mismo diputado de las ciudades destaca: «Puesto que la pena puede elevarse hasta un largo encarcelamiento, una severidad semejante encaminaría directamente al crimen a gentes que, de lo contrario, estarían aún en el camino correcto. A esto contribuye el hecho de que en prisión se encontrarían mezclados con ladrones inveterados. Por consiguiente, el hecho de recoger o hurtar ramajes o leña caída debería ser penado como una simple falta policial». Pero otro diputado de las ciudades le refuta con el profundo argumento de «que en los bosques de su región, cuando un árbol joven se ve afectado por algún problema que suele echarlo a perder, se tala y se trata como leña suelta».

Es imposible someter de una manera más elegante y simple el derecho de los hombres al derecho de los árboles jóvenes. La aceptación de este argumento conduce, por una parte, a que toda una masa de hombres humildes, sin recursos económicos ni intenciones delictivas, sea talada del árbol sano de la moralidad y entregada, como leña menuda, al infierno del crimen, la infamia y la miseria. Por la otra, si se rechaza este argumento, ¡subsiste para algunos árboles jóvenes el riesgo de malos tratos! No hay más que pensar: ¡que los ídolos de madera prevalecen y se inmolen las ofrendas humanas!

La Carolina¹ sólo subsumía como robo de leña la sustracción de leña ya cortada y la tala ilícita. Nuestra Asamblea no lo creará, pero así rezaba: «Cuando alguien recoja frutos a plena luz del día para comerlos, y con ello no cause ningún perjuicio importante, será castigado civilmente (es decir, sin sanción penal) en función de la persona y el objeto». Las disposiciones de la corte criminal alemana del siglo xvi parecen una defensa contra el reproche de excesivo humanitarismo en esta crítica a una Asamblea renana del siglo xix, y gustoso me acojo a esa defensa.

¡Recolección de ramajes sueltos y robo de leña! Una sola disposición vale para una y otro: apropiación de leña ajena. Hay robo, pues, en ambos casos. Así se resume la lógica miope que acaba de legislar.

Por ello destacaré en primer lugar la diferencia y, si se debe admitir que el hecho es diferente en su esencia, no se podrá asegurar que es el mismo desde un punto de vista legal.

Para apropiarse leña verde hay que arrancarla con violencia del conjunto orgánico al que pertenece. Se trata de un atentado evidente contra la integridad del árbol, y consecuentemente contra el derecho del propietario del árbol.

¹ Marx se refiere a la *Constitutio Criminalis Carolina*, promulgada en Ratisbona en 1532 y que funcionó como Código Penal en Alemania hasta el siglo xviii, con penas llamativamente severas y crueles. (Todas las notas de este texto son del traductor).

De la misma manera, si se le sustrae leña cortada a un tercero, ésta es ya un producto del propietario. La leña cortada es leña manufacturada. El vínculo artificial reemplaza en este caso al vínculo natural de propiedad. Luego quien sustrae leña cortada sustrae una propiedad.

En cambio, con la recolección de ramajes y leña menuda no se separa nada de la propiedad: lo ya separado de la propiedad es ajeno a la misma, todo ello de forma previa a la acción. El verdadero ladrón de leña dicta un juicio arbitrario contra la propiedad. Quien recolecta ramajes se conforma con ejecutar una sentencia, aquella que la naturaleza misma de la propiedad dictó: sólo posees el árbol, pero el árbol ya no posee las ramas.

La recolección de ramaje y el robo de leña son, por lo tanto, dos cosas esencialmente diferentes. El objeto es diferente; la acción que se relaciona con el objeto no lo es menos; así como la intención, pues ¿qué otro criterio objetivo deberíamos aplicar a la hora de juzgar la intención si no es el contenido y la forma de la acción? Ignorando esta diferencia esencial, llamáis a las dos acciones «robo» y las castigáis a ambas como tales. Incluso castigáis la recolección de ramajes más severamente que el robo de leña, puesto que el hecho de considerarlo como robo es ya un castigo en sí, un castigo que no aplicáis sin duda alguna al verdadero

ladrón de leña. Podríais haberlo denominado «asesinato de la leña» y haberlo castigado como a un asesino. La ley no está desligada de la obligación general de decir la verdad. Está, incluso, doblemente obligada a ello, ya que es la portavoz general y auténtica de la naturaleza jurídica de las cosas. Y no olvidemos que la naturaleza jurídica de las cosas no puede guiarse por la ley, sino que es la ley la que debe guiarse por la naturaleza jurídica de las cosas. Cuando la ley, sin embargo, denomina robo de leña a una acción que es apenas un delito forestal, la ley miente y los pobres se encuentran sacrificados en aras de una mentira legal. «Hay dos clases de corrupción —dice Montesquieu—: la primera, cuando el pueblo no observa las leyes; la otra, cuando el pueblo es corrompido por las propias leyes: mal incurable, porque surge del remedio mismo»².

Ni lograréis hacer creer que hay un crimen donde no lo hay, ni lograréis convertir el crimen en un acto legal. Habéis borrado las fronteras, pero os equivocáis al creer que éstas sólo desaparecen en vuestro beneficio. El pueblo ve el castigo pero no ve el crimen, y al ver castigo allí donde no hay un crimen, será incapaz de ver un crimen donde no haya un castigo. Al utilizar la categoría de robo allí donde no

² Montesquieu, *De l'esprit des lois*, t. I, lib. B, cap. XII. Trad. cast.: *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Alianza, 2003.

corresponde, la habéis desfigurado para que sea aplicada donde se debe.

Por otra parte, este punto de vista brutal, que acepta una disposición común para acciones diferentes y hace abstracción de toda diferencia, ¿acaso no se abole a sí mismo? Y al considerar como robo todo atentado contra la propiedad, sin distinción, sin una determinación más amplia, ¿no estáis considerando toda propiedad privada como un robo? Mediante mi propiedad privada, ¿no excluyo a todo tercero de esta propiedad? ¿No ofendo, por consiguiente, su derecho a la propiedad? Si negáis la distinción entre dos especies esencialmente diferentes del mismo delito, negáis entonces el delito como algo diferente del derecho, y abolís, por lo tanto, el derecho mismo, ya que todo delito tiene una parte común con el derecho. Es un hecho probado, tanto por la historia como por la razón: la severidad indiferenciada elimina el efecto de la pena, ya que abole la pena como efecto del derecho.

Pero ¿qué estamos discutiendo aquí en realidad? La Asamblea, es cierto, rechaza toda distinción entre la recolección de ramajes, el delito forestal y el robo de leña. Rechaza la distinción propia de la acción como algo determinante cuando se trata del interés del contraventor, pero la reconoce cuando se trata del interés del propietario forestal.

En este sentido, la comisión propone el siguiente agregado: «Debe considerarse como circunstancia agravante el hecho de que se haya talado leña verde por medio de un instrumento cortante o que, en lugar del hacha, se haya empleado la sierra».

La Asamblea aprueba esta distinción. El mismo espíritu sagaz que es lo bastante escrupuloso como para distinguir, cuando es en su beneficio, un hacha de una sierra, carece hasta tal punto de escrúpulos que ignora la distinción entre ramajes caídos y leña verde cuando se trata del beneficio ajeno.

La distinción tiene su importancia como circunstancia agravante, pero pierde toda importancia como circunstancia atenuante (aunque, en realidad, no hay circunstancia agravante alguna desde el momento en que no existe la posibilidad de que haya circunstancias atenuantes).

Esta misma lógica perversa se repite en numerosas ocasiones durante el debate.

A propósito del párrafo 65, un diputado de las ciudades expresa su deseo de «que el valor de la leña sustraída se pudiera tener como criterio para determinar la pena», algo que a continuación él mismo impugna como «poco práctico». Y a propósito del párrafo 66, comenta: «En ningún lugar de la legislación se indica un valor según el cual aumenta o disminuye la pena».

Es evidente la importancia del valor a la hora de determinar la pena en los atentados contra la propiedad. Al igual que el concepto de delito exige el de pena, la realidad del delito exige una medida de la pena. El delito real es limitado. Para ser real, la pena deberá ser también limitada; y para ser justa, deberá ajustarse a un principio del derecho jurídico. Si el objetivo es hacer de la pena la consecuencia real del delito, ésta debe manifestarse ante el delincuente como efecto necesario de su acción, es decir, como continuación de su propia acción. El límite de su pena debe ser el de su acción. El objeto determinado contra el cual atentó es el límite de un delito determinado. La medida de ese objeto es, por lo tanto, la medida del delito. Esta medida de la propiedad es su valor. Si la individualidad constituye siempre una totalidad, sean cuales fueren sus límites, la propiedad existe únicamente en un límite que no es sólo determinable sino determinado, no sólo medible sino medido. El valor determina la existencia de la propiedad en la sociedad civil, el término lógico por el cual la existencia de la propiedad adquiere su inteligibilidad y su comunicabilidad sociales. Es evidente que esta determinación objetiva, dada por la naturaleza misma del objeto, debe constituir de la misma manera una determinación objetiva y esencial de la pena.

Si la legislación, tratándose de cifras, sólo puede proceder globalmente para no perderse en evaluaciones interminables, debe al menos establecer una reglamentación. No se trata tanto de agotar las distinciones como de hacerlas. Sin embargo, la Asamblea no se preocupaba en absoluto por prestarle su alta atención a semejantes fruslerías.

Pero ¿acaso se puede deducir a partir de estos datos que la Asamblea ha excluido totalmente el valor en la determinación de la pena? Sería una conclusión irreflexiva y desprovista de sentido práctico. El propietario forestal —a continuación abordaremos este punto de manera más detallada— no se conforma con hacerse indemnizar por el ladrón con el simple valor ordinario, sino que, además, le proporciona a ese valor un carácter individual y fundamenta en esta individualidad poética la exigencia de una indemnización especial. Comprendemos así lo que el ponente entiende por «práctico». Tal es el razonamiento del práctico propietario forestal: «Esta disposición legal es buena en tanto me beneficia, ya que lo que me beneficia es bueno. Esta disposición legal es superflua, dañina y desprovista de sentido práctico en la medida en que, por pura quimera de la teoría jurídica, debe ser aplicada también al acusado. Habiéndome perjudicado el acusado, es evidente que para mí resulta perjudicial todo lo que no le inflige un perjuicio

importante a él». Esto es lo que se llama sabiduría práctica.

Nosotros, en cambio, gente poco práctica, reivindicamos para la masa políticamente pobre y socialmente desposeída lo que esta horda docta y dócil de criados, estos supuestos historiadores³, ha descubierto a modo de piedra filosofal para transformar en oro jurídico toda pretensión ilícita. Reivindicamos para los pobres el derecho consuetudinario, en concreto: un derecho consuetudinario⁴ que no sea local, sino que sea propio de los pobres en todos los países. De hecho, vamos aún más allá y sostenemos que el derecho consuetudinario, por su naturaleza, no puede ser sino el derecho de esta masa situada en lo más bajo de la escala, elemental y desposeída.

Lo que se entiende por «costumbres» entre los privilegiados va en contra del derecho. Su origen se remonta al periodo en el que la historia de la humanidad formaba parte de la historia natural, y en el que, verificando la leyenda egipcia, todos los dioses adoptaban formas animales. La humanidad aparecía

³ Referencia a la Escuela histórica del Derecho surgida en Alemania en el siglo XIX.

⁴ El derecho consuetudinario, también llamado de usos o costumbres, es una fuente del Derecho. Lo forman normas jurídicas que no están establecidas en ninguna ley, pero que se cumplen porque con el tiempo se ha hecho costumbre cumplirlas, es decir: con el tiempo se ha hecho uso de esta costumbre que se desprende de hechos que se han producido repetidamente en un territorio concreto. Tiene fuerza legal y se recurre a él cuando no existe ley (o norma jurídica escrita) aplicable a un hecho.

entonces dividida en diversas razas animales cuya relación no estaba basada en la igualdad sino en la desigualdad: una desigualdad que fijaban las leyes. El estado del mundo bajo la esclavitud exige derechos de esclavitud, pues, si el derecho humano presupone la existencia de la libertad, este derecho animal implica la existencia de la esclavitud. El feudalismo, entendido en su sentido más amplio, es el reino del espíritu animal, el mundo de una humanidad separada en oposición al mundo de una humanidad que se diferencia, cuya desigualdad no es otra cosa que la refracción de los colores de la igualdad. Por eso en los países donde perdura un feudalismo ingenuo, en los países regidos por un sistema de castas, donde la humanidad está, en el sentido literal de la palabra, compartimentada, y donde los miembros nobles, armoniosamente articulados, del gran santo, del san Humanus, se hallan cercenados, hechos pedazos, violentamente arrancados, encontramos la adoración del animal, la religión animal bajo su forma original, pues para el hombre su verdadera esencia es siempre el ser supremo. La única igualdad en la vida real de los animales es la que se aprecia entre animales de la misma especie, la igualdad de una especie concreta consigo misma, pero no la igualdad de género. El género animal no se manifiesta sino a través del comportamiento hostil de las diversas especies animales que afirman unas contra

otras sus distintas cualidades particulares. Sólo en el estómago de la fiera establece la naturaleza el lugar de la unificación, la fragua de la fusión más estrecha, el órgano de las relaciones que mantienen las diferentes especies animales. Del mismo modo, en el feudalismo, una raza devora a la otra descendiendo la escala de las razas hasta aquella que, semejante a un pólipo, crece en la gleba misma y sólo posee brazos adiestrados para cosechar los frutos de la tierra para las razas superiores mientras que ella misma devora el polvo, pues si en el reino animal las abejas obreras matan a los zánganos, en el reino del espíritu son los zánganos los que matan a las abejas obreras, y lo hacen precisamente mediante el trabajo. Pensemos por tanto que cuando los privilegiados por el derecho escrito apelan a sus derechos consuetudinarios, lo que están exigiendo, en lugar del contenido humano, es la forma animal del derecho, que en la actualidad ha perdido todo contenido real para convertirse en la máscara de las fieras.

II

Los derechos consuetudinarios de los nobles rechazan, por su contenido, la forma general de la ley. No pueden tomar forma de ley porque resultan, precisamente, de la ausencia de leyes. Oponiéndose, por su contenido, a la forma de la ley, a la universalidad y a la necesidad, estos derechos consuetudinarios prueban que son injusticias consuetudinarias cuya práctica debe ser abrogada y, llegado el caso, sancionada en tanto que se opone a la ley. En efecto, nadie deja de actuar de modo injusto porque ésa sea su costumbre, así como tampoco se perdona al maleante, hijo de maleante, por culpa de sus idiosincrasias familiares. Cuando un hombre actúa intencionalmente contra el derecho, debe castigarse su intención, y si lo hace por costumbre, debe castigarse su costumbre como una mala costumbre. En la época de las leyes universales, el derecho consuetudinario racional no es otra cosa que la costumbre del derecho escrito, ya que el derecho no dejó de ser costumbre al constituirse en ley, tan sólo dejó de ser únicamente costumbre. Ahora bien, si para el hombre justo el derecho escrito se vuelve una costumbre propia, al injusto se le impone

aunque no sea su costumbre. Así, el derecho ya no depende de un azar que lo convierta en costumbre racional, sino del hecho de que la costumbre se vuelve racional porque el propio derecho se ha vuelto legal, en la medida en que la costumbre se ha vuelto costumbre de Estado.

Por tanto, el derecho consuetudinario, en cuanto dominio aparte junto al derecho legal o escrito, sólo es racional cuando el derecho preexiste al lado y fuera de la ley, cuando la costumbre es la anticipación de un derecho legal. Por consiguiente, no se puede hablar en absoluto de derechos consuetudinarios de los estamentos privilegiados. Éstos han encontrado en la ley no sólo el reconocimiento de su derecho racional, sino, incluso y a menudo, el reconocimiento de sus pretensiones irracionales. No tienen derecho a anticiparse a la ley, pues la ley anticipó todas las consecuencias posibles de su derecho. Así pues, estos derechos consuetudinarios sólo pueden ser reivindicados en el estrecho dominio de los *menus plaisirs*⁵, con el fin de que el mismo contenido, tratado por la ley en sus límites racionales, encuentre en la costumbre un margen para la expresión de caprichos y arbitrariedades que van más allá de dichos límites racionales.

⁵ En francés en el original. En castellano podría traducirse como «pequeños placeres».

Pero si bien estos derechos consuetudinarios de los nobles son costumbres contrarias al propio concepto del derecho racional, los derechos consuetudinarios de los pobres son derechos contrarios a la costumbre del derecho positivo. No es que tengan la forma de la ley en contra, sino que más bien no han alcanzado aún el estadio de la forma. No hace falta reflexionar mucho para darse cuenta de la parcialidad con la que las legislaciones ilustradas trataron, pues no tenían más remedio, los derechos consuetudinarios de los pobres, cuya fuente más fértil podrían ser los diferentes derechos germánicos.

En materia de derecho privado, las legislaciones más liberales se limitaron a formular los derechos ya vigentes con un carácter de generalidad. Y allí donde no encontraron un derecho vigente, no lo otorgaron. Abolieron las costumbres particulares olvidando, sin embargo, que si la injusticia de los estamentos privilegiados se manifestaba bajo la forma de pretensiones arbitrarias, el derecho de los desposeídos lo hacía apenas bajo la forma de concesiones contingentes. Su procedimiento era adecuado con respecto a aquellos que, además de derecho, tenían costumbres, pero inadecuado con respecto a aquellos que tenían costumbres sin poseer derecho. Así como transformaron las pretensiones arbitrarias, en la medida en que éstas presentaban un contenido jurídico racional, en reivindicaciones

legales, del mismo modo habrían debido transformar en necesarias las concesiones contingentes. Es posible aclarar todo esto fácilmente con ayuda de un ejemplo: el de los conventos. Fueron suprimidos, se secularizaron sus bienes, y éste fue un acto de justicia. Sin embargo, no se propuso ningún recurso positivo para reemplazar el apoyo contingente que recibían los pobres en los conventos. Al hacer de la propiedad de los bienes monacales una propiedad privada, si bien se indemnizó a los religiosos, no se indemnizó a los pobres que vivían de los conventos. Por el contrario, se les impuso un nuevo límite y se los privó de un antiguo derecho.

Esto mismo se produjo con cada transformación de un privilegio en un derecho. El lado positivo de estos abusos —pues constituían abuso en la medida en que volvían contingente el derecho de una de las partes— no se eliminó transformando la contingencia en necesidad, sino haciendo abstracción de la misma. Estas legislaciones son parciales por necesidad, ya que todos los derechos consuetudinarios de los pobres se fundamentaban en el hecho de que cierto tipo de propiedad tenía un carácter indeciso que, en última instancia, no le confería de forma franca un carácter de propiedad privada ni tampoco un carácter de propiedad común, unía derecho privado y derecho público tal como lo encontramos en todas las

instituciones medievales. El órgano al que recurrían las legislaciones para aprehender la ambigüedad de tales procesos era el entendimiento; ahora bien, el entendimiento no sólo es parcial, sino que su tarea esencial consiste en hacer parcial el mundo, trabajo grande y admirable, puesto que sólo la parcialidad conforma lo particular y lo arranca de la viscosidad inorgánica del todo. El carácter de las cosas es un producto del entendimiento. Cada cosa debe ser aislada para ser algo. Al confinar cada contenido del mundo en una determinación fija y, por así decirlo, petrificar su esencia fluida, el entendimiento nos revela la diversidad del mundo, ya que sin las numerosas parcialidades el mundo no tendría para nosotros esta pluralidad.

Así, el entendimiento suprimió las formaciones híbridas e inciertas de la propiedad aplicando las categorías existentes del derecho privado cuyo esquema se encontraba en el derecho romano. Y el entendimiento legislador creyó estar tanto más autorizado para abolir las obligaciones que esa propiedad indecisa tenía con respecto a la clase de los más pobres cuanto que abolía igualmente sus privilegios públicos. Pero olvidaba que, incluso desde el punto de vista del derecho estrictamente privado, existía un doble derecho privado: el del propietario y el del no propietario, sin tener en cuenta el hecho de que ninguna legislación abrogó los privilegios de derecho público

de la propiedad, sino que simplemente los despojó de su carácter extravagante y les confirió un carácter civil. Pero, si toda figura medieval del derecho —y, por ende, la propiedad— era de naturaleza híbrida, dual y ambivalente en todos sus aspectos, y si el entendimiento defendió, con toda razón, su principio de unidad contra esta contradicción de la determinación, no se tuvo sin embargo en consideración el hecho de que ciertos objetos de propiedad no pueden, por su propia naturaleza, adquirir en ningún caso el carácter de propiedad privada antes determinado, y por lo tanto atañen, a través de su esencia elemental y su existencia contingente, al derecho a la ocupación propio de la clase que, excluida por esta legislación de cualquier otra propiedad, ostenta en la sociedad civil la misma posición que estos objetos en la naturaleza.

Es evidente que las costumbres —cuando éstas son costumbres de toda la clase pobre— saben aferrar con instinto seguro la propiedad por su lado indeciso y que, por tanto, esta clase no sólo experimenta el impulso de satisfacer una necesidad natural, sino también la necesidad de satisfacer un instinto de justicia. Los ramajes y la leña suelta nos servirán de ejemplo. El vínculo orgánico que éstos mantienen con el árbol vivo es tan inexistente como el de la serpiente y su muda. Mediante la oposición entre ramas muertas

y caídas, ajenas a toda vida orgánica, y los árboles sólidamente arraigados, llenos de savia, que asimilan por sí mismos el aire, la luz, el agua y la tierra para alimentar su propia forma y su vida individual, la propia naturaleza expone, en cierto modo, la oposición equivalente entre la pobreza y la riqueza. La pobreza humana experimenta este parentesco y deduce de este sentimiento su derecho a la propiedad, y aunque deja por tanto la riqueza física para el propietario, reivindica en cambio la pobreza física para cubrir su necesidad y contingencia. En este proceso de las fuerzas elementales, el pobre experimenta una fuerza aliada, una fuerza más humanitaria que la fuerza humana. En lugar del arbitrio fortuito de los privilegiados, encuentra la contingencia de los elementos que arrancan de la propiedad privada lo que ésta no cede por sí misma. Estas limosnas de la naturaleza no son obviamente para los ricos, como tampoco lo son las que se ofrecen en la calle. Pero también en su propia actividad encuentran los pobres su derecho. Así, mediante la recolección, la clase más baja de la sociedad humana aborda el producto del poder elemental de la naturaleza y lo ordena. También es el caso de los productos que crecen de manera salvaje, constituyendo un puro accidente de la propiedad y que, en razón misma de su insignificancia, no son objeto de la actividad del verdadero propietario. De la misma

manera por lo que respecta a la rebusca, el espiguelo y otros derechos consuetudinarios de este tipo.

Estas costumbres propias de la clase pobre se rigen, así, por un sentido instintivo del derecho. Su raíz es positiva y legítima, y la forma del derecho consuetudinario es, en estos casos, tanto más adecuada cuanto que la existencia misma de la clase pobre no es hasta la fecha sino una simple costumbre de la sociedad civil que no ha encontrado aún una posición adecuada en el seno de la organización consciente del Estado.

Así, el debate al que me he referido nos ofrece de entrada un ejemplo de la manera en que se tratan estos derechos consuetudinarios, el cual permite abordar de modo exhaustivo tanto el método como el espíritu que rigen todo el procedimiento.

Un diputado de las ciudades se alza contra la disposición que obliga a tratar la recolección de bayas y arándanos como robos. Tiene en cuenta muy especialmente a los niños de familias pobres que recogen estos frutos para procurarles a sus padres un pequeño beneficio, algo tolerado por los propietarios desde tiempos inmemoriales y que ha constituido para los desposeídos un derecho consuetudinario. Otro diputado refuta este hecho destacando que «en su región esos frutos son ya comercializados y exportados en toneles a Holanda».

De este modo, en la región de aquel diputado ya se ha logrado hacer de un derecho consuetudinario de los pobres un monopolio de los ricos. Se tiene así la prueba absoluta de que es posible monopolizar un bien común, y por lo tanto debe ser monopolizado con carácter general. La naturaleza del objeto reclama el monopolio puesto que el interés de la propiedad privada lo ha inventado. La moderna ocurrencia de unos pocos tenderos codiciosos se vuelve irrefutable desde el momento en que ofrece una migaja más al tradicional interés terrateniente teutón.

El sabio legislador prevendrá el crimen para no tener que castigarlo, pero no lo prevendrá yendo contra la esfera del derecho, sino despojando a todo instinto de justicia de su carácter negativo, procurándole así una esfera de acción positiva. No se conformará con suprimir la imposibilidad de que los miembros de una clase accedan a una esfera legítima superior, sino que elevará dicha clase hasta la posibilidad real de tener derechos. Sin embargo, si el Estado no se muestra lo suficientemente humano, rico y generoso, tiene, al menos, el deber absoluto de no transformar en delito aquello de lo cual las circunstancias sólo han hecho una falta, y con la mayor indulgencia debe corregir, entendiéndolo como desorden social, lo que no puede castigar como delito antisocial sino cometiendo una inmensa injusticia. En caso contrario estaría luchando

contra el propio instinto social, aunque crea combatir la forma asocial de este instinto. En una palabra, al reprimir los derechos consuetudinarios populares, no se puede tratar su práctica sino como una simple falta, pero, en ningún caso, castigarlos como un delito.

En el peor de los casos una sanción debe ser la respuesta para un acto que las circunstancias estigmatizan como desorden sin que se trate en ningún caso de una violación del orden eterno del derecho. La pena no debe inspirar más repulsión que el delito, la ignominia del crimen no debe transformarse en ignominia de la ley. El suelo del Estado está minado desde el momento en que la desgracia se vuelve un crimen o el crimen se vuelve una desgracia. Sin embargo, lejos de tener en cuenta este punto de vista, la Asamblea ni siquiera observa las reglas elementales de la legislación.

El alma mezquina, endurecida, estúpida y egoísta del interés sólo ve un punto: aquel donde es herida, al igual que el cafre que, tras recibir el pisotón descuidado de un transeúnte sobre el callo que tiene en un pie, considera de inmediato a esa criatura como la más infame y abyecta que exista en el mundo. Ese hombre hace de su pie dolorido la medida que le permite ver y juzgar; hace del punto en que el transeúnte está en contacto con él, el único punto en el que el ser de ese hombre está en contacto con el mundo. Ahora bien, un hombre puede perfectamente darme un pisotón

sin por ello dejar de ser un hombre honesto, o incluso excelente. Así como no debéis juzgar a los hombres con vuestro pie dolorido, no debéis verlos con los ojos de vuestro interés privado. El interés privado convierte la única esfera en la que un hombre entra en conflicto con otro en la esfera vital de ese hombre. El interés privado hace de la ley un exterminador de ratas obsesionado con eliminar una plaga, pues, no teniendo conocimiento alguno de ciencias naturales, no ve en las ratas sino una plaga. Pero el Estado está obligado a ver en el autor de una infracción forestal más que a aquel que comete una infracción, más que al enemigo de la leña. ¿Acaso no está unido a él cada uno de sus ciudadanos mediante mil nervios vitales? ¿Puede cortar todos esos nervios con el pretexto de que aquel ciudadano ha cortado él mismo por cuenta propia un solo nervio? El Estado debe ver en el autor de una infracción forestal a un ser humano, a un miembro vivo cuyas venas transportan su propia sangre, un soldado que debe defender la patria, un testigo cuya voz debe valer ante un tribunal, un componente de la comunidad que debe asumir funciones públicas, un padre de familia cuya existencia es sagrada y, por encima de todo, un ciudadano. Y el Estado no debe excluir a la ligera a uno de sus miembros de todas estas atribuciones, pues, cada vez que hace de un ciudadano un criminal, sufre una amputación. Pero, sobre todo,

el legislador preocupado desde un punto de vista ético, considerará como el trabajo más serio, doloroso y peligroso la inclusión en la esfera de las acciones delictivas una acción que hasta entonces era irreprochable.

¡Pero el interés es práctico y nada es más práctico en la tierra que matar al enemigo! «¿Quién odia algo y no lo destruiría con gusto?», nos recuerda Shylock⁶. El verdadero legislador no tiene nada que temer salvo la injusticia, mientras que el interés legislador sólo conoce el temor de las consecuencias del derecho. La crueldad caracteriza a las leyes dictadas por la cobardía, ya que la cobardía sólo es capaz de ser enérgica mediante la crueldad. Pero el interés privado es cobarde siempre, puesto que su corazón, su alma, es un objeto externo susceptible de ser sustraído y dañado, ¿y quién no temblaría frente al peligro de perder el corazón y el alma en cualquier momento? ¿Cómo podría ser humano el legislador egoísta, si lo inhumano, esa esencia material extraña, es su ser supremo? *Quand il a peur, il est terrible*, nos dice *Le National* hablando de Guizot⁷. Este lema podemos inscribirlo sobre todas las legislaciones producidas por el interés, es decir, por la cobardía.

⁶ William Shakespeare, *El mercader de Venecia*, act. 4, esc. 1, Madrid, Cátedra, 2004.

⁷ «Cuando tiene miedo, es terrible». *Le National* fue un diario republicano francés de la época, y François Guizot, un político francés y jefe de gobierno *de facto* entre 1840 y 1848, a la sombra del primer ministro, el mariscal Soult.

III

Así hablaron la ciudad y el campo y la nobleza. En lugar de equilibrar la diferencia entre los derechos del infractor y las pretensiones del propietario forestal, no se la considera lo suficientemente grande. No se busca una medida común que garantice la protección del propietario forestal y del infractor, sino una que garantice la protección del gran propietario forestal y al tiempo la del pequeño. Para ellos la ley debe conformar la igualdad más precisa; para el otro, la desigualdad es axioma. ¿Por qué el pequeño propietario forestal exige la misma protección que el grande? Porque ambos son propietarios forestales. Sin embargo, ¿el propietario forestal y el infractor no son ambos ciudadanos? Si un pequeño y un gran propietario forestal tienen el mismo derecho a la protección del Estado, ¿un pequeño y un gran ciudadano no lo tienen aún más?

Al referirse a Francia, un diputado de la nobleza —ya se sabe que el interés ignora toda antipatía política— se olvida de agregar que allí el guardia forestal denuncia el hecho, pero no tasa el valor⁸. Pero veamos,

⁸ La Asamblea había propuesto y aprobado igualmente que el guardia forestal,

en realidad, ¿a qué se reduce el núcleo del razonamiento que hemos escuchado en la última parte del debate? El pequeño propietario forestal no tiene los medios para contratar a un guardia con un contrato vitalicio. ¿En qué desemboca este razonamiento? En que el pequeño propietario forestal se queda sin un guardia de esas características. ¿Qué deduce él de esta cuestión? Que tendrá que contratar a un guardia capaz de tasar los posibles robos, pero sujeto a la posibilidad de que éste un día abandone su empleo. Su falta de medios equivale para él a un título de privilegio en compensación.

El pequeño propietario forestal tampoco tiene los medios para mantener a un cuerpo de jueces independientes. ¡Pues que el Estado y el acusado renuncien a los jueces independientes y que ejerza justicia el criado del pequeño propietario! ¡Y si el criado estuviera ocupado, que lo haga su doncella, y si no tiene doncella, él mismo! Y para evitar todo este engorro, ¿por qué no organizar los juzgados en función de los medios de los pequeños propietarios?

¿Puede alterarse la relación entre el Estado y el acusado a causa de la falta concreta de recursos de

que no deja de ser un asalariado del propietario forestal, denunciara la sustracción y también hiciera una tasación del valor de lo sustraído de cara a su restitución por parte del infractor; una labor que, obviamente, debiera corresponder a un tercero neutral, normalmente un juez.

un particular, en este caso del propietario forestal? El Estado tiene un derecho contra el acusado porque se presenta ante este individuo como Estado. Se sigue inmediatamente que tiene el deber de comportarse en lo relativo al delincuente como Estado y a la manera del Estado. El Estado no tiene sólo los medios para actuar de un modo que sea conforme a la vez a su razón, a su universalidad y a su dignidad, así como al derecho, a la vida y a la propiedad del ciudadano inculminado; tener y emplear estos medios constituye su deber incondicional. Nadie exige algo semejante del propietario forestal, cuyo bosque no es el Estado y cuya alma no es un alma de Estado. ¿Qué conclusión sacan sin embargo los pequeños propietarios de todo esto? Que ya que la propiedad privada no tiene los medios para elevarse hasta el punto de vista del Estado, el Estado tiene la obligación de rebajarse a los medios de la propiedad privada, contrarios a la razón y al derecho.

Esta pretensión absolutamente generalizada del interés privado, cuya alma mediocre no ha sido nunca sacudida ni iluminada por un pensamiento de Estado, resulta para éste una seria y profunda lección. Si el Estado se rebaja, aunque sólo sea un escalón, a actuar a la manera de la propiedad privada, inmediatamente deberá adaptar sus medios a los límites de la propiedad privada. Por supuesto, el interés privado

es lo suficientemente astuto como para extremar esta consecuencia hasta el punto de limitar y reglamentar él mismo la acción del Estado bajo su forma más reducida y mezquina. Se desprende de ello, a la inversa, que además de la degradación completa del Estado, los medios más contrarios a la razón y al derecho se pondrán en marcha contra el acusado, pues la consideración máxima otorgada al interés de la propiedad privada limitada se transforma inevitablemente en una falta de consideración sin límites por los intereses del acusado. Si así se hace evidente que el interés privado hace descender al Estado al nivel de los medios de dicho interés, ¿cómo no se seguiría que una representación de los intereses privados de los estamentos privilegiados quiera y deba rebajar al Estado a las ideas del interés privado? Todo Estado moderno, por poco conforme a su concepto que sea, estará obligado, desde el primer ensayo práctico de su poder legislativo, a exclamar: «¡Tus caminos no son los míos, y menos aún tus ideas!».

IV

Ya hemos escuchado de boca de los propios miembros de la Asamblea cómo la disposición de que «toda persona debe demostrar de dónde viene su leña» interfiere de modo grosero y ofensivo en la vida civil y somete a todo ciudadano a trabas vejatorias. Otra disposición califica de «ladrón» a toda persona en cuya custodia se encuentre leña robada, aunque un diputado observara «que esto puede ser peligroso para más de un hombre honrado. Si por cualquier circunstancia se echa leña robada en su propiedad, se castigará a un inocente». El párrafo 66 aprobado por la Asamblea condena a una pena de prisión de cuatro semanas a dos años a todo ciudadano que compre una escoba que no haya sido fabricada con leña procedente de un monopolio, ante lo cual un diputado de las ciudades comenta: «Este párrafo sitúa en riesgo de entrar inmediatamente en prisión a todos los habitantes de Elberfeld, Lennep y Solingen». Por último, el control de los bosques se ha convertido, gracias a la Asamblea y a cuenta de estos supuestos delitos, tanto en un derecho como en una obligación del ejército, a pesar de que el artículo nueve del Reglamento Criminal

sólo reconoce para estas labores a funcionarios que se encuentren bajo la jurisdicción del procurador del Estado, y por lo tanto puedan ser castigados por él, lo que no sucede con los miembros del ejército. De este modo, los intereses de la propiedad privada amenazan tanto la independencia de los tribunales como la libertad y la seguridad de los ciudadanos. Lejos, pues, de tener en cuenta las consecuencias perjudiciales de las medidas adoptadas de cara a la seguridad de los ciudadanos, se considera dicha seguridad como un perjuicio de primer orden.

¿Qué se entiende aquí entonces por perjuicio? Se define como perjudicial todo aquello que perjudica al propietario forestal. Si las consecuencias del derecho no son favorables a su interés serán consecuencias perjudiciales. Si antes no veía lo que vería cualquiera con dos ojos, ahora en cambio ve lo que sólo descubre el microscopio. El mundo entero es para él como una espina que se le clava constantemente, un mundo preñado de peligros, derivados lógicamente del hecho de que el mundo no se compone de un único interés, sino de muchos. El interés privado, sin embargo, se considera como el fin último del mundo. Si el derecho no consigue realizar este fin, es un derecho inútil e inadecuado. Un derecho perjudicial al interés privado es, por tanto, un derecho de consecuencias perjudiciales.

¿Valdrán más los buenos motivos que las consecuencias perjudiciales? El interés no piensa, calcula. Sus números son motivos. Y cualquiera de esos motivos sirve de razón para abolir los fundamentos jurídicos, pues ¿quién puede dudar de que el interés privado encontrará el motivo que necesite en cada circunstancia? El valor del motivo residirá en el oportuno tacto y la astucia con los que consiga difuminar el hecho objetivo y engañarse a sí mismo y a los demás con la ilusión de que no es la buena causa lo que es importante meditar, sino que una buena idea compensa una mala causa.

Retomemos el hilo de nuestra exposición ofreciendo un ejemplo de las bellas acciones aconsejadas a los señores alcaldes: la Asamblea les solicita, «aunque sea una carga para ellos», que se responsabilicen de obligar a trabajar a los irritados y poco dispuestos detenidos por delitos forestales, pues «¿no es acaso una bella acción reconducir a los administrados desobedientes y malintencionados al recto camino?». ¡Una bella acción! ¡Sólo una bella acción! ¡Un reino por una bella acción! La única bella acción propuesta por la Asamblea es la que el señor alcalde debe llevar a cabo por el bien del señor propietario forestal. El alcalde parece ser el representante de las bellas acciones, su expresión personificada, y ahí se agota y se cierra para siempre la serie de las bellas acciones con la carga de

los sacrificios que se les imponen sin más a estos funcionarios que deberían ocuparse de servir a los ciudadanos en otros menesteres. Pero si el señor alcalde, al servicio del Estado y por el bien moral del delincuente, debe hacer más que su deber, ¿no deberían los señores propietarios forestales, con miras a este mismo bien, reclamar menos que lo exigido por su interés?

Podría pensarse que la respuesta a esta pregunta ya está formulada en los debates previos, tal como los he referido, pero no nos engañemos. Llegamos ahora a las disposiciones penales.

Un diputado de la nobleza rural considera que la indemnización que recibiría del propietario forestal no es suficiente, aún cuando, además del reembolso del valor de lo sustraído, cobraría una multa (que, por tanto, no llegaría nunca al Estado), pues puede ocurrir que «esa multa sea difícil de cobrar».

Un diputado de las ciudades comenta: «Las disposiciones de este artículo 15 podrían tener consecuencias preocupantes, pues de esta forma, el propietario forestal se encontraría indemnizado tres veces: por el valor de lo sustraído, por una multa fijada en una cuantía cuatro, seis u ocho veces superior a dicho valor, y, además, por una indemnización especial cuyo monto, a menudo fijado de una forma total y absolutamente arbitraria, sería el resultado de una ficción y no de la realidad. En mi opinión, esa indemnización

especial debería reclamarse única y directamente ante un tribunal forestal y ser adjudicada como sentencia, teniendo en cuenta la naturaleza particular del caso y dando prueba del daño singular que se hubiese sufrido. En cualquier caso, no debería fundarse únicamente en el acta del guardia forestal». No pareció convencer, pues el párrafo fue aprobado.

El delito se vuelve así una lotería en la cual el propietario forestal, con un poco de suerte, puede obtener el primer premio y sacar una ganancia importante. Puede perderse un plusvalor, pero también puede ocurrir que el propietario forestal, que recupera el valor simple, haga un buen negocio gracias a una multa que multiplica por cuatro, seis u ocho dicho valor. Si cobra, además, una indemnización especial, la ganancia es neta. ¿Podría el propietario forestal asegurar su leña mejor que como lo ha hecho aquí, donde el delito se ha convertido en una renta? Hábil general, convierte el ataque que recibe en ocasión infalible para un botín, pues incluso el plusvalor de la leña, esa extravagancia económica, se convierte, gracias al «robo», en sustancia. Al propietario forestal no sólo se le garantiza su leña, sino igualmente su comercio de la leña, mientras que el fácil homenaje que le rinde a su gerente, el Estado, consiste en no pagarle. ¡Una idea genial esa de metamorfosear la sanción del delito: de ser una victoria del derecho sobre los atentados

perpetrados contra el derecho pasa a convertirse en una victoria del interés personal sobre los atentados perpetrados contra el interés personal!

Pero querría llamar la atención del lector muy particularmente sobre la disposición del artículo 14, frente a la cual es preciso deshacerse del hábito de considerar las *leges barbarorum* como leyes de bárbaros. En efecto: aquí la pena como tal —que debería suponer el restablecimiento del derecho y tendría que distinguirse claramente del reembolso del valor y de la indemnización, es decir, del restablecimiento de la propiedad privada— se transforma de pena pública en compensación privada, y así las multas no caen en la caja del Estado, sino en la caja privada del propietario forestal.

Un diputado de las ciudades piensa ciertamente «que esto es contrario a la dignidad del Estado y a los principios de una buena administración de la justicia penal», pero un diputado de la nobleza rural recurre al sentimiento de derecho y de equidad de la Asamblea para proteger el interés del propietario forestal, es decir, a un sentimiento especial de derecho y de equidad.

Los pueblos bárbaros exigen que se le pague a la víctima de un delito determinado una suma determinada en concepto de reparación. La noción de pena pública se origina únicamente en oposición a esta idea

que sólo ve en el delito un atentado contra el individuo. Falta inventar aún el nombre para el pueblo y la teoría que tendrían la obligación de reivindicar para el individuo la pena privada y también la pública.

Un perfecto *quid pro quo*⁹ parece haber engañado a la Asamblea. También el propietario forestal, asumiendo la función de legislador, parece confuso en esa doble vida: por un lado se hace pagar la leña en cuanto propietario forestal, por el otro se hace pagar la intención delictiva del ladrón en cuanto legislador (y asume como un simple azar que, a fin de cuentas, todo el dinero vaya al mismo bolsillo). No se trata por tanto del simple *droit des seigneurs*¹⁰. Pasamos de la época del derecho público a la época del derecho patrimonial redoblado. Los propietarios de bienes patrimoniales utilizan el progreso de nuestra época, que refuta sus exigencias, para usurpar tanto la pena privada de la concepción bárbara como la pena pública de la visión moderna.

Con el reembolso del valor de lo sustraído y, más aún, con el pago de una indemnización especial, desaparece toda relación entre el ladrón de leña y el propietario del bosque, pues la infracción forestal queda anulada. Ambos, ladrón y propietario, recobran la

⁹ Error que consiste en tomar a una persona o cosa por otra.

¹⁰ En francés en el original, «derecho de los señores».

integridad de su situación previa. En cuanto al robo de leña, el propietario forestal no se ve afectado sino en la medida en que lo es la leña, y no el derecho, el cual no es objeto de infracción. Sólo el aspecto material del delito le afecta: la naturaleza delictiva de la acción no reside en el ataque contra la leña en términos físicos, sino en el ataque contra la veta pública de la leña, contra el derecho de propiedad en cuanto tal, es decir, que reside en la realización de una intención contraria al derecho. Pero ¿tiene acaso el propietario forestal exigencias privadas sobre las intenciones jurídicas del ladrón? Y, sin embargo, ¿qué habría de significar el aumento de la pena en caso de reincidencia si ésta no se aplicase en relación con la intención criminal? ¿O bien el propietario forestal puede tener exigencias privadas allí donde no ostenta ningún derecho privado? ¿El propietario forestal se confundía con el Estado antes del robo? No, pero se asimila a éste después. Parece, por lo tanto, que la leña tiene esta propiedad particular según la cual, cuando es robada, le confiere a su propietario cualidades propias del Estado que no tenía antes. Sin embargo, el propietario forestal sólo puede recuperar lo que le ha sido sustraído: si se lo restituye el Estado —y eso es lo que se hace cuando además del derecho privado se le otorga el derecho público sobre el malhechor— será porque se lo había quitado, es decir, que el Estado debió ser

su propiedad privada. Por consiguiente, el ladrón de leña, como un nuevo San Cristobal entre troncos robados cargaba con el Estado a sus espaldas.

La pena pública es la compensación de un delito mediante la razón de Estado; consiste, por tanto, en un derecho del Estado, y un derecho que el Estado no puede ceder a un particular, del mismo modo en que un individuo no puede transferirle a otro su conciencia moral. Cada derecho del Estado contra el delincuente es también un derecho público del delincuente. La relación de éste con el Estado no puede alterarse con la intromisión de terceros. Incluso si se quisiera autorizar al Estado a renunciar a sus derechos y a suicidarse, eso no sería óbice para que mantuviera sus deberes, so pena no ya de incurrir él mismo en una negligencia, sino en un delito.

El propietario forestal no puede, pues, obtener del Estado un derecho privado sobre la pena pública, como tampoco posee en sí y para sí un derecho concebible sobre esta pena. Pero si, careciendo de toda justificación jurídica, hago del acto delictivo de un tercero una fuente autónoma de ingresos, ¿no me convierto en su cómplice? ¿O acaso soy menos cómplice porque a él le corresponde la pena y a mí el beneficio del delito? La culpa no se atenúa cuando un particular abusa de su cualidad de legislador para atribuirse derechos de Estado a través del delito de un tercero.

El desvío de fondos públicos del Estado es un crimen contra el Estado, ¿y no son igualmente las multas dinero público?

El ladrón le robó leña al propietario forestal, pero éste utilizó al ladrón para robarle al Estado. Esto es literalmente cierto, como lo demuestra el artículo 19, que no se conforma con reclamar la multa, sino también el cuerpo y la vida del acusado. Según este artículo, el autor de una infracción forestal será puesto a disposición del propietario forestal, para quien deberá llevar a cabo «trabajos indeterminados», algo que, según un diputado de las ciudades, «podría desembocar en inconvenientes importantes. A este respecto sólo quiero llamar la atención sobre el peligro que representará este procedimiento cuando se trate de personas del sexo opuesto». Entonces se alzó un diputado de la nobleza rural para ofrecer una réplica histórica: «A la hora de discutir de una proposición de ley, resulta tan necesario como apropiado analizar y fijar previamente sus principios, pero, una vez hecho esto, no se puede volver a ellos durante la discusión de cada artículo». Todo ventilado: el artículo en cuestión fue aprobado sin objeción. Lo que nos asombra, sin embargo, es que al propietario forestal no se le permita también alimentar su horno con los ladrones.

En contradicción directa con el dogma que acaba de ser establecido hace un instante por ese diputado

de la nobleza rural, una breve mirada retrospectiva nos enseña hasta qué punto habría sido útil discutir de nuevo los principios en relación con cada artículo, y demuestra que, mediante el voto que se llevó a cabo de cada uno de ellos, sin relación aparente entre los mismos y mantenidos a conveniente distancia unos de otros, se deslizó como quien no quiere la cosa una disposición injusta tras otra. Más aún: una vez que se hizo pasar la primera, se introdujo subrepticamente en las siguientes una apariencia de necesidad y coherencia que si no se hubiera aprobado esa primera habría resultado inaceptable. Lógica perversa.

La Asamblea ha cumplido así perfectamente su misión. Ha defendido un interés particular determinado y lo ha tratado como su objetivo final. Que al actuar así haya pisoteado el derecho es una simple consecuencia de su deber, ya que el interés es, por naturaleza, un instinto ciego, desmedido, parcial, en una palabra, sin ley, ¿y cómo podría dictar leyes lo que carece de ley? Por más que el interés privado se siente en el trono del legislador, no por ello será capaz de legislar, al igual que no recobrará el habla un mudo al que se ofrezca un potente megáfono.

He seguido con repugnancia estos debates aburridos e insípidos, pero consideraba que era mi deber mostrar, por medio de este ejemplo, qué se puede esperar de una asamblea de carácter estamentario y con intereses particulares si estuviera alguna vez llamada a legislar seriamente.

Lo repito una vez más: nuestros estamentos han cumplido con su función como tales, aunque en ningún modo pretendo justificarlos. Muy al contrario, considero que el renano debería prevalecer sobre el estamento, al igual que el hombre debería prevalecer

sobre el propietario forestal. Por ley se les ha encomendado la representación tanto de los intereses particulares como de los provinciales, y, por contradictorios que sean estos dos deberes, en ningún momento se debería dudar, en caso de conflicto, a la hora de sacrificar la representación del interés particular a la representación del interés de la provincia. En franca oposición a lo que postulan esos escritores imaginativos que se complacen en encontrar en la representación de los intereses particulares un romanticismo ideal, una profundidad insondable de los sentimientos y la fuente más fructífera de las manifestaciones individuales y específicas de la moral, considero que una representación semejante abole todas las diferencias naturales y espirituales, entronizando en su lugar la inmoral, ininteligible y cruel abstracción de una determinada materia y de una determinada conciencia servilmente sometida a aquélla.

Tanto en Siberia como en Francia, la leña sigue siendo leña; tanto en Kamchatka como en Renania, el propietario forestal sigue siendo propietario forestal. Por consiguiente, si las leyes las hacen la leña y el propietario forestal, no tendrán más diferencia que el lugar geográfico donde nazcan y la lengua en la que se establezcan. Este matrimonio abyecto, este pecado contra el espíritu sagrado de los pueblos y la humanidad es una consecuencia inmediata de la

doctrina que la *Gaceta del Estado* prusiana predica al legislador, según la cual al hacer una ley sobra la leña debe pensarse sólo en la leña, y obviar los problemas concretos que de ésta se derivan desde un punto de vista político, es decir, sin tener en cuenta la razón de Estado y la moral del Estado.

Los indígenas de Cuba pensaron que el oro era el fetiche de los españoles. Le dedicaron una fiesta, cantaron a su alrededor y a continuación lo arrojaron al mar. Si esos hombres hubieran asistido a uno de estos debates de la Asamblea renana, ¿no habrían pensado que la leña era el fetiche de los renanos? Sin embargo, en una nueva sesión, dedicada quizás a los delitos de caza, habrían descubierto desconcertados que el fetiche ahora eran la liebres, y no sabrían ya qué arrojar al mar para salvar a los hombres.

KARL MARX, LOS LADRONES DE LEÑA Y LOS
DERECHOS DE LOS DESPOSEÍDOS

Daniel Bensaïd

I. LA LEY SOBRE EL ROBO DE LEÑA Y EL DERECHO CONSUETUDINARIO DE LOS POBRES

En la prueba de fuerza prolongada entre el liberalismo renano y la autocracia prusiana, la *Rheinische Zeitung* desempeñó el papel de un protopartido de la sociedad civil. En 1842, Marx pasó a ser director de la publicación. Su correspondencia con Bruno Bauer entre 1841 y 1842 demuestra la importancia que Marx otorgaba a la prensa como espacio de realización práctica de la teoría gestada por la filosofía. En un artículo del 12 de mayo de 1842, opone a la ley preventiva sobre la censura, que «de ley sólo tiene la forma», la «ley sobre la prensa» que «es una ley real porque establece la existencia positiva de la libertad». En sus artículos de enero de 1843, destaca de nuevo los vínculos estrechos que unen la prensa con el espíritu de un pueblo en la formación de una opinión y un espacio públicos. El 21 de enero, los ministros prusianos de la censura deciden que la *Rheinische Zeitung* dejará de publicarse a partir del 1 de abril.

En sus artículos del 13 de enero, escritos en defensa de los textos del corresponsal de Mosela relativos a la situación de los viñadores renanos, Marx afirma nuevamente que «un corresponsal de diario

comunica a conciencia la voz del pueblo tal como ésta llegó a sus oídos». No puede «sino considerarse como un miembro menor de un cuerpo de ramificaciones múltiples en el seno de las cuales se elige libremente una función»¹¹. Siguiendo esta lógica, reivindica el anonimato de los artículos (el suyo no estaba, por lo demás, firmado y, mucho tiempo después de su muerte, Friedrich Engels aún dudaba acerca de la verdadera identidad del autor), «en sintonía con la propia esencia de la prensa cotidiana». El nombre propio «aislaría rígidamente cada artículo, así como el cuerpo aísla a las personas unas de otras, algo que vendría a ser lo mismo que negar el hecho de que un artículo es tan sólo un miembro complementario, y que el periódico es el lugar donde se reúnen numerosas opiniones individuales para formar el órgano de un único espíritu». Mejor no se podría expresar la función política que ostentaba la *Rheinische Zeitung*.

Cuatro días después, Marx vuelve a la carga: «La prensa libre es un producto de la opinión pública tanto como la opinión pública es un producto de la prensa libre. Esta última hace las veces de inteligencia del pueblo, así como de corazón»¹². Esta insistencia en la función del debate público se inscribe evidentemente

¹¹ *Rheinische Zeitung*, 15 de enero de 1842.

¹² *Rheinische Zeitung*, 18 de enero de 1842.

en la tradición liberal de la Ilustración, definida como el ejercicio público de la razón crítica. En la Renania de los años treinta, la tensión entre la sociedad civil y el Estado se encuentra en el centro de la controversia. Hecha pública el 14 de enero de 1842, la instrucción de censura del 24 de diciembre de 1841 se convierte en un acontecimiento mayor. Marx reacciona enseguida: «Una ley que la emprende con las ideas no es una ley de Estado creada para los ciudadanos, sino una ley creada por un partido contra otro partido». Ya no es, por consiguiente, una ley, «sino un privilegio: una sociedad donde un único órgano se cree poseedor exclusivo de la razón de Estado y la moral cotidiana, donde un gobierno se enfrenta por principio al pueblo, es una sociedad donde la mala conciencia inventa leyes vengativas».

En 1859 Marx retomará «sus propios estudios de economía política» y recordará el contexto conflictivo que le había llevado a interesarse por las cuestiones sociales: «En 1842-1843, siendo director de la *Rheinische Zeitung*, tuve que hablar por primera vez, y muy embarazosamente, de lo que se denominan “intereses materiales”. Los debates de la Asamblea renana acerca del robo de leña y la parcelación del suelo, la polémica entablada por el señor Von Schaper, entonces presidente de la provincia renana, contra la *Rheinische Zeitung* a propósito de la situación de los campesinos de Mosela,

y, por último, los debates acerca del librecurso y el proteccionismo, me dieron la oportunidad de ocuparme, por primera vez, de cuestiones económicas»¹³. A finales de 1842, en plena lucha por la supervivencia de la publicación, Marx tomó la decisión, cargada de consecuencias, de romper con la fracción berlinesa del movimiento neohegeliano. Esta ruptura constituye un primer paso en su evolución del liberalismo renano al socialismo. Es exactamente contemporánea de la serie de artículos sobre el robo de leña y anuncia los manuscritos de Kreuznach, fechados en el verano de 1843, en los cuales Marx ajusta sus cuentas con la herencia de la filosofía hegeliana del Estado. Por entonces prepara también dos artículos fundamentales, «Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel» y «Acercas de la cuestión judía», publicados en París a comienzos de 1844 en el único número de los *Anales franco-alemanes*. En esos textos (el primero de los cuales marca la estrepitosa entrada en escena del proletariado en su obra), Marx denuncia «la ilusión política» que consiste en considerar la emancipación cívica como la última palabra de «la emancipación humana», y pone en el orden del día una revolución nueva, inédita, inaudita: una revolución social.

¹³ Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, París, Éditions sociales, 1977. Trad. cast.: *Contribución a la crítica de la economía política*, México DF, Siglo XXI, 2000.

«Pauperismo rural» y «perjuicios forestales»

El momento crucial de 1842-1843 supone la superación de lo que Louis Althusser definió como «el momento racionalista liberal» de Marx. La polémica acerca del «robo de leña» ocupa un lugar importante en esta transformación, que responde a las deliberaciones de la Asamblea renana que se hicieron en junio de 1842 acerca de un «informe relativo al robo de leña y otros productos del bosque». La Asamblea renana estaba compuesta por representantes de los llamados «estados sociales» (la ciudad, el campo y la nobleza), cada uno de los cuales tenía un número igual de votos (lo que derivaba en una sobrerrepresentación de la nobleza con respecto a su población, muy inferior). Las rentas de la tierra y la tasa fiscal eran los únicos criterios de elegibilidad que se tenían en consideración, tanto para la representación de las ciudades como para la del campo.

La proposición de ley sometida a la Asamblea de parte de Friedrich Wilhelm I, «rey de Prusia por gracia de Dios», concierne a «los hurtos siguientes: 1. Toda la leña del bosque que no esté aún talada; 2. Toda la leña verde almacenada fuera de los bosques y destinada a su explotación; 3. Toda la leña cortada

accidentalmente o derribada en troncos enteros cuyo almacenamiento o criba aún no se haya realizado; 4. Las virutas y la leña de construcción que se encuentran en el bosque o en los depósitos de leña aún sin acondicionar». Los diferentes artículos establecen una regla de evaluación de los delitos y las penas correspondientes, según si «el robo se comete durante la noche o en un día festivo, si el autor estaba arrebuñado o se había ennegrecido el rostro para no ser reconocido, si dio falsas informaciones acerca de su identidad, etcétera». El artículo 14 estipula además: «Todas las multas adeudadas por robo de leña, incluso si deben ser pagadas por varias personas en cuanto cómplices o beneficiarios, corresponden en su totalidad al propietario forestal, así como el trabajo forzado de todos los condenados insolventes». El artículo 16 precisa: «Si en razón de la indigencia del autor, o de las personas responsables en su lugar, la multa no puede ser cobrada, será reemplazada por un trabajo o una pena de cárcel». Y el artículo 19 agrega: «El trabajo forzado que el condenado debe efectuar consiste, en primer lugar, en trabajos forestales para el propietario del bosque».

La serie de artículos de Marx acerca de los debates relativos al robo de leña, publicados entre el 25 de octubre y el 3 de noviembre, forma parte de un conjunto dedicado a los debates de la Asamblea renana. Son los únicos, junto con los posteriores acerca de

la situación de los campesinos de Mosela, que tratan directamente de la cuestión social. En 1851, el futuro alcalde de Colonia, Hermann Becker, proyectó una reedición de los artículos de Marx publicados entre 1842 y 1851. Por esta razón, el ejemplar de la *Rheinische Zeitung* que incluía el artículo acerca del robo de leña —corregido de su puño y letra con miras a aquella edición— pudo ser encontrado mucho más tarde en los archivos municipales de Colonia.

Los robos de leña a los cuales responde la proposición de ley presentada a la Asamblea son, es evidente, «una consecuencia del pauperismo rural». Se trata de sancionar la apropiación ilegal de leña y otros productos forestales por parte de campesinos pauperizados en masa, en la medida en que esta apropiación ya no apunta sólo al consumo inmediato de leña, sino a su venta como mercancía (siendo la leña entonces una materia prima muy buscada). Pierre Lascoumes y Hartwig Zander citan la lista de los «perjuicios forestales y sus causas económicas» establecida por un guardia forestal: robo de arándanos y otros frutos del bosque, o de alimento para el ganado; robo de productos forestales necesarios para la producción de cepillos y escobas; robo de ramaje para la producción de molinetes; robo de madera para la reparación de utensilios domésticos y agrarios; robo de leña para la elaboración de listones de techo; robo de leña para la

confección de varales; robo de leña para escaleras, caballetes, andamios; robo de raíces rastreras para cestería; robo de gavillas para hacer leña... ¡Edificante inventario! Se trata, pues, de bienes comercializables, sin los cuales la existencia ya no podría estar garantizada, puesto que el propio uso doméstico está cada vez más sometido a la circulación mercantil.

Lascoumes y Zander resumen muy bien el fondo del litigio: «El Estado tenía la responsabilidad de resolver, de una vez por todas, los problemas jurídicos concernientes a la contradicción entre el derecho de los derechohabientes¹⁴ y el derecho de propiedad. Esta cuestión debía desembocar en el problema del disfrute individual de un bien adquirido por medio del derecho de uso. ¿Se podía considerar la leña ofrecida tradicionalmente a los derechohabientes como su propiedad, o debía clasificarse en cambio como un “bien natural” que sólo podía ser utilizado para la satisfacción inmediata de necesidades elementales? Según la política del fisco patrimonial, en ningún caso podía admitirse que simples derechohabientes actuaran como propietarios y apareciesen como competidores en un mercado monopolizado, que el propio fisco administraba según el principio de la venta al mejor postor»¹⁵.

¹⁴ Es decir, aquellos que derivan sus derechos de otros.

¹⁵ Pierre Lascoumes y Hartwig Zander, *Marx: du «vol du bois» à la critique du droit*, París, PUF, 1984, p. 104.

El dilema se origina precisamente por el hecho de que la integración de la leña en el circuito comercial y su puesta en valor mercantil vuelve indisociables su valor de uso y su valor de cambio. El objetivo de los legisladores consistía, por tanto, en defender el derecho de propiedad, distinguiendo celosamente los títulos de propiedad de los títulos de necesidad, la economía comercial de la economía de subsistencia. En consecuencia, la evolución del dispositivo de sanciones penales dio carta de naturaleza e institucionalizó nuevas formas de delincuencia y criminalidad social.

Marx anotaba de entrada que, a la hora de abordar la cuestión «de la parcelación de las propiedades territoriales», no disponía de la proposición de ley, sino tan sólo de los «bosquejos de las enmiendas» y de un informe incompleto de sus deliberaciones. Sin embargo, lo que estaba en juego en el debate no era baladí, pues atañía a la propia definición del concepto de propiedad. El proyecto de ley contemplaba calificar como «robo» tanto la tala de ramas de un árbol verde como la recolección de ramaje muerto o caído. Se trataría, en ambos casos, «de una apropiación de leña ajena», y por consiguiente, de un delito calificable como «robo»:

Para apropiarse de leña verde hay que arrancarla con violencia del conjunto orgánico al que pertenece. Se

trata de un atentado evidente contra la integridad del árbol, y consecuentemente contra el derecho del propietario del árbol.

De la misma manera, si se le sustrae leña cortada a un tercero, ésta es ya un producto del propietario. La leña cortada es leña manufacturada. El vínculo artificial reemplaza en este caso al vínculo natural de propiedad. Luego quien sustrae leña cortada sustrae una propiedad.

En cambio, con la recolección de ramajes y leña menuda no se separa nada de la propiedad: lo ya separado de la propiedad es ajeno a la misma, todo ello de forma previa a la acción. El verdadero ladrón de leña dicta un juicio arbitrario contra la propiedad. Quien recolecta ramajes se conforma con ejecutar una sentencia, aquella que la naturaleza misma de la propiedad dictó: sólo posees el árbol, pero el árbol ya no posee las ramas.

La recolección de ramaje y el robo de leña son, por tanto, dos cosas esencialmente diferentes. El objeto es diferente; la acción que se relaciona con el objeto no lo es menos; así como la intención, pues ¿qué otro criterio objetivo deberíamos aplicar a la hora de juzgar la intención si no es el contenido y la forma de la acción? Ignorando esta diferencia esencial, llamáis a las dos acciones «robo» y las castigáis a ambas como tales.

Marx impugna así la lógica de la ley fingiendo que asume el punto de vista del propietario, cuyo derecho de propiedad quedaría legitimado por el hecho de que el árbol crece en su dominio o de que la madera manufacturada (transformada por un trabajo) proviene de éste. Pero, en ese caso, el recolector de ramaje tendría derecho a oponerle un argumento que se deriva de la legítima interpretación de un derecho supuestamente natural: la leña muerta o caída ya no pertenece al árbol ni, por consiguiente, al propietario del árbol. Se deduce que no podríamos reunir ambos actos bajo un mismo delito sin perjuicio de ignorar los actos por los cuales se manifiesta la intención. Marx sugiere entonces con malicia que una confusión semejante podría muy bien volverse contra el propietario. Este «punto de vista brutal, que acepta una disposición común para diferentes acciones y hace abstracción de toda diferenciación», terminaría por contradecirse a sí mismo: «Al considerar indiferentemente como robo todo atentado contra la propiedad sin distinción, sin una determinación más amplia, ¿no sería toda propiedad privada un robo?». La controversia se desplaza entonces desde la cuestión de la delimitación de un derecho legítimo de propiedad a la de la legitimidad de la propiedad privada como tal, planteada diez años atrás por Proudhon en su ensayo *¿Qué es la propiedad?*

El segundo ángulo de ataque contra la proposición de ley versa sobre la relación problemática del delito con la pena:

Es evidente la importancia del valor a la hora de determinar la pena en los atentados contra la propiedad. Al igual que el concepto de delito exige el de pena, la realidad del delito exige una medida de la pena. El delito real es limitado. Para ser real, la pena deberá ser también limitada; y para ser justa, deberá ajustarse a un principio del derecho jurídico. Si el objetivo es hacer de la pena la consecuencia real del delito, ésta debe manifestarse ante el delincuente como efecto necesario de su acción, es decir, como continuación de su propia acción. El límite de su pena debe ser el de su acción. El objeto determinado contra el cual atentó es el límite de un delito determinado. La medida de ese objeto es, por lo tanto, la medida del delito. Esta medida de la propiedad es su valor. Si la individualidad constituye siempre una totalidad, sean cuales fueren sus límites, la propiedad existe únicamente en un límite que no es sólo determinable sino determinado, no sólo medible sino medido. El valor determina la existencia de la propiedad en la sociedad civil, el término lógico por el cual la existencia de la propiedad adquiere su inteligibilidad y su comunicabilidad sociales.

Así, la cuantificación judicial se presenta como un sistema de equivalencias y proporciones entre los delitos y las penas. En un atentado contra la propiedad, la medida de la pena expresa la medida social «inteligible y comunicable» de la propiedad.

Al confiarle al guarda forestal, «que trabaja al servicio del propietario y está pagado por éste», la evaluación del daño, se garantiza «la falta de neutralidad» y la multa o el trabajo forzado a favor del propietario. De este modo, la proposición de ley se muestra incapaz de «elevarse al punto de vista del Estado» y desciende, por el contrario, «hacia los intereses de la propiedad privada, contrarios a la razón y al derecho». La lógica que «hace del empleado del propietario forestal una autoridad pública y que transforma a las autoridades públicas en empleados de los propietarios forestales», estableciendo la confusión de lo público y lo privado, del gendarme señorial y del juez civil, perpetúa la «jurisdicción señorial» en detrimento del Estado de derecho racional.

Propiedad híbrida e incierta

La distinción moderna entre lo privado y lo público, y su aplicación al derecho de propiedad, es, sin duda, el desafío que se oculta tras el debate de la Asamblea

sobre el robo de leña. Según corroboran las estadísticas judiciales de la época, la importancia cuantitativa del robo de leña ilustra tanto la vigencia del derecho consuetudinario relativo al uso de la propiedad como la penalización creciente de estas prácticas por parte de una sociedad capitalista en formación. Este periodo de transición representa, pues, un momento decisivo en la redefinición de las relaciones de propiedad. Como constata el historiador E. P. Thompson a propósito de la Inglaterra del siglo XVIII, el derecho pasa a ser entonces un instrumento privilegiado para imponer «nuevas definiciones de la propiedad» en provecho de los propietarios, «haciendo desaparecer los derechos de uso agrarios no definidos, o acelerando el establecimiento masivo de cercados»¹⁶. Con la supresión del enmarañamiento de derechos personales y colectivos que se ejercen sobre un mismo bien, se manifiesta una oposición entre dos concepciones antagónicas de la propiedad, que iba a resolverse en beneficio del dominio absoluto del propietario privado: «La importancia de lo contencioso en materia forestal da testimonio, pues, por una parte, de la instauración de un nuevo código de definición de la propiedad y, desde una perspectiva más amplia, de la imposición

¹⁶ E. P. Thompson, «Mode de domination et révolution en Angleterre», *Actes de la Recherche en sciences sociales*, n.º 2-3, 1971.

de un sistema jurídico fundamentado en un individualismo (condición del intercambio generalizado) en total desacuerdo con los principios consuetudinarios»¹⁷.

Esto es exactamente lo que subraya Marx cuando recuerda cómo el cierre de los conventos y la supresión de la ayuda que ofrecían permitió que los pobres «sin indemnización y privados así de un antiguo derecho» sufrieran todo tipo de abusos en el mercado de trabajo. Al fin y al cabo, «todos los derechos consuetudinarios de los pobres descansaban sobre el hecho de que cierto tipo de propiedad tenía un carácter indeciso que no determinaba si, en última instancia, era de carácter privado o común». La supresión brutal de las «formaciones híbridas e inciertas de la propiedad» implica la supresión simultánea de las obligaciones para con los pobres derivadas de esta «propiedad indecisa» y de los privilegios públicos.

Pero el nuevo derecho, basado en el racionalismo moderno, decidió ignorar que, «desde el punto de vista de un derecho estrictamente privado», existía un doble derecho: el del poseedor y el del no-poseedor. Así, todas estas nuevas leyes, dirigidas a otorgar un carácter civil a la propiedad y a asegurar el derecho de los propietarios, omitían que «ciertos objetos de propiedad no pueden, por su propia naturaleza, adquirir

¹⁷ Pierre Lascoumes y Hartwig Zander, op. cit., p. 108.

en ningún caso el carácter de propiedad privada antes determinado, y por lo tanto atañen, a través de su esencia elemental y su existencia contingente, al derecho a la ocupación propio de la clase que, excluida por esta legislación de cualquier otra propiedad, ostenta en la sociedad civil la misma posición que estos objetos en la naturaleza». En otras palabras, el nuevo derecho consiguió abolir el derecho imprescriptible de los pobres al bien común ofrecido por la naturaleza.

La invocación de un «estatuto natural» de los objetos parece referirse a la tradición del derecho natural, y la invocación del «derecho de ocupación», o *jus nullius*, que recupera el derecho del primer ocupante sobre un «bien de nadie». Es esta justificación jurídica la que, por ejemplo, sirvió para legalizar la apropiación colonial de tierras decretadas «vírgenes». Marx explota con lucidez la lógica paradójica del argumento: cuando la propiedad no es legitimada, como propone John Locke, por una acción transformadora del objeto (por un trabajo), el derecho de ocupación depende de un golpe de fuerza inicial (una «toma de tierra» en el caso de las conquistas coloniales). Un derecho así es universalizable. Debe, pues, beneficiar también a la clase que, «excluida de toda propiedad», se encuentra, a semejanza de los objetos en cuestión, en una especie de estado de naturaleza precivil o prejurídico. Estas formulaciones anuncian las que encontramos

desde el año siguiente, mucho más elaboradas, en la introducción a la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. La posibilidad de la emancipación alemana reside «en la formación de una clase de la sociedad civil burguesa que no sea una clase de la sociedad civil burguesa, es decir, en la formación de un estado social que sea la disolución de todos los estados sociales». Esta clase recibe entonces el nombre que le conviene: «Esta disolución de la sociedad en cuanto estado particular, equivale a la constitución del proletariado».

El mercado contra la economía popular

¿Se conforma Marx con oponer el antiguo derecho consuetudinario al formalismo contractual del derecho jurídico? ¿O bien se sirve de este último para poner al desnudo las contradicciones en las que se enreda la nueva legislación? En Marx predomina, sin duda, la segunda preocupación. Se trata de subrayar las incoherencias que resultan de la tensión entre una sociedad civil basada en la generalización de las relaciones contractuales y un Estado que se supone que representa racionalmente un interés general no contractual. Estas contradicciones marcan las fronteras de una emancipación «limitada al ámbito político», tal como analizó Marx al año siguiente en «Acerca

de la cuestión judía». Pero la referencia al derecho consuetudinario no depende, sin embargo, de una simple táctica discursiva. Bajo el efecto de la Revolución francesa, los derechos fiscales habían mejorado para el campesinado gracias al reconocimiento de los usos antiguos en los bosques patrimoniales. La indeterminación de un cierto tipo de propiedad, híbrida o indecisa, a caballo entre la propiedad privada y la propiedad comunal, era similar a las formas mucho más antiguas de socialización de la tierra. Los derechos de uso de los bienes comunes concernían principalmente a la ganadería (derecho de paso, de pasto, de rebusca), y la explotación de los bosques (recolección de leña caída). Conviene recordar que antes de la Revolución, más o menos a partir del siglo xvii, los nuevos nobles se habían esforzado en recortar estos viejos derechos populares. En Francia, la Gran Ordenanza sobre Aguas y Bosques de Colbert, establecida en agosto de 1669, limitaba el derecho de rebusca a cuatro meses al año y prohibía el pastoreo de ovinos y la recolección de leña caída. Estas restricciones suscitaron movimientos de resistencia campesina bien conocidos por los historiadores.

En el momento en el que el hombre —entendido como sujeto individual y parte del contrato— se convierte en medida de las prácticas sociales, la propiedad comienza a definirse con respecto a él, es decir, como

propiedad privada. En la época clásica, el estatuto de la propiedad evolucionó así, y de manera progresiva, hacia un «absolutismo de la propiedad, pasando de ser un estado de carga natural a un derecho básico»¹⁸, y avanzando desde el estado de bien a un contexto de derecho subjetivo: «El absolutismo de la propiedad es ante todo la abolición de la relatividad de la propiedad feudal, según la cual, y en relación con una tierra, se podía ser a la vez propietario con respecto a una persona y beneficiario de una carga real con respecto a otra»¹⁹. Por otro lado, este derecho subjetivo no se contenta con regular las relaciones entre individuos, sino que autoriza también acciones jurídicas. La noción moderna de propiedad, portadora de una dinámica de expansión de sus campos de aplicación, entra así en conflicto con su concepción antigua, entendida como un modo de posesión pasivo. Así, por ejemplo, el movimiento de los cercados (la apropiación de las tierras comunales por parte de los grandes propietarios territoriales), iniciado en Inglaterra a finales del siglo xv, no recibió la unción legal hasta el siglo xviii. Entonces «la propia ley se convirtió en una herramienta de expolio»²⁰.

¹⁸ Pierre Lascoumes y Harwig Zander, op. cit., p. 242.

¹⁹ F. Zenati, *Essai critique sur la nature juridique de la propriété*, Lyon, policopiado, citado por Lascoumes y Zander.

²⁰ Ernst Bloch, *Droit naturel et dignité humaine*, París, Payot, 1976. Trad. cast.: *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Dykinson, 2011.

Por supuesto, esta transformación dio lugar a violentos conflictos sociales. Karl Polanyi llamó la atención sobre «la importantísima solidaridad social» que retrasó más de cuarenta años la instauración de un mercado competitivo de trabajo en Inglaterra. Este hecho se conoce desde entonces con el nombre de «ley de Speenhamland», localidad de Berkshire donde los notables decidieron en 1795 garantizar a los pobres de cada parroquia, tuviesen o no trabajo, una renta de subsistencia ajustada al precio del pan y teniendo en cuenta las cargas familiares. No fue hasta 1834 cuando este sistema, que entre tanto se había extendido notablemente, fue reemplazado por una nueva ley sobre los pobres. Reconociendo el «derecho a vivir», la ley de Speenhamland —afirma Polanyi— «imposibilitó eficazmente, hasta su abrogación en 1834, la creación de un mercado competitivo de trabajo»²¹.

La ley sobre los pobres de 1834 significaba, pues, la abolición del «derecho a vivir»:

La crueldad racional de esta ley afectó tanto el sentimiento público en los años treinta y cuarenta del siglo XIX, y las protestas de los contemporáneos fueron tan vehementes, que la posteridad se hizo una

²¹ Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, París, Gallimard, 1972, p. 115. Trad. cast.: *La gran transformación*, México DF, FCE, 2006.

idea deformada de la situación. Es cierto: muchos de los pobres más necesitados fueron abandonados a su suerte cuando se suprimieron los socorros domiciliarios, y entre quienes más amargamente lo sufrieron se encontraron los aprendices, demasiado orgullosos como para ingresar en los asilos, que se habían convertido en residencias de la vergüenza. Quizá no se haya perpetrado en toda la época moderna un acto tan despiadado de reforma social; pretendiendo proporcionar simplemente un criterio de indigencia auténtica, al pasar por la prueba de los asilos se aplastó una infinidad de vidas [...]. Sin embargo, el grueso de las quejas provenía en realidad de la brutalidad con la que se había derribado una institución antigua y aplicado precipitadamente una reforma radical. No obstante, si se tenían en cuenta únicamente las estadísticas económicas y los ingresos, no se tardaba en estimar que la condición de la clase popular había mejorado [...]. Si con la ley de Speenhamland se había cuidado de la gente como de bestias sin gran valor, en adelante se esperaba que cada cual cuidase de sí mismo, aunque todo estuviese en su contra. Si Speenhamland representaba la degradación de una miseria protegida, desde entonces el trabajador se encontraba sin refugio en la sociedad. Si Speenhamland había abusado de los valores de la familia y el marco rural, a partir de entonces el hombre fue segado de

su hogar y de sus parientes, arrancado de sus raíces y de todo medio que generara un sentido. En resumen, Speenhamland suponía el riesgo de la inmovilidad, y su denegación, el riesgo de morir de frío²².

Para Polanyi está claro que la evaluación de la situación social de los pobres es radicalmente diferente según se mida en términos de solvencia monetaria o de garantías de las necesidades elementales. Marx hace una observación análoga cuando distingue, en la introducción a la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, la pobreza resultante de las condiciones naturales (catástrofes y caprichos climáticos) de la pobreza producida artificialmente en virtud de las relaciones modernas de explotación.

Los responsables de la ley de Speenhamland no eran, ciertamente, puros filántropos. No hay duda de que se esforzaban por preservar un *statu quo* en las relaciones sociales y familiares y por mitigar los efectos devastadores de la acumulación primitiva del capital. Es muy posible también que en su visión del mundo tuviera cabida una mezcla de consideraciones religiosas y tradiciones. Es lo que el historiador E. P. Thompson define, a propósito de los motines de subsistencia en Europa, como una «economía moral o popular»,

²² *Ibid.*, p. 120.

en otras palabras, como una «economía sometida al derecho natural a la existencia», ese derecho que inspira además, en la Constitución francesa del Año II (1793), la subordinación del derecho de propiedad al derecho a la existencia.

Casi todos los movimientos populares del siglo XVIII manifiestan, según Thompson, una idea de legitimidad basada en la certeza de defender derechos y costumbres tradicionales. En su proyecto de «Declaración de los Derechos del Hombre» del 23 de agosto de 1789, Marat había sido uno de los únicos en explicitar el antagonismo entre el derecho de propiedad y el derecho a la existencia: «Mientras la naturaleza ofrece abundantemente a los hombres con qué alimentarse y vestirse, todo marcha bien y puede reinar la paz en la tierra. Pero cuando a uno le falta de todo, tiene el derecho de arrancarle a otro lo superfluo que a este último le rebosa [...]. Para conservar sus días, el hombre tiene derecho a atentar contra la propiedad, contra la libertad, contra la vida misma de sus semejantes»²³. El 2 de diciembre de 1789, Maximilien Robespierre denunciaba los perjuicios conjugados del liberalismo económico y la ley marcial, desafiando a su vez al más escrupuloso defensor de la propiedad a confesar abiertamente

²³ Christine Fauré, *La Déclaration des droits de l'homme de 1789*, París, Payot, 1988, p. 110.

«que con esta palabra se refiere al derecho a desvalijar y asesinar a sus semejantes»: «¿Cómo se ha podido pretender que cualquier clase de limitación, o mejor dicho, que cualquier clase de reglamentación de la venta del trigo se considere un atentado contra la propiedad, y disfrazar este sistema bárbaro bajo el nombre especioso de “libertad de comercio”?». Por influencia de la dinámica revolucionaria, Robespierre concluye que el primero de los derechos imprescriptibles es el de existir: «Al definir la libertad como el primero de los bienes del hombre, el más sagrado de sus derechos derivados de la naturaleza, habéis dicho con razón que tenía como límite los derechos de los demás. ¿Por qué no habéis aplicado este principio a la propiedad, que es una institución social? Como si las leyes eternas de la naturaleza fuesen menos inviolables que las convenciones de los hombres...»²⁴. Durante el invierno del año II, la lucha de clases en Francia condujo así a la oposición entre el derecho de propiedad y el derecho a la existencia hasta un punto de ruptura²⁵. Robespierre respondió, en un discurso del 10 de mayo de 1793, a los argumentos de los

²⁴ «Proyecto de Declaración de los derechos del hombre de abril de 1793», en: Robespierre. *Pour le bonheur et pour la liberté*, París, La Fabrique, 2000, p. 231. El artículo 12 de este proyecto estipula: «La sociedad está obligada a garantizar la subsistencia de todos sus miembros, ya sea procurándoles trabajo, ya sea asegurándoles los medios de existencia a aquellos que no están en condiciones de trabajar».

²⁵ Daniel Guérin, *La Lutte des classes sous la Première République*, París, Gallimard, 1968.

economistas liberales en nombre de esta «economía política popular».

Florence Gauthier y Guy-Robert Ikni ven en esta «economía política popular» la expresión «de un liberalismo político de derecho natural universal, centrado en la libertad, con el cual se hallan indisolublemente relacionados el derecho tanto a la vida como a los medios de existencia»²⁶. De ahí concluyen que la contradicción que estalló entre «la libertad política y la libertad económica, es decir, en el seno del derecho natural, entre el derecho natural de propiedad de los bienes materiales, como derecho particular, y el derecho natural a la vida y a la libertad, como derecho universal, condujo a los propietarios a renunciar al humanismo de las Luces y a rechazar el derecho natural universal»²⁷. Medio siglo después, a la sombra de las barricadas de junio de 1848, quedará claro lo que está en juego en esta guerra social de la propiedad: «Pronto la lucha política se establecerá entre quienes poseen y quienes no poseen; el gran campo de batalla será la propiedad y las principales cuestiones políticas girarán en torno a las modificaciones más o menos

²⁶ Florence Gauthier, «De Mably à Robespierre», en: *La Guerre du blé au XVIII^e siècle*, París, Les Éditions de la Passion, 1988. En este mismo volumen encontramos el importante artículo de E. P. Thompson sobre «L'économie morale de la foule dans l'Angleterre du XVIII^e siècle».

²⁷ *Ibid.*, p. 19.

profundas que puedan aportarse al derecho de los propietarios»²⁸.

De este modo, en sus artículos de 1842, Marx toma como fundamento el derecho consuetudinario para criticar el endurecimiento del derecho de apropiación privada y las restricciones de los derechos populares que son su obligado corolario. No es víctima, sin embargo, de las ambigüedades de la costumbre y la tradición. Sabe demasiado bien que la costumbre es un título vasto, susceptible de abarcar intereses opuestos. Así, «las supuestas costumbres de los privilegiados» son tan sólo «costumbres contrarias al derecho», cuyo origen se remonta a épocas en las que la historia de la humanidad no era sino una parte de la historia natural. El feudalismo es, además, ese «reino animal del espíritu», y los privilegios consuetudinarios son la expresión de una desigualdad animal fijada mediante normas: «Si los privilegiados apelan a sus derechos consuetudinarios contra el derecho legal, igualmente reclaman, en lugar del contenido humano, la forma animal del derecho que, en la actualidad, se ha desintegrado en una pura máscara animal».

Marx no siente nostalgia alguna de los «usos y costumbres» de antaño. Así, por ejemplo, en un artículo del 12 de agosto de 1842 vapulea «el manifiesto

²⁸ Alexis de Tocqueville, *Souvenirs*, París, Gallimard, 1978, p. 48.

filosófico de la escuela del derecho histórico», que caracteriza como «la teoría alemana del Antiguo Régimen francés». Únicamente se aplica a extraer la significación social que, a propósito del robo de leña, toma la deslegitimación de la costumbre, como fuente contradictoria del derecho, en nombre de los principios constitucionales.

Contra esta monopolización estatal de la producción del derecho protesta también la Escuela histórica alemana de Hugo, Grimm, Savigny, Beseler, en defensa de una continuidad de las reglamentaciones consuetudinarias ancladas en una historia nacional específica. Pero estos autores lo hacen desde el punto de vista del derecho consuetudinario de los privilegios feudales, y no del derecho consuetudinario de los pobres.

El planteamiento de Marx es totalmente distinto. Para él se trata de desentrañar, tras el ecumenismo de la costumbre, el conflicto entre dos derechos antagónicos: «Si los derechos consuetudinarios de los nobles son costumbres contrarias a la noción de derecho racional, los derechos consuetudinarios de los pobres son derechos contrarios a la costumbre del derecho positivo». Así, el ataque de «las legislaciones ilustradas» se dirige contra estos derechos consuetudinarios de los pobres y no contra los privilegios consuetudinarios. A través de las costumbres, «la clase pobre» podía

tomar «con instinto seguro la propiedad por su lado indeciso» para satisfacer sus necesidades naturales. Consideraba «las limosnas de la naturaleza» como su propiedad legítima: «Mediante la recolección, la clase más baja de la sociedad humana recibe los productos elementales de la naturaleza y los pone en orden. Es también el caso de los productos que, creciendo de forma salvaje, constituyen un puro accidente de la posesión, y en razón misma de su insignificancia, no son objeto de la actividad del verdadero propietario. O el caso de la rebusca y otros derechos consuetudinarios de esta clase». Presentada a menudo como una fuente natural del derecho, la costumbre misma es una construcción social contradictoria. Hablar, por lo tanto, de «costumbre popular» para oponerla a la costumbre de los privilegios no es en absoluto un pleonismo. El derecho tenido por consuetudinario es, también, la expresión de una relación de fuerzas.

En este sentido, «el derecho consuetudinario de los pobres» puede oponerse a la igualdad formal entre las partes de un contrato entre ingenuos santificado en nombre de un «derecho del hombre», cuya universalidad proclamada protege el interés particular de una clase dominante. Y añade Marx:

Pero nosotros, que no somos gente práctica, nos oponemos, en nombre de la masa políticamente pobre

y socialmente no poseedora, a lo que esta horda docta y de dóciles criados, estos supuestos historiadores, han inventado como si fuera la verdadera piedra filosofal para transformar toda pretensión impura en pura o jurídica. Reivindicamos para la pobreza el derecho consuetudinario: más concretamente, un derecho consuetudinario que no sea local, sino que sea el propio de la pobreza en todos los países. Incluso vamos un poco más allá y sostenemos que el derecho consuetudinario, por su propia naturaleza, no puede ser sino el derecho de esta masa que se halla en lo más bajo de la escala, de esta masa elemental que no posee nada.

«Entre dos derechos iguales —escribirá más tarde Marx en *El capital*—, es la fuerza la que decide». Entre dos derechos consuetudinarios contrarios, es también la fuerza la que zanja la cuestión. En la historia social se puede seguir así el hilo conductor que relaciona el antiguo derecho consuetudinario, o «la economía moral» de los pobres, con los derechos a la vida, a la existencia, al empleo, a la renta básica o a la vivienda, oponibles a los derechos a la propiedad privada.

2. UNA GUERRA SOCIAL DE LA PROPIEDAD

Durante la Revolución inglesa de 1649, los niveladores²⁹ consideran la propiedad que cada cual ostentaba sobre su propia persona como el fundamento de las constituciones y no a la inversa. En su llamamiento de julio de 1647, el nivelador Overton proclama: «Todo individuo que vive en este mundo ostenta naturalmente una propiedad que nadie tiene derecho a violar o usurpar, pues lo que hace que yo sea yo es que yo soy propietario de este yo. En otras palabras: no teniendo yo, no sería yo. Nadie tiene poder sobre mis derechos y mis libertades; y yo no tengo poder sobre los derechos y las libertades de nadie». Ser libre es ser propietario de sí mismo y, por extensión, de los medios y los productos de su trabajo³⁰. El punto de partida de los niveladores no es, pues, una crítica

²⁹ Niveladores (*levellers*): la palabra surgió durante las rebeliones agrarias en 1607. Más tarde designa al ala radical igualitaria de la Revolución inglesa de 1647-1653. Los niveladores encontraban sus principales puntales entre artesanos, comerciantes, soldados rasos o trabajadores independientes. En el siglo XIX, la palabra sirvió para estigmatizar a los comunistas, los rojos, los reparticionistas.

³⁰ Véase C. B. Mac Pherson, *La Théorie politique de l'individualisme possessif*, París, Gallimard, 2004, p. 234. Trad. cast.: *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid, Trotta, 2005.

de la propiedad, sino una concepción de la igualdad sostenida mediante un argumento de orden filosófico. Durante el encuentro de octubre de 1647 en Putney, bajo la presidencia de Cromwell y su yerno Ireton, la controversia principal gira en torno a la restricción censual del derecho al voto de los poseedores. El nivelador Sexby se indigna: «Miles de nosotros, soldados, hemos arriesgado nuestra vida; no recibimos propiedades bajo la forma de bienes, pero recibimos nuestro derecho por nacimiento. Pero ahora parece que si un hombre no tiene propiedad estable en el país no tiene derechos. Me asombra que hayamos sido engañados hasta tal punto». El nivelador Rainsborough va más allá: «¡Bien veo que es imposible tener la libertad sin que toda propiedad sea suprimida! ¡Si ése es un principio que se debe revisar, que así sea! Pero querría saber, entonces, para qué combatieron los soldados. Combatieron para avasallarse a sí mismos, para darles el poder a los ricos, a los propietarios de los dominios, para convertirse en eternos esclavos». La crítica de la propiedad derivada de la defensa de la libertad y la igualdad conduce, pues, a distinguir entre propiedad de su propia persona y «propiedad bajo forma de bienes».

En 1649, la radicalización del proceso revolucionario desembocó en que los niveladores convirtiesen la cuestión del antiguo derecho de los pobres y la del

restablecimiento de las tierras comunales en beneficio de éstos en una cuestión central. La requisitoria contra el «tiranipocritismo desenmascarado», fechada el 14 de agosto, puso directamente en tela de juicio el pacto entre el poder y la propiedad:

Los poderosos deben ser poderosamente castigados, pues los pecados de los gobernantes son dobles e inaceptables: ¿robarás, tú que les ordenas a los demás que no roben? ¿Serás ocioso, tú que les ordenas a los demás que trabajen? ¿Serás orgulloso, tú que les enseñas a los demás la humildad? Pero estos ricos e ingeniosos ladrones, que no actúan al borde de los caminos para apropiarse de las bolsas ni se deslizan por las ventanas —habiendo encontrado una forma más astuta, más impía de robar, que la de los pobres ignorantes—, creen estar seguros. Puesto que la ley y el verdugo les están sometidos y no se osa ahorcarlos, se hacen ladrones gracias a la ley del Parlamento, que permite que, a fin de cuentas, no se los considere ladrones. En efecto, todo lo que ellos roban y hurtan les pertenece, como el derecho del león de la fábula y, si es necesario, pueden presentaros pergaminos donde está escrito que tal o cual país, ciudad, villa o pueblo, que tales tierras, casas, que tal bien, que todo eso es de ellos.

En su presentación del mismo año a la Cámara de los Comunes, Pierre Chamberlen exigió que se les otorgara «a los que dirigen esta petición así como a todos los pobres de Inglaterra: 1. Lo que queda de estas tierras, bienes y posesiones; 2. Todo lo adeudado a cargo de las cuentas públicas; 3. Todo lo adeudado a los pobres en materia de tierras comunales no cultivadas, bosques, brezales, landas, terrenos de caza, etc. 4. Toda mina no explotada actualmente, así como toda tierra anegada o liberada del mar...»³¹.

En respuesta a esta gran sacudida revolucionaria, Thomas Hobbes se esforzó en poner la propiedad privada fuera del alcance de sus detractores en nombre del derecho natural igualitario, forma secularizada de la igualdad de las criaturas ante Dios. Para él, la propiedad era una institución fundada y garantizada por el Estado:

Todo el poder para prescribir reglas por las cuales cada cual puede saber de qué bienes puede gozar y cuáles son las acciones que puede realizar sin ser imputado por sus congéneres, es una atribución de la soberanía, y es eso lo que se llama «propiedad» [...]. La propia distribución de las materias primas alimenticias

³¹ Sobre los niveladores, véase Olivier Lautaud, *Les Niveleurs, Cromwell et la République*, París, Archives Julliard, 1967, y Christopher Hill, *La Révolution anglaise 1640*, París, Les Éditions de la Passion, 1993.

En su presentación del mismo año a la Cámara de los Comunes, Pierre Chamberlen exigió que se les otorgara «a los que dirigen esta petición así como a todos los pobres de Inglaterra: 1. Lo que queda de estas tierras, bienes y posesiones; 2. Todo lo adeudado a cargo de las cuentas públicas; 3. Todo lo adeudado a los pobres en materia de tierras comunales no cultivadas, bosques, brezales, landas, terrenos de caza, etc. 4. Toda mina no explotada actualmente, así como toda tierra anegada o liberada del mar...»³¹.

En respuesta a esta gran sacudida revolucionaria, Thomas Hobbes se esforzó en poner la propiedad privada fuera del alcance de sus detractores en nombre del derecho natural igualitario, forma secularizada de la igualdad de las criaturas ante Dios. Para él, la propiedad era una institución fundada y garantizada por el Estado:

Todo el poder para prescribir reglas por las cuales cada cual puede saber de qué bienes puede gozar y cuáles son las acciones que puede realizar sin ser imputado por sus congéneres, es una atribución de la soberanía, y es eso lo que se llama «propiedad» [...]. La propia distribución de las materias primas alimenticias

³¹ Sobre los niveladores, véase Olivier Lautaud, *Les Niveleurs, Cromwell et la République*, París, Archives Julliard, 1967, y Christopher Hill, *La Révolution anglaise 1640*, París, Les Éditions de la Passion, 1993.

es lo que constituye lo mío, lo tuyo y lo suyo, es decir, en una palabra, la propiedad; y ésta, en todo tipo de Estado, es obra del poder soberano. En efecto, ahí donde el Estado no existe, hay una guerra perpetua de cada uno contra sus vecinos, y así pues, toda cosa es de aquel que la obtiene y la conserva mediante la fuerza, lo que no es propiedad ni comunidad, sino incertidumbre.

La introducción de la propiedad sería, por lo tanto, «un efecto del Estado». Esta concepción tiene como corolario que la pretensión de «cada individuo a la propiedad de sus bienes» tiende a «disolver el Estado»³².

Contra esta idea, Hegel afirmará en sus *Principios de la Filosofía del Derecho* el primado del «derecho de miseria» sobre el derecho de propiedad:

Cuando en el peligro supremo se entra en conflicto con la propiedad jurídica ajena, la vida tiene un derecho de miseria que puede hacer valer (no como concesión graciosa, sino como derecho), en cuanto de un lado hay una violencia infinita del ser, y una ausencia total de derecho, mientras que del otro sólo existe la violación de una forma limitada de la

³² Véase Thomas Hobbes, *Léviathan*, París, Gallimard, 2000, pp. 297, 383 y 482. Trad. cast.: *Leviatán*, Madrid, Tecnos, 2002.

libertad [...]. Del derecho de miseria se deriva el beneficio de la inmunidad que el deudor recibe sobre sus bienes, lo que le permite mantener las herramientas de su taller y sus instrumentos de cultivo en la medida en que éstos sean necesarios para su subsistencia, teniendo en cuenta su situación social. La miseria revela la finitud, y por consiguiente la contingencia, tanto del derecho como del bienestar³³.

Este derecho de miseria no es, pues, una «concesión graciosa», una forma pública y compasional de la caridad, sino, sin lugar a dudas, un derecho oponible al derecho de propiedad en situaciones de urgencia social.

Así, saliendo en defensa del corresponsal de Mose-la de la *Rheinische Zeitung*, que recibió los ataques de Von Schaper, presidente de la Asamblea, Marx utiliza también el término «miseria». En el artículo del 15 de enero de 1843, justifica el estilo áspero de «quien percibe de manera inmediata y frecuente la voz despiadada de la indigencia en la que se encuentra el pueblo». Es entonces «un deber político» sostener públicamente «este lenguaje popular de la miseria».

³³ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 127 y § 128. Trad. cast.: *Principios de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Edhasa, 1999.

Derecho de miseria contra derecho de propiedad

En sus artículos sobre el robo de leña y sobre la situación de los viñadores moselanos, la cuestión de la propiedad es ante todo reveladora de las contradicciones que operan en la relación entre la sociedad civil y el Estado. Pero Marx las aborda, además, desde un punto de vista racionalista liberal. En términos hegelianos, por detrás de la cuestión del derecho, se destacan las incoherencias del Estado moderno que arruinan su propia pretensión a una racionalidad universal: «Ya que es evidente que el interés privado hace descender al Estado al nivel de los medios de dicho interés privado, ¿cómo no concluir que los intereses privados y los estamentos privilegiados quieran y deban rebajar igualmente al Estado al nivel de las ideas del interés privado? Cada Estado moderno, por poco que quiera ser conforme a su concepto, estará obligado, desde el primer ensayo práctico de su poder legislativo, a exclamar: ¡Tus caminos no son los míos, y tus ideas no son las mías!».

Este desmentido práctico de las pretensiones del Estado moderno se verifica en la inversión de su supuesta relación con la sociedad civil. Así, a través de una legislación como la del robo de leña, las autoridades públicas se ponen al servicio del interés privado en lugar

de encarnar, frente a éste, el interés general. Reduciéndose él mismo a la suma sin síntesis de las relaciones contractuales tejidas en la sociedad civil, el Estado contradice la racionalidad superior que le adjudica Hegel: «El Estado, de manera general, no es un contrato, y su esencia sustancial no es la protección y la seguridad de la vida y la propiedad de los individuos aislados. Es más bien una realidad superior, e incluso demanda que esta vida y esta propiedad se le sacrifiquen»³⁴.

Esta reducción del Estado a una suma de relaciones contractuales privadas se manifiesta de manera patente para Marx en el sistema de sanciones infligidas por la ley a los «culpables» de crímenes forestales. Imponiendo el pago de una multa a favor del propietario o, en su defecto, la realización de trabajos forzados a su servicio, la pena pública se transforma en compensación privada:

³⁴ *Ibíd.*, § 100. Este párrafo hace explícitamente referencia a un pasaje anterior (§ 75): «La naturaleza del Estado no consiste en las relaciones contractuales, ya se trate de un contrato de todos con todos, o de todos con el príncipe o el gobierno. La intromisión de estas relaciones y las de la propiedad privada en las relaciones políticas ha producido las más graves confusiones en el derecho público y en la realidad; al igual que en otro tiempo, los privilegios públicos y las funciones del Estado fueron considerados como la propiedad inmediata de ciertos individuos en detrimento del derecho del príncipe y del Estado, al igual que en el período moderno se han fundado los derechos del príncipe y del Estado en contratos de los cuales serían objeto y se los ha considerado como una simple voluntad común, resultante del libre albedrío de quienes están unidos en el Estado. Por diferentes que sean estos dos puntos de vista, tienen en común, sin embargo, el haber transportado los caracteres de la propiedad privada a una esfera que es de otra naturaleza y más elevada».

¿Podría el propietario forestal asegurar su leña mejor que como lo ha hecho aquí, donde el delito se ha convertido en una renta? Hábil general, convierte el ataque que recibe en ocasión infalible para un botín. [...] En el ejercicio de la función constitutiva de su autoridad, el Estado se comporta entonces como un vulgar asegurador de los propietarios. [...] En efecto: aquí la pena como tal —que debería suponer el restablecimiento del derecho y tendría que distinguirse claramente del reembolso del valor y de la indemnización, es decir, del restablecimiento de la propiedad privada— se transforma de pena pública en compensación privada, y así las multas no caen en la caja del Estado, sino en la caja privada del propietario forestal. [...] La leña, pues, tiene esta propiedad particular según la cual, desde que es robada, le confiere a su propietario cualidades propias del Estado que no tenía antes [...]. El ladrón de leña le hurtó leña al propietario forestal, pero éste utilizó al ladrón de leña para robar al propio Estado.

De este modo, el asunto del robo de leña le proporciona a Marx la posibilidad de sacar conclusiones generales en cuanto a la realidad del Estado y sus funciones con respecto a la sociedad civil. La Asamblea renana no faltó a su misión con respecto al interés general. Por el contrario, «cumplió perfectamente con

ella»: «En conformidad con su vocación, representó un interés particular determinado y lo trató con carácter general. Que con ello haya pisoteado el derecho es una mera consecuencia de su actuación, pues el interés es, por naturaleza, un instinto ciego, sin límites, parcial, en una palabra, ajeno a la ley».

Si bien Marx declara haber seguido «con repugnancia» esos «debates insípidos y aburridos», no se arrepiente, pues, del tiempo que les dedicó. Lo que estaba en juego valía la pena. Se trataba de descubrir y demostrar mediante este ejemplo «lo que se puede esperar de una asamblea de estamentos sociales, una asamblea por tanto de intereses particulares, si estuviera alguna vez llamada a legislar seriamente». Contra este tipo de asamblea corporativa, Marx se erige en defensor apasionado del sufragio universal, aun a riesgo de subestimar el hecho de que un sufragio semejante pueda desembocar también, por medios más indirectos y mucho menos visibles, en otra asamblea de intereses particulares.

Como buen racionalista liberal, frente a las mistificaciones de un Estado falsamente universal y racional, Marx atribuye en estos textos de 1842-1843 un papel principal a la sociedad civil, sostenido especialmente en la libertad de prensa y la constitución de un espacio público que permita la confrontación de intereses sociales opuestos. Este tema retornará más tarde,

transformado en la perspectiva de un «fin del Estado», no por su disolución —y la del derecho— en la «sociedad civil burguesa», o por la desaparición de la política subsumida en la simple administración de las cosas, sino por la superación efectiva de la gran escisión moderna entre la sociedad civil y el Estado, la economía y la política, lo privado y lo público, los derechos del hombre y los derechos del ciudadano, la revolución política y la revolución social.

«¡La propiedad es un robo!»

Con anterioridad al giro fundamental que representa para su formación política la prohibición de la *Rheinische Zeitung* y la publicación en 1844 de los *Anales franco-alemanes*, los artículos sobre el robo de leña constituyen la primera incursión de Marx en las controversias que llegan entonces a su apogeo sobre la definición y los límites del derecho de propiedad. Si el libro de Proudhon, *¿Qué es la propiedad?*, de 1840, fue una de las contribuciones polémicas más famosas, *Una historia de la propiedad*, de Ernest Laboulaye, ya había sido coronado dos años antes por la propia Academia francesa³⁵.

³⁵ En 1866 se publicó un ensayo póstumo de Pierre-Joseph Proudhon, *Théorie de la*

Desde el siglo xvii, con las revoluciones inglesa y holandesa, la transformación de las formas de propiedad y la emergencia de una nueva división entre lo público y lo privado se habían vuelto un tema candente. La Revolución francesa sacralizó constitucionalmente la propiedad, considerada en el espíritu liberal revolucionario como fundamento y garantía de la libertad individual del ciudadano, antes de desacralizarla de hecho, volviéndola oponible al derecho a la existencia, especialmente con motivo del establecimiento de un precio máximo para el pan y los artículos de primera necesidad impuesto debido a la presión de la *sans-coulotterie* del Año II. Puesto que su legitimidad misma se había vuelto problemática, el Código Civil Napoleónico se esforzó en «definir todo lo que puede atañer al ejercicio del derecho a la propiedad, derecho fundamental sobre el cual descansan todas las instituciones». Su artículo 544 considera como propiedad el «derecho a gozar y disponer de las cosas de la manera más absoluta en el marco de la ley». Libera así al derecho a la propiedad de las obligaciones y los límites consuetudinarios o familiares.

El debate vuelve a cobrar actualidad, incluso con más fuerza, tras el terror vivido por la burguesía du-

propriété, en el cual desarrolla una oposición inconciliable entre el derecho comunal y la propiedad privada a partir de un estudio de las sociedades eslavas, germánicas y árabes.

rante las jornadas de junio de 1848. En septiembre de ese mismo año, Louis A. Thiers publica su memoria, *De la propiedad*, que define la propiedad privada como el fundamento de un derecho ilimitado, exclusivo y absoluto, sometido al capricho de la persona y que pertenece al propietario «con exclusión de cualquier otro». Esta triunfante concepción termidoriana de la propiedad es una revancha de los vencedores de junio sobre el espíritu de Rousseau que inspiró a los miembros de la asamblea de la Convención en la tormenta de 1793. El *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad* obsesiona entonces a los revolucionarios: «El primero que, habiendo cercado un terreno, se atrevió a decir “esto es mío” —y encontró gente lo suficientemente simple como para creerlo— fue el verdadero fundador de la sociedad civil». En cuanto institución social, la propiedad tiene por lo tanto una historia y su idea «no se formó de una vez en el espíritu humano». El derecho, que se convierte en perenne, del cultivador sobre los medios y los productos de su trabajo, «transforma fácilmente» la simple posesión en propiedad. Se constituyó así una nueva clase de derecho, «el derecho a la propiedad diferente de aquel que resulta de la ley natural». Al convertir en historia la noción de propiedad, Rousseau problematiza su legitimidad. Su discurso, al emitir la hipótesis de unas leyes, tan imaginarias como

el contrato social original, que «pusieron nuevas trabas a los débiles y otorgaron nuevas fuerzas a los ricos, destruyeron sin retorno la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad»³⁶, marca un verdadero cambio de época.

Con respecto a los intentos de fundamentar la legitimidad de la propiedad en un derecho natural de apropiación, bien mediante la ocupación, bien mediante el trabajo, la inversión es radical. Para Rousseau, el derecho a la propiedad no es más que «una convención e institución humanas». Las cosas son diferentes cuando se trata de «los dones esenciales de la naturaleza, tales como la vida y la libertad, de los cuales a cada uno le está permitido gozar y de los cuales es dudoso que se tenga derecho de despojarlos»³⁷. Se plantea así la oposición inalienable entre el derecho a la existencia (¡a la vida!) y el derecho a la propiedad privada.

A medida que se extienden las relaciones mercantiles, que se asienta la penetración del capital en la esfera de la producción, que se confirma la separación entre el trabajador y sus medios de producción, el sentido mismo de la noción de propiedad se transforma. Para el primer liberalismo, significaba el fundamento de la

³⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, París, Garnier-Flammarion, 1971, p. 220. Trad. cast.: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 2012.

³⁷ *Ibid.*, p. 225.

autonomía individual y el pasaje de la sujeción feudal a la ciudadanía moderna. Para el capitalismo ya maduro, significa el derecho de apropiación privativo de los medios de producción y la desposesión, en lo que se refiere al trabajador, no sólo de su tierra y sus herramientas de trabajo, sino de su propia persona, que desde entonces está obligada a venderse en el mercado. Es esta contradicción, inscrita en la polisemia misma de la palabra «propiedad», la que Proudhon pone al desnudo en su ensayo de 1840, donde se propone refutar la doble legitimación de la propiedad privada mediante la ocupación y mediante el trabajo, demostrando así que la primera impide la propiedad y que la segunda la destruye. Define por consiguiente el derecho de ocupación como «un modo natural de repartir la tierra yuxtaponiendo a los trabajadores a medida que se presentan». Pero, aún cuando todo hombre ostenta un derecho natural a la ocupación «por el mero hecho de existir», ya que el número de ocupantes varía demográficamente, «y al no poder permanecer fija la posesión, es imposible de hecho que ésta se convierta en propiedad». El derecho a la ocupación, por lo tanto, está condenado a «desaparecer ante el interés general que, siendo un interés social, es también el del ocupante»³⁸.

³⁸ Jean-Jacques Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, pp. 120 y 265. Trad. cast.: *¿Qué es la propiedad?*, Barcelona, Tusquets, 1977.

Encontramos aquí la razón por la que los juristas tuvieron que abandonar la teoría del derecho de ocupación «para apegarse a la que favorece el nacimiento de la propiedad del trabajo». Esta legitimación de la propiedad por el trabajo está, en efecto, en el núcleo del *Tratado sobre el gobierno civil* de Locke. «El trabajo de su cuerpo y la labor de sus manos» constituyen «el bien propio» de cada uno:

Todo lo que obtenga de la naturaleza mediante su esfuerzo y su industria le pertenece sólo a él [...]. ¿A partir de qué momento las cosas que uno come comienzan a pertenecerle en propiedad? ¿Cuando las digiere o cuando las engulle? ¿O quizás cuando las cuece, o cuando las lleva a su casa, o cuando las recolecta? Es evidente que no hay nada que pueda hacerlas suyas, sino el cuidado y la molestia que se toma en recogerlas y acopiarlas. Su trabajo distingue y separa, entonces, esos frutos de otros bienes que son comunes; les añade algo que la naturaleza, la madre común de todos, no puso en ellos [...]. El trabajo, que es mío, y que coloca estas cosas fuera del estado común en que estaban, las fijó y me hizo dueño de ellas³⁹.

³⁹ John Locke, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Garnier-Flammarion, 1984, pp. 195-196. Trad. cast.: *Tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza, 2014.

Proudhon replica a este argumento que si el trabajo funda el derecho de propiedad, a nadie debería privársele de él. Ahora bien, fundamentar el derecho a la propiedad privada en el trabajo no parece un principio universalizable. ¿Por qué, se pregunta Proudhon, «el beneficio de esta pretendida ley se restringe a una minoría y se le niega a la masa de los trabajadores»? Interpela así al propietario que proclama la legitimidad de su bien adquirido por el trabajo: «¿Trabajaste? Pero nunca debiste hacer trabajar a los otros. Y en todo caso, ¿cómo perdieron ellos, trabajando para ti, lo que tú pudiste adquirir sin trabajar para ellos?»⁴⁰. ¡Pregunta asesina! A la cual el propio Proudhon le da la célebre respuesta: «¡La propiedad es el robo! ¡He ahí el toque a rebato del 93! ¡He aquí el zafarrancho de las revoluciones!».

Si los principios de libertad, igualdad y seguridad, proclamados por las constituciones revolucionarias, son derechos absolutos, la propiedad es, en cambio, «un derecho aparte de la sociedad», que se opone a los demás. Y si se la define como un derecho natural entonces es «un derecho antisocial»: «Propiedad y sociedad son cosas que se repugnan irrefutablemente entre ellas. Tal como ocurre cuando intentamos unir dos imanes por sus polos semejantes, es imposible asociar

⁴⁰ Jean-Jacques Proudhon, op. cit., p. 129.

a dos propietarios». La disyuntiva, por lo tanto, es «que la sociedad perezca o que ésta se encargue de aniquilar la propiedad en cuanto facultad de exclusión e invasión»: «En suma, la propiedad, después de haber despojado al trabajador mediante la usura, lo asesina lentamente mediante la explotación; ahora bien, sin la explotación y el asesinato, aquélla perecería de inmediato por falta de apoyo»⁴¹.

La crítica de la propiedad, por tanto, está en el origen y núcleo de todas las variantes de los diversos socialismos que surgen en el siglo XIX como modelos de resistencia al capitalismo triunfante. No es asombroso, pues, que Marx, interesado en ésta por primera vez a propósito de la legislación renana sobre el robo de leña, remarcara en *La sagrada familia* su opinión sobre del ensayo de Proudhon, que consideraba «un gran progreso científico», de una importancia, para la política moderna, comparable con el famoso panfleto de Emmanuel Sieyès sobre el Tercer Estado.

Posesión y propiedad

La contradicción inherente al principio de apropiación privada lleva en efecto a Proudhon a establecer

⁴¹ *Ibíd.*, p. 216.

una distinción fundamental entre posesión y propiedad, y a discutir el paso histórico de una a otra: «Para transformar la posesión en propiedad hace falta algo distinto del trabajo, sin lo cual el hombre dejaría de ser propietario cuando dejara de trabajar»⁴². Lógica implacable. La distinción entre posesión y propiedad permite así disipar la confusión vinculada con la doble definición de la propiedad, «en cuanto dominio y en cuanto posesión». Para los juristas, la posesión es un hecho; la propiedad, un derecho instituido. El argumento que fundamenta el derecho a la propiedad en el trabajo privatiza la posesión. Según la legislación primitiva, por el contrario, la metamorfosis del poseedor en propietario era «legalmente imposible». Los primeros agricultores, que fueron los primeros legistas, no habían previsto «las consecuencias de la transformación del derecho de posesión privada en propiedad»; les bastaba con que les fuese garantizada la posesión de la cosecha. Todo, pues, habría comenzado por «la posesión continua» y su perennización. Ya que, «cuando la ley declara que el intervalo de tiempo transforma al poseedor en propietario, supone que un derecho puede ser creado sin una causa que lo produzca». Se extralimita entonces en sus atribuciones de orden público y seguridad de

⁴² *Ibid.*, p. 148.

los ciudadanos, no exigiendo «sino la garantía de la posesión»⁴³.

Además, aún cuando fuese reconocida la propiedad del productor sobre su producto, ésta «no conlle-
va la propiedad del instrumento: hay identidad entre
el albañil poseedor de los materiales que se le con-
fían, el pescador poseedor de las aguas en las que se
le permite faenar, el cazador poseedor de los bosques
donde se le permite montar, o el agricultor posee-
dor de las tierras donde se le permite cultivar; todos
serán, si se quiere, propietarios de su producto, pero
ninguno es propietario de los instrumentos neces-
arios para obtenerlo. El derecho al producto es exclu-
sivo; el derecho al instrumento es común»⁴⁴.

Marx parece preocuparse a menudo de la distin-
ción entre posesión y propiedad. Es precisamente a
partir de ésta que Paul Sereni propone dilucidar, en
un riguroso ensayo, el enigma de la distinción entre
propiedad privada y propiedad individual explicitada
en el Libro I de *El capital*. En los años cuarenta, su-
braya, «se puede decir que son la comprensión y la
extensión del predicado “privado” las que conforman
el objeto de la discusión acerca de la propiedad»⁴⁵.

⁴³ *Ibid.*, p. 141.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 149. De donde se desprende que «la posesión sin propiedad» bastaría
«para el mantenimiento del orden social».

⁴⁵ Paul Sereni, *Marx, la personne et la chose*, París, L'Harmattan, 2007, p. 43.

Desde *La ideología alemana*, Marx y Engels subrayan que la propiedad privada se identificó poco a poco con la propiedad a secas. Se transformó así en un «concepto abstracto» que eludía la necesidad de decir cualquier cosa sobre «la propiedad privada real». Esta confusión ideológica, que hipostasía la categoría de propiedad, les sirve aún hoy de argumento apologetico a los defensores del capital para hacer creer que el replanteamiento de la propiedad privada de los grandes medios de producción, de distribución o de comunicación amenaza la posesión individual. Ahora bien, la propiedad privada que se trata de abolir es sólo la propiedad «privativa y exclusiva», tal como la definió Destutt de Tracy: aquella «que da poder sobre el trabajo ajeno»⁴⁶.

Robo o explotación

Ya hemos visto que en *La sagrada familia* Marx aclama con entusiasmo el ensayo de Proudhon. Sin embargo, el encuentro en París de ambos pensadores resultó poco propicio y desembocó en ruptura, consumada finalmente en 1847 tras la publicación de *Miseria de la filosofía*, mordaz respuesta de Marx a la *Filosofía de la*

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 60.

miseria de Proudhon. No se trató, no obstante, de un arranque de ira entre dos hombres de temperamentos poco compatibles, sino del resultado de una maduración teórica que Marx alcanza tras una crítica mucho más elaborada de la propiedad, inscrita desde entonces en la perspectiva comunista que poco a poco fue haciendo suya.

En *Filosofía de la miseria*, Proudhon retoma los temas abordados en *¿Qué es la propiedad?* y se esfuerza por integrarlos en una visión ampliada de la economía política. «Éste es el mayor problema que pueda plantear la razón», escribe, ya que la propiedad es «esencialmente contradictoria». En efecto, ésta asocia el derecho a la ocupación y el derecho a la exclusión, el premio o la recompensa del trabajo y su negación para aquellos a quienes todavía se denomina los «impropietarios», la pretensión de justicia y la legalización del robo. Además, con el desarrollo del crédito, ese prodigio del dinero que genera dinero y del especulador que se enriquece mientras duerme, el productor se vuelve jugador. Al «fanatismo de la competencia» se unen entonces «los furores de la ruleta». Ciertos pasajes de Proudhon tienen extrañas resonancias actuales. De ahí en adelante, los productores «no se conocen más que como prestatarios y usureros, ganadores y perdedores»: «El trabajo desapareció al soplo del crédito, el valor real se desvaneció ante el valor ficticio,

la producción ante el agiotaje [...]. El crédito, a fuerza de emanciparse del capital, terminó por emancipar al hombre mismo de la sociedad y de la naturaleza. En este idealismo universal, el hombre ya no se mantiene en el suelo; está suspendido en el aire por un poder invisible»⁴⁷. Así, llevada a sus últimas consecuencias, la propiedad privada manifiesta plenamente su carácter «asocial» y revela que, en su expresión más simple, nunca es otra cosa que «el derecho a la fuerza».

La querella teórica entre estos autores tiene su origen en el intento de Marx, a partir de sus *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, de resolver el misterio de la plusvalía y la acumulación del capital. A partir de ese momento la problemática da un vuelco. El desacuerdo se centra, principalmente, en la supuesta retribución equitativa del trabajo, basada en su justa medida. Para Marx, el trabajo individual elemental es de entrada un trabajo social que presupone una acumulación social previa de saberes y habilidades, y encuentra en la unidad del trabajo concreto y en el trabajo abstracto, en el valor de cambio y el valor de uso, el secreto revelado de la mercancía y del mundo encantado del capital. Proudhon, por el contrario, opone las virtudes de un trabajo original a las miserias del trabajo esclavo, el

⁴⁷ Jean-Jacques Proudhon/Karl Marx, *Philosophie de la misère / Misère de la philosophie*, París, UGE, 10-18, 1964, p. 217. Trad. cast.: *Miseria de la Filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de P. J. Proudhon*, México DF, Siglo XXI, 1970.

«valor real» al «valor ficticio», la producción al agiotaje, la «propiedad impersonal» (convertida en «la peor de las propiedades») al ideal del pequeño productor independiente, del que Marx no siente ninguna añoranza, y de hecho considera ilusoria la idea de retribuirle en su justo valor, mediante buenos horarios, etc. ¿Cómo saber, se pregunta Marx, si vuestra hora de trabajo equivale a la mía? ¡Es una cuestión que se discute mediante la competencia! En otras palabras, el precio de la fuerza de trabajo no puede ser determinado a priori por la medida de su valor, sino sólo a posteriori por la competencia en el mercado: «Lo que determina el valor no es en absoluto el tiempo en el cual una cosa ha sido producida, sino el mínimo de tiempo en el cual es susceptible de ser producida, y ese mínimo de tiempo es constatado por la competencia»⁴⁸.

La alternativa al reinado del capital imaginada por Proudhon aparece entonces como una nueva quimera. Su «teoría de la mutualidad», concebida como un sistema de garantías que «haga de la competencia un beneficio y del monopolio una garantía de seguridad para todos», y su llamamiento filantrópico a «un intercambio sincero» (hoy diríamos «equitativo») son para Marx, en el mejor de los casos, una bobada, y en el peor, un intento de hacer girar al revés la rueda

⁴⁸ Karl Marx, op. cit., p. 358.

de la historia. Asimismo, no resulta sorprendente que esta teoría de la mutualidad se traduzca en la práctica por una apología del intercambio en especie y del préstamo para el consumo, presentados como «síntesis de la propiedad y la comunidad»⁴⁹.

La réplica de Marx es mordaz: «Troya ya no existe. Esta justa proporción entre la oferta y la demanda dejó de existir desde hace mucho tiempo». Antes, la demanda controlaba la oferta y la precedía, «la producción seguía paso a paso al consumo». Pero ahora, «la producción precede al consumo y la oferta fuerza a la demanda». Según la quimera proudhoniana de un intercambio equitativo, los gastos de producción, al menos supuestamente, «determinarían en cualquier circunstancia el valor del producto, y se cambiarían entre sí valores iguales». El trabajo de cada individuo sería entonces «la única medida de sus ganancias y sus pérdidas». Una hora de trabajo de Pedro se cambiaría simplemente por una hora de trabajo de Juan: «Luego, si suponemos que todos los miembros de la sociedad son *trabajadores inmediatos*, el intercambio de cantidades iguales de horas de trabajo sólo es posible a condición de que se acuerde por adelantado el número de horas que habrá que emplear en cada producción material concreta. Pero una convención

⁴⁹ Jean-Jacques Proudhon, op. cit., p. 304.

semejante niega el intercambio individual». Precisamente, «las relaciones sociales no son relaciones de individuo a individuo», sino de obrero a capitalista, de granjero a propietario territorial, etc.: «Suprimid estas relaciones y desaparecerá la sociedad»⁵⁰.

En la sociedad capitalista, la cuestión de la propiedad no es dissociable de la apropiación privada del trabajo excedente ajeno, en otras palabras, de la cuestión de la explotación. La sociedad no se reduce a un agregado de individuos o de *trabajadores inmediatos*. Es una relación entre clases sociales antagónicas. Incluso antes de las primeras y célebres frases del *Manifiesto comunista*, redactado a finales de ese mismo año, 1847, Marx recapitula en *Miseria de la filosofía* ese conflicto que funciona como motor de la dinámica histórica: «En el momento en que adviene la civilización, la producción comienza a basarse en el antagonismo de los órdenes, los estados, las clases, en fin, en el antagonismo del trabajo acumulado y el trabajo inmediato». La conclusión práctica que saca de ello Marx está en las antípodas de la de Proudhon. Para este último, «las coaliciones obreras» son tan nocivas como las corporaciones del Antiguo Régimen, y el hecho de que los trabajadores hayan «perdido el hábito de las mismas»

⁵⁰ Karl Marx, *ibíd.*, pp. 361, 369 y 401. En una carta del 26 de octubre de 1847, Friedrich Engels cuenta haberle dicho a Louis Blanc que podía considerar este libro de Marx contra Proudhon «como nuestro programa».

debe ser considerado como un progreso⁵¹. Para Marx, en cambio, esta masa de trabajadores, «que constituye ya una clase con respecto al capital pero no aún para sí misma», se reúne en la lucha y «se constituye en clase para sí misma»: «Los intereses que defiende se vuelven intereses de clase, pero la lucha de clase contra clase es una lucha política».

En un artículo de 1865, con ocasión de la muerte de Proudhon, Marx retoma su crítica inicial con mayor claridad. Entre tanto, este problema se consolidó a través de *El capital*. Desde entonces considera que el título del ensayo de 1840 sobre la propiedad «indicaba ya su insuficiencia»:

La pregunta estaba mal hecha y, por tanto, no podía responderse correctamente. La propia historia había sometido a crítica las viejas relaciones de propiedad. Para Proudhon, de lo que había que ocuparse era de la propiedad burguesa actual. A la pregunta de en qué consistía esta propiedad, no se podía responder sino mediante un análisis crítico de la economía política, que abarcara el conjunto de estas relaciones de propiedad no en su expresión jurídica de relaciones de voluntades individuales, sino con su forma real, es decir, de relaciones de producción.

⁵¹ Jean-Jacques Proudhon, op. cit., p. 430.

En cuanto a *Filosofía de la miseria*, Marx le reprocha a Proudhon la incorporación de «las ilusiones de la filosofía especulativa»: «En lugar de considerar las categorías económicas como expresiones teóricas de relaciones de producción históricas, que corresponden a un grado determinado del desarrollo de la producción material, su imaginación las transforma en ideas eternas preexistentes a toda realidad»⁵².

Esta crítica radical desemboca en un rechazo de la definición de la propiedad como robo, que se limita a una concepción jurídica o moralizante: «En el mejor de los casos, las nociones jurídicas burguesas sobre el “robo” se aplican a beneficios “honestos”. Por otro lado, como el robo, en cuanto violación de la propiedad, presupone la propiedad, Proudhon se embrolló en toda clase de divagaciones confusas acerca de la verdadera propiedad burguesa». En lugar de considerar, como la mayoría de los socialistas franceses de la época, la propiedad como una categoría jurídica ilegítima, Marx la analiza, al menos desde la redacción de *La ideología alemana*, como «un modo de relación necesario para un estadio del desarrollo de las fuerzas productivas». Llega así a secularizar y relativizar una

⁵² Karl Marx y Friedrich Engels, *Correspondance*, t. VII, París, Éditions sociales, 1979, pp. 12-13.

noción de justicia cuya definición varía históricamente. Desde este momento, ya no tiene demasiado sentido declarar la explotación injusta o denunciar la propiedad como robo, sin más precisiones. En realidad, aquí se enfrentan dos concepciones del derecho: el de los poseedores contra el de los poseídos. Y entre ambos, lo que dirime es la fuerza⁵³.

⁵³ Paul Sereni se pregunta a este respecto cómo Marx puede hablar de robo y saqueo sin hacer referencia a una teoría normativa de la justicia. Si el derecho es intrínsecamente burgués, como afirma su *Crítica del programa de Gotha*, ¿existiría una norma metajurídica o sólo la perspectiva del fin del derecho?

3. DEL DERECHO CONSUETUDINARIO DE LOS POBRES A LOS BIENES COMUNES DE LA HUMANIDAD

En la era de los mercados globalizados y de la privatización generalizada del mundo, los artículos de Marx sobre el robo de leña revisten una inquietante actualidad. La compra de la fuerza de trabajo ajena establece una relación de apropiación/expropiación, no sólo de esta fuerza de trabajo, sino también de los servicios públicos, del ahorro popular, del consumo, de los cuerpos propuestos como un espectáculo o del espacio abandonado a la especulación hipotecaria e inmobiliaria. La privatización afecta no sólo a las empresas públicas, sino también a la educación, la sanidad, la información, el derecho (por la generalización del contrato privado en detrimento de la ley común), la moneda, los saberes, la violencia, en resumen, el espacio público en su conjunto.

En sus *Lecciones sobre la sociedad industrial*, Raymond Aron se complacía en citar un pasaje de *El capital* donde Marx afirma «que las empresas con accionariado y la dispersión del capital de las grandes empresas constituyen ya una destrucción de la propiedad», para concluir de ello que «si la dispersión equivale a la eliminación de la propiedad privada, una gran corpo-

ración estadounidense ya no es una propiedad privada». A pesar de los cuentos y leyendas del «capitalismo popular», y más allá de la diseminación aparente de la propiedad en beneficio del «accionariado asalariado» y los «pequeños accionistas», la concentración de la propiedad alcanza niveles sin precedentes. Actualmente, la capitalización bursátil mundial supera ya el 90% del producto interior bruto del planeta. Los accionistas poseen así casi la totalidad del patrimonio mercantil de la humanidad. Si bien esta riqueza parece diseminada, en realidad está concentrada en un número muy pequeño de países desarrollados, de modo que el 5% de la población mundial (la mitad de la cual está en Estados Unidos) ostenta la práctica totalidad de los haberes bursátiles del planeta, y 77.000 familias inmensamente ricas poseen por sí solas cerca del 15% de la riqueza mundial: «Desde hace varios años, la gente verdaderamente rica progresa mucho más velozmente que el resto de la población en su totalidad, y el índice de expansión de su patrimonio es superior al de la propia economía planetaria; además, el crecimiento de la población de los inmensamente ricos es aún más rápido: las desigualdades de patrimonio, pues, tienden a incrementarse»⁵⁴.

⁵⁴ Jean Peyrelevade, *La République des idées*, París, Seuil, 2010, p. 142. Un millar de personas poseen 3,5 billones de dólares, o sea, el doble del producto interior bruto de Francia. En los últimos años, los ingresos del 10% de los más ricos aumentaron

Para acallar el escándalo de esta monstruosa apropiación privada de las riquezas naturales y sociales, el discurso dominante les promete a todos que se convertirán en propietarios (de su vivienda) o accionistas (de su empresa). No es seguro que los asalariados que se benefician de este accionariado se sientan propietarios. De hecho es probable que su doble representación en los consejos de administración, en cuanto asalariados y en cuanto accionistas, despierte como brote esquizofrénico el día en que el accionista que dormita en ellos tenga que despedir a su doble asalariado para garantizarse un retorno sobre la inversión superior al 15% a costa de la pérdida de su empleo y su salario. A menos que se imagine una versión financiera del milagro de la multiplicación de los peces y los panes, la única manera de realizar un objetivo

el 58%; los ingresos del 1% de los más ricos aumentaron el 121%; los ingresos del 0,1% de los más ricos aumentaron el 236%; y los ingresos del 0,01% de los más ricos aumentaron el 617%. El 2% de la población mundial posee la mitad de los haberes financieros, mientras que el 50% de los más pobres se reparten el 1% de ellos. Veamos otros ejemplos: el magnate de los casinos, Sheldon Adelson, ha cobrado él solo un millón de dólares por hora desde 2004, mientras que el estadounidense con un salario promedio debería trabajar 29.000 años para ingresar en el palmarés de Forbes. Igualmente, un informe reciente de la CNUCED (Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo) constataba que un centenar de empresas «vuelven a dibujar el mundo». Poseían por sí solas 1,8 billones de dólares en el extranjero, empleaban a 6 millones de asalariados en el mundo, y realizaban una cifra de negocios anual de 2,1 billones. A título de comparación, los expertos de la ONU evalúan en 25.000 millones de dólares los fondos que serían necesarios para llevar agua potable a los mil millones y medio que no tienen acceso a ella, y en 10.000 millones el presupuesto necesario para erradicar eficazmente el sida en África.

semejante con un crecimiento inferior al 3% es, en efecto, reducir «los costes del trabajo». Sobre este punto, al menos, Proudhon tuvo una visión de alcance cuando anunció las crueldades previsibles de «la propiedad impersonal»: «Lo que parece deber aliviar o humanizar la propiedad es precisamente lo que muestra a la propiedad en su horror: la propiedad dividida, la propiedad impersonal es la peor de las propiedades».

Privatización de los saberes

La privatización ya no apunta sólo a los recursos naturales o a los productos del trabajo, sino que codicia de forma cada vez más evidente los conocimientos y los saberes. Todo esto es lo que se halla en juego en las negociaciones y debates en curso en el seno de la Organización Mundial del Comercio acerca de los servicios, la propiedad intelectual y el ámbito de las patentes. La distinción tradicional entre invención y descubrimiento se nubla, y la definición misma de lo que es o no patentable se vuelve problemática. Desde el comienzo de los años ochenta se impuso la necesidad de legislar sobre prácticas científicas (como las manipulaciones de seres vivos) que entraban en contradicción con las definiciones vigentes de los derechos de propiedad.

En la «nueva economía», la primera unidad creada por los laboratorios de investigación y desarrollo sale a menudo mucho más cara, en términos de capital fijo invertido, que la reproducción en serie del producto. La apropiación de los saberes y la protección de su monopolio se han convertido, por tanto, en el campo de batalla de las legislaciones acerca del nuevo estatuto de la propiedad intelectual. Sin embargo, la *open science* es más favorable y «está mejor adaptada a la creación de ideas nuevas que la economía de mercado»⁵⁵. La privatización de la investigación, y de los conocimientos que resultan de ella, su secuestro frente a los competidores, la cultura del secreto y la búsqueda del monopolio, frenan la difusión de los saberes socializados que podrían beneficiar a la gran mayoría: «Esta contradicción aparece bajo una formulación que en el siglo XXI resulta equivalente al conflicto entre el sector público y el sector privado que tuvo lugar en el siglo precedente: es la rivalidad entre lo “gratuito” y lo “de pago”. La tentación de descargar gratuitamente películas, libros y discos, de hacer circular imitaciones o de fabricar productos genéricos es un dato permanente de la nueva economía, por la sencilla razón de que cuesta poco duplicar la primera unidad de

⁵⁵ Daniel Cohen, *Trois leçons sur la société postindustrielle*, París, Seuil, 2006, p. 69.

un bien una vez que éste ha sido descubierto y fabricado»⁵⁶.

En 1992, la firma Agracetus obtuvo una patente no sólo sobre un algodón genéticamente modificado, sino también sobre toda modificación del gen del algodón, en otras palabras, «sobre la idea misma de que se pueda modificar el gen del algodón». Así, a partir de los años noventa hemos visto cómo se desarrollaba una lógica de cercamiento global, y una evolución semejante tiene enormes repercusiones sobre las condiciones de la investigación. La multiplicación extraordinaria de las patentes más diversas hace que aventurarse en un campo de investigación suponga jugársela en un campo minado de patentes registradas para cuadricular y cercar no sólo los propios descubrimientos, sino los dominios de investigaciones completas y los descubrimientos susceptibles de realizarse en ellos: *PRIVATE PROPERTY! NO ENTRANCE!* Las grandes firmas tienen a sueldo gabinetes enteros de abogados y chicaneros capaces de disuadir a los más valientes investigadores a la hora de aventurarse en una guerra de costosos procedimientos judiciales. «La evolución ha sido tan radical», constata Dominique Pestre, «que existe de hecho un movimiento de recolectivización de las patentes en el marco de cárteles

⁵⁶ *Ibíd.*

que ponen en común sus licencias para no tener que renegociarlas permanentemente y frenar así los procesos innovadores. Las grandes compañías se autorizan así recíprocamente a utilizar el saber de las otras. En cambio, para los que no están en esos marcos cartelizados, esto plantea complejos problemas, como es el caso de las universidades»⁵⁷. Se trata, evidentemente, de un monopolio colectivo sobre las rentas de la materia gris, a la manera de los cárteles que se reparten la renta petrolera.

Las universidades se convertirán, por tanto, en espacios más reducidos, más dependientes de la financiación privada, con un papel de mera subcontrata al servicio de esos nuevos cárteles del saber. En Canadá y en Estados Unidos existen ya multitud de casos donde estos contratos de cooperación incluyen cláusulas de confidencialidad: la firma que subvenciona la investigación universitaria se garantiza así una exclusividad sobre los conocimientos producidos, en detrimento de su libre circulación en el seno de la comunidad científica. Por supuesto, estas cláusulas de confidencialidad no son nuevas, pero hasta ahora, por lo general, quedaban limitadas al tiempo de espera del depósito y la obtención eventual de una patente, mientras que ahora tienden

⁵⁷ Dominique Pestre, «À propos du nouveau régime de production, d'appropriation et de régulation des savoirs», *Contretemps*, n.º 14, París, Textuel, septembre de 2005.

a volverse permanentes⁵⁸. Sería comprensible que los liberales sinceros (o ingenuos) terminaran por conmovirse a causa de todo esto, pues al fin y al cabo, ¡nada tiene que ver con la «competencia libre y no falseada»!

Dando cuenta del debate en curso en Estados Unidos sobre la libertad, la innovación y el dominio público, Grégoire Chamayou se asombra con justa causa de que las resistencias críticas en torno a la cuestión de la propiedad intelectual se hayan desvinculado de las que tienen que ver con la propiedad tradicional. Existe, ciertamente, una especificidad propia de los saberes y su producción social, pero no una «excepción intelectual». En otros tiempos, Francia se vanaglorió de haber hecho valer «la excepción cultural» en las negociaciones comerciales internacionales, alegando que la cultura (el cine, la literatura, la música...) no es una mercancía como otra cualquiera. Sea. Pero la salud, la educación, la vivienda, ¿son mercancías como las otras? En una época que pretende hacer de todo una mercancía, las definiciones y las fronteras son inciertas. Por ello, las batallas en torno a la propiedad intelectual pueden servir como un dato revelador de las contradicciones inherentes a la noción misma de propiedad privada. Como señala Chamayou, «en un contexto liberal donde la propiedad está relacionada

⁵⁸ Véase Alan Sokal, «Science et marché des savoirs», *Contretemps*, n.º 14, op. cit.

con la libertad, la propiedad intelectual constituye un caso paradójico según el cual la propiedad se enfrenta a la libertad»⁵⁹. En lo que se refiere a la propiedad, ¿no es esta paradoja la regla? Esto es, al menos, lo que ya Proudhon procuraba demostrar, pues en otros tiempos los saberes que habían emergido desde las prácticas sociales eran igualmente confiscados y monopolizados por el clero o alguna casta.

La apropiación del trabajo vivo y sus habilidades adquiere en la maquinaria industrial una realidad inmediata. Gracias a la gran industria, las ciencias en su conjunto han sido, afirma Marx, «capturadas y puestas al servicio del capital»:

El desarrollo histórico, el desarrollo político, el arte, la ciencia, pasan por encima de la cabeza de los esclavos, pero es el capital el primero en haber hecho prisioneras al progreso histórico, las ciencias y las técnicas para ponerlas al servicio de la riqueza [...]. La invención se vuelve entonces un oficio y la aplicación de la ciencia a la producción inmediata se convierte, para la propia ciencia, en un enfoque determinante y que la solicita de forma constante⁶⁰.

⁵⁹ Grégoire Chamayou, «Le débat américain sur Liberté, innovation, domaine public», *Contretemps*, n.º 5, París, Textuel, 2002. Este artículo presenta una excelente síntesis crítica de la controversia sobre la propiedad intelectual y sus presupuestos filosóficos.

⁶⁰ Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858*, París, Éditions sociales, 1980, t. II, pp. 80 y 192.

Y sin embargo, a medida que se desarrolla la gran industria,

la creación de la riqueza real depende menos del tiempo de trabajo, y de la cuantía de trabajo empleado, que de la potencia de los agentes puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo, la cual a su vez no tiene ninguna relación con el tiempo de trabajo inmediatamente consumido para producirlos, sino que depende más bien del nivel general de la ciencia y el progreso de la tecnología, en otras palabras, de la aplicación de esta ciencia a la producción. Entonces la apropiación del tiempo de trabajo ajeno, sobre la cual descansa la riqueza actual, aparece como un fundamento abyecto.

Este fundamento abyecto es la razón de los desajustes del mundo. La ley del valor ya no logra medir la desmesura del mundo sino al precio de despropósitos y violencias globales que se incrementan sin cesar⁶¹.

Trad. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México DF, Siglo XXI, 2007.

⁶¹ «¿Podrían ampararse en el derecho de propiedad —preguntaba Proudhon— los pobladores de una isla para rechazar violentamente a unos pobres náufragos que intentasen arribar a la orilla?» (*Qu'est-ce que la propriété?*, op. cit., p. 99). Sin embargo, éste ha pasado a ser, en la actualidad, el destino cotidiano de las miserias del mundo, en Canarias, Ceuta, Melilla, las costas italianas o la frontera del Río Grande.

Privatización del ser vivo

En julio de 1998, la Unión Europea autorizó por primera vez la concesión de patentes sobre «material biológico»: «Un elemento aislado del cuerpo humano, o producido de otro modo mediante un procedimiento técnico, incluso la secuencia completa o parcial de un gen, pueden constituir una invención patentable, aun cuando la estructura de este elemento sea idéntica a la de un elemento natural»⁶². Los investigadores «no inventan», sin embargo, un gen. Siguiendo la distinción clásica, se conforman con descubrirlo. Entre ambas nociones, igual que entre lo natural y el artefacto, la frontera se vuelve porosa. Según un director de la propiedad industrial en Aventis, una de las empresas líderes del sector farmacéutico a nivel mundial, a partir de ese momento la invención consistiría en «afectar una función técnica de la secuencia descubierta». Una ampliación semejante de la noción puede llevar muy lejos. Es fácil imaginar qué ventajas pueden sacar de ello empresas farmacéuticas o de otro tipo, y qué intereses están en juego en la batalla por las patentes. En su día tuvimos una estimación de este asunto gracias

⁶² Artículo 5 de la directiva europea 98/44.

a la patente otorgada a Myriad Genetics para el test de detección del cáncer de mama. Unas instituciones europeas habían desarrollado un test más barato e igualmente fiable, pero Myriad se opuso a su comercialización en nombre de la propiedad sobre los genes de predisposición y sus usos. Finalmente, tras muchos años y numerosas denuncias, la Oficina Europea de Patentes ha conseguido retirarle a la firma los privilegios que le habían sido otorgados.

Una declaración de la ONU de 1998 asimila el genoma humano a «un patrimonio común de la humanidad». En 2000, el G8 acordaba prohibir las patentes relativas a estas secuencias genéticas. La conflictiva negociación que se deriva entonces entre la lógica de la rentabilidad industrial (farmacéutica, en especial) y el interés de la salud pública nos llama la atención sobre esta redefinición de la división entre lo privado y lo público. A pesar del acuerdo de los especialistas en torno a las patentes de interpretación de las secuencias genéticas, en algunos persiste el malestar sobre la posibilidad de las patentes de las secuencias mismas. De momento son accesibles en Internet y numerosos biólogos pueden trabajar con ellas. El derecho de estas patentes abriría camino a una persecución judicial planetaria contra investigadores susceptibles de violar, aunque fuera de buena fe, el derecho de propiedad protegido por dichas patentes. Aun así, la

contradicción entre el uso privado del saber y su carácter social resulta demoledora.

Bien común y gratuidad

Las controversias sobre las múltiples formas de patentes (entre ellas las que atañen a la secuenciación del genoma) giran, por tanto, en torno a la distinción entre descubrimiento e invención, y su interpretación jurídica. ¿Se puede privatizar una idea de la misma manera que un *software*, que no es, en el fondo, sino un elemento de lógica aplicada, en otras palabras, una parcela de «trabajo muerto», es decir, de trabajo intelectual acumulado? Según esta lógica de apropiación privativa, ¿se llegaría hasta el extremo de patentar las ecuaciones matemáticas para someterlas al derecho de propiedad? La socialización del trabajo intelectual se realiza a través del lenguaje, que constituye a todas luces un bien social común e inapropiable de la humanidad. Los conflictos en curso, en torno al derecho de propiedad intelectual, tienden a convulsionar el derecho liberal clásico y su legitimación de la propiedad mediante el trabajo.

Estos rompecabezas filosófico-jurídicos son el fruto de diversas contradicciones: por una parte, entre la socialización creciente del trabajo intelectual y la

apropiación privada de las ideas; por la otra, entre el trabajo abstracto, que sustenta el valor mercantil, y el trabajo concreto, difícilmente cuantificable. De estas contradicciones resulta un desajuste generalizado de la ley del valor como medida cada vez más miserable del intercambio y la riqueza social. La propiedad intelectual, tal como reconoce el economista liberal moderado Daniel Cohen, «rompe con el esquema de la propiedad a secas». Una canción o una fórmula química no se compran y no se consumen en el sentido habitual del término. Sobreviven al uso privativo que se hace de ellas. Comprar una casa o unos zapatos equivale a reivindicar un monopolio legal sobre su uso. La propiedad a secas «hace posible la apropiación de un objeto», pero «el derecho de propiedad intelectual la restringe»⁶³.

«El libre acceso al saber parece un bien público mundial», afirma Joseph Stiglitz ⁶⁴. Sin embargo, las patentes de *software* se cuentan actualmente en Estados Unidos por millones. Con semejante abundancia, se hace difícil, si no imposible, publicar un *software* sin arriesgarse a incurrir en un delito de copia ilícita. También es cada vez más difícil distinguir la «patente de *software*» de la «patente de método intelectual»,

⁶³ Daniel Cohen, *Le Monde*, 9 de abril de 2001.

⁶⁴ Joseph Stiglitz, *Libération*, 13 de septiembre de 2006.

separar técnica e invención. Las patentes vienen así a fortalecer el secreto industrial y a frenar la innovación. James Boyle establece una analogía entre los «cercamientos» de la época de la acumulación primitiva y estos «nuevos cercamientos» de los bienes intelectuales⁶⁵. El acaparamiento privativo de las tierras fue defendido en su momento en nombre de la productividad agraria, cuyo aumento erradicaría supuestamente el hambre y la escasez —aunque fuese al precio de una espantosa miseria urbana—. En la actualidad estaríamos asistiendo a una «nueva ola de cercamientos», justificados a su vez por la carrera de la innovación o por las urgencias de la alimentación mundial. Entre ambos fenómenos, sin embargo, las diferencias no son menores. Mientras que el uso de la tierra es mutuamente excluyente (lo que uno se apropia, no puede usarlo otro), el de los conocimientos y saberes «carece de rival»: el bien no se extingue con el uso de una secuencia genética, un *software* o una imagen digitalizada. Por esta razón, además, del monje copista al correo electrónico, pasando por la

⁶⁵ James Boyle, «The Second Enclosure Movement and the Construction of the Public Domain», <http://james-boyle.com>: «Cuando se establece un nuevo derecho de propiedad sobre un bien informático cualquiera, la única forma de garantizar eficazmente su asignación consiste en otorgarle al poseedor de este derecho un control incrementado sobre el consumidor o el usuario gracias a un sistema de precios discriminatorios». Sobre estas cuestiones, véase la revista *Contretemps* n.º 5 (septiembre de 2002), «Propriétés et Pouvoirs».

impresión tradicional y la fotocopia, el costo de reproducción no ha dejado de reducirse. Por esta misma razón, en la actualidad la apropiación privada trata de justificarse con el estímulo de la investigación y no con el uso del producto.

¿Un algoritmo es una invención o un descubrimiento? Alan Sokal recuerda que la mayoría de los matemáticos consideran que, si se piensa que el gran libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático, cualquier estructura matemática es un descubrimiento y no una invención. Pero, incluso, si un algoritmo fuese considerado como una invención, su patente seguiría siendo discutible: «Pensemos en el inventor de un algoritmo de encriptación empleado en todas las transacciones electrónicas realizadas cada vez que alguien en el mundo utiliza su tarjeta de crédito. Esto es a todas luces una invención útil por la cual el inventor merece ser remunerado. Pero ¿merece rentas ilimitadas? Este problema ya se planteaba en lo referente a las invenciones tradicionales, pero se vuelve más apremiante para los algoritmos, pues éstos pueden reproducirse a un costo casi nulo». Inicialmente, el principio de la patente (y, bajo otra forma, el de los derechos de autor) era recompensar al inventor mediante la atribución de un monopolio limitado en el tiempo, pero que favoreciera a su vez la circulación del saber, el cual quedaba protegido por

la patente. Ahora bien, la tendencia actual es a la acumulación de patentes preventivas, a la prolongación de su duración y a la retención más que a la circulación de los saberes: las empresas pueden registrar patentes sobre innovaciones que queden así inutilizadas con el único fin de prevenir su puesta en práctica por parte de la competencia⁶⁶.

Si la informática es un lenguaje y si sus innovaciones son patentables, ¿los neologismos del lenguaje corriente pueden pasar a serlo también? ¿Y los conceptos? ¿Y los teoremas? ¡A qué neurosis inéditas podría conducir una compulsión semejante de la propiedad intelectual! Esta concepción caduca de la apropiación se vuelve cada vez más irracional e incompatible con el uso común de los saberes, al punto de volverse una traba para el desarrollo humano. Catherine Tasca, aún en el cargo como ministra de Cultura e Información, declaró firmemente: «Las obras del espíritu, las ideas, las fórmulas matemáticas, los códigos de *software*, las nuevas expresiones formales no podrán ser objeto de una patente sin que se establezcan todas las medidas necesarias para prevenir el riesgo de agotamiento de la creación». Y Olivier Ezratty, director de Marketing en Microsoft France, parecía contestar a la

⁶⁶ Entre 1993 y 2005, IBM registró más patentes que cualquier otra sociedad en Estados Unidos (26.000 en Estados Unidos y más de 40.000 en el mundo).

ministra al solicitar una armonización planetaria de la legislación: «Deben uniformizarse los procesos que atañen al modelo de la investigación y a la necesidad de compartir el conocimiento, pues en la actualidad la creación de un *software* es un proceso industrial que requiere ser protegido. No se puede alentar a las empresas a que creen valor si después no se les permite protegerlo»⁶⁷. No podría expresarse mejor el conflicto de intereses entre el desarrollo social y el interés privado.

El principio del *software* libre registra, a su manera, el carácter fuertemente cooperativo del trabajo intelectual que se encuentra cristalizado en aquél. El monopolio privado del propietario queda aquí en tela de juicio, y no tanto en nombre de la virtud innovadora de la competencia, como querrían los liberales, sino como traba para la libre cooperación. Es curioso observar que, gracias a la ambivalencia del término inglés «free», aplicado en este caso al *software*, la libertad se conjuga con la gratuidad⁶⁸.

⁶⁷ *Le Monde*, 15 de noviembre de 2000.

⁶⁸ Una de las objeciones contra estas formas de apropiación social de la cultura y los conocimientos es la de la remuneración de los investigadores o los autores. Planteada en los términos de la ideología competitiva y de la rentabilidad, en torno a esta cuestión suele confundirse el derecho legítimo a un ingreso garantizado con el derecho a la propiedad privada y a la renta. El derecho a ese ingreso plantea, en realidad, el problema general de su socialización incrementada, en relación con la socialización del trabajo mismo, en otras palabras, de una extensión del salario que está en práctica en los sistemas de protección social actualmente amenazados.

Bienes inapropiables

La extensión de la mercantilización al saber y al ser vivo plantea una vez más la cuestión del bien público y el bien común de la humanidad. La Asamblea Mundial del Agua para Representantes Electos y Ciudadanos se fijó como objetivo la inscripción del derecho al acceso al agua en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. «Bien común universal», el agua pasaría a ser entonces «inapropiable». El Parlamento europeo aprobó en 2006 por unanimidad una resolución que reconocía el acceso al agua como un derecho humano. Lo que vale para el agua puede valer para muchas otras cosas, naturales o producidas por el trabajo cooperativo acumulado de generaciones y generaciones.

Para Jean-Baptiste Say, las tierras cultivables, «ofrecidas gratuitamente al hombre» y no creadas por él, deberían ser consideradas como riquezas naturales. Pero la tierra, siendo fija y limitada, y no «fugitiva» como el agua, se había vuelto «una riqueza social cuyo uso ha debido pagarse». ¿El uso? Pero ¿hablamos de sus productos o de la tierra misma? Proudhon levantó la perdiz: «¿Cómo pueden volverse privados los bienes de la naturaleza?». Es ciertamente más fácil ejercer un

derecho de dominio sobre el suelo que sobre la atmósfera, respondía, pero «aquí no se trata de lo que es más o menos fácil». La cuestión, en efecto, no era saber por qué la tierra se había convertido en propiedad y no el mar, sino «con qué derecho el hombre se apropió una riqueza que él no había creado y que la naturaleza le brinda gratuitamente». La argumentación de Locke, que legitima la propiedad a través el trabajo, se volvía aquí contra los partidarios de la apropiación privada del bien natural común: «¿Quién creó la tierra? ¿Dios? ¡En ese caso, propietario, retírate!»⁶⁹.

Para Proudhon, «el agua, el aire y la luz son cosas comunes, no por ser inagotables, sino por ser indispensables». Paralelamente, la tierra, en tanto que es indispensable para nuestra conservación, resulta inapropiable: «En dos palabras, la igualdad de derechos está probada por la igualdad de las necesidades». La «soberanía social» se opone así a la «propiedad individual» como una «profecía de la igualdad» y como un «oráculo republicano».

La crisis ecológica contribuye a poner de nuevo en el orden del día la idea de bienes comunes inapropiables de la humanidad. El agua es un ejemplo incuestionable. El aire puede convertirse también en objeto de litigio con la instauración de un mercado de

⁶⁹ Jean-Jacques Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, op. cit., p. 130.

derechos de contaminación. La tierra, por su parte, nunca dejó de serlo para los movimientos agrarios en lucha contra el acaparamiento de los suelos por parte de los grandes terratenientes. En la actualidad, estas cuestiones siguen siendo el campo de batalla de las luchas de los Sin Tierra (en Brasil y en otros lugares), pero también lo son para las nuevas luchas urbanas: ¿cómo hacer frente a la crisis urbana, la miseria creciente, los desahucios o la pobreza energética sin incursiones en el santuario de la propiedad privada territorial e inmobiliaria?

El «bien común» ya no concierne sólo a lo que la naturaleza supuestamente nos ha «ofrecido de forma gratuita», según el argumento clásico de los defensores del derecho natural. Desde ahora, concierne igualmente a la producción cooperativa humana. Ya lo afirmaba Proudhon:

El talento es una creación de la sociedad mucho más que un don de la naturaleza, es un capital acumulado y el que lo recibe sólo es su depositario. Al igual que la creación de todo instrumento de producción es el resultado de una fuerza colectiva, el talento y la ciencia en un hombre son el producto de la inteligencia universal y de una ciencia general acumulada por una multitud de maestros.

Es precisamente el caso del «capital» cognitivo y cultural:

Así como el viajero no se apropia de la carretera por la que pasa, el labrador no se apropia del campo en el que siembra; todo el capital, ya sea material, ya sea intelectual, es una obra colectiva, forma por consiguiente una propiedad común [...]. Todo el capital acumulado es una propiedad social, por lo tanto, nadie puede tener su propiedad exclusiva⁷⁰.

David Harvey define la globalización capitalista como una nueva fase «de acumulación por desposesión», y ve en ella la continuidad de las prácticas de acumulación «primitiva» u «originaria» vigentes en los albores del capitalismo: «La supresión de derechos sociales conquistados durante largos años de encarnizada lucha de clase (como la protección contra el desempleo, el sistema público de salud o las jubilaciones) y su retorno al ámbito privado ha constituido una forma política de desposesión, la más agresiva dirigida en nombre de la ortodoxia neoliberal»⁷¹. Esta «acumulación por desposesión» es una condición de supervivencia del capitalismo.

⁷⁰ Jean-Jacques Proudhon, *ibid.*, pp. 157, 176 y 228.

⁷¹ David Harvey, *Spaces of Global Capitalism*, Londres, Verso, 2006, p. 45. Trad. cast.: *Espacios del capital*, Madrid, Akal, 2007.

Se establece mediante la apropiación de las materias primas, de los recursos energéticos o de la mano de obra barata, así como de la apropiación mercantil, sobre todo desde un punto de vista turístico, de la historia cultural, o incluso del pillaje puro y simple del patrimonio cultural. Emplea diferentes medios, que van desde la coerción externa a la canibalización, mediante la propia lógica mercantil, de formas de producción que se le escapan aún (el trabajo doméstico, los cuidados a personas dependientes, la producción de subsistencia). Esta ofensiva de la acumulación neoliberal pasa evidentemente por la destrucción de los derechos sociales existentes y por la criminalización de las resistencias populares (con el pretexto, especialmente, de las nuevas legislaciones «antiterroristas»). De este modo, vemos cómo se implementa toda una panoplia de disposiciones que constituye una especie de nueva «ley sobre los pobres», que trata de reforzar su control social y de imponer mediante la precarización generalizada una nueva disciplina del trabajo flexible.

Por otro lado, asistimos, como contrapartida, a la creación de nuevas formas de resistencia entre los desposeídos —los «sin» (sin papeles, sin domicilio, sin techo, sin empleo, sin derechos)— en nombre de la defensa de los servicios públicos, en nombre de la soberanía energética y alimentaria, en nombre de los

bienes comunes (el agua, la tierra, el aire, los seres vivos) codiciados por empresas caníbales o por firmas farmacéuticas al acecho de nuevas moléculas patentables. ¡O simplemente en nombre del derecho a tener derechos! Las reivindicaciones del reconocimiento de las lenguas y culturas indígenas contra una mundialización homogeneizadora participan de estas resistencias contra la desposesión. Si a menudo estas luchas se emprenden en nombre de la defensa de los «usos y costumbres» o de las tradiciones, es importante recordar la preocupación de Marx a este respecto en sus artículos acerca del robo de leña: tras la apariencia consensual de las costumbres, subsiste el antagonismo latente entre los derechos consuetudinarios de los dominantes y los de los dominados. Así lo interpretaba seguramente también Walter Benjamin cuando oponía la tradición de los oprimidos al conformismo que siempre la amenaza.

Propiedad individual y propiedad privada

Los artículos de 1842 y 1843 acerca del robo de leña y de la situación de los viñadores de Mosela fueron para Marx el punto de partida de una crítica radical de la propiedad privada de los medios de producción e intercambio. Cinco años después, en el *Manifiesto comunista*,

hizo de esta cuestión la piedra de toque del naciente movimiento: «Los comunistas pueden resumir su teoría en esta única fórmula: la supresión de la propiedad privada». De este modo, de los diez puntos programáticos que concluyen el primer capítulo del Manifiesto, siete conciernen de manera muy directa a las formas de la propiedad⁷². Éstas implican una supremacía de «la economía moral» sobre la competencia del todos contra todos, de la solidaridad sobre el cálculo egoísta, del derecho consuetudinario de los pobres sobre el privilegio de los poseedores, del interés público sobre la codicia privada. No se trata, sin embargo, de abolir toda forma de propiedad, sino precisamente «la propiedad privada tal como se entiende actualmente: la propiedad burguesa». En otras palabras, «el modo de apropiación» basado en la explotación del trabajo ajeno.

Marx opondrá en *El capital* la propiedad individual a la propiedad privada:

La apropiación capitalista constituye la primera negación de esta propiedad privada que no es sino el

⁷² 1) La expropiación de la propiedad territorial y la afectación de la renta territorial a los gastos del Estado. 2) La instauración de una fiscalidad fuertemente progresiva. 3) La supresión de la herencia de los medios de producción e intercambio. 4) La confiscación de los bienes de los emigrados rebeldes. 6) La nacionalización de los medios de transporte y el establecimiento de una educación pública, universal y gratuita. 7) La creación de fábricas nacionales y la roturación de las tierras sin cultivar. (N. del T.: el punto 5 está omitido en el original).

corolario del trabajo independiente individual. Pero la producción capitalista engendra ella misma su propia negación con la fatalidad que rige las metamorfosis de la naturaleza. Es la negación de la negación. No establece la propiedad privada del trabajador, sino su propiedad individual, basada en los logros de la era capitalista, la cooperación y la posesión común de todos los medios de producción, entre ellos, el suelo⁷³.

Paul Sereni se aboca gustosamente a elucidar este texto enigmático. Marx recuerda que, entre los alemanes, el *ager publicus*⁷⁴ es un simple complemento de la propiedad individual. Cada propietario individual tiene, por lo tanto, su parte del pasto, del terreno de caza y del bosque comunal. Se deduce de ello una distinción histórica entre la propiedad individual y la propiedad privada, y se pone de manifiesto un tipo de propiedad que no relaciona el producto sustraído del conjunto, de la asociación y de la comunidad, con un ser único. Sereni cita el sorprendente texto de 1844 donde Marx imagina que:

⁷³ Karl Marx, *Le Capital*, París, Éditions sociales, 1959, t. I, cap. IV. Trad. cast.: *El capital*, Madrid, Akal, 2000.

⁷⁴ Término latino que, en origen, se utilizaba para referirse a la tierra pública en la Antigua Roma, que normalmente era adquirida por medio de la confiscación a sus enemigos.

(...) en el supuesto de que fuésemos capaces de producir como seres humanos, yo ostentaría, en mis propias manifestaciones individuales, la alegría de manifestar vida, es decir, de realizar y afirmar en mi actividad individual mi verdadera naturaleza, mi sociabilidad humana; nuestras producciones serían entonces otros tantos espejos donde nuestro ser irradiaría hacia el de los demás⁷⁵.

La oposición entre la propiedad individual y la propiedad privada se retoma en *La Guerra civil en Francia*. Marx destaca en ese texto que la Comuna de París «quiere hacer de la propiedad individual una realidad» y restablecer así una forma de apropiación que sea una propiedad personal auténtica. ¿Qué sentido se le puede dar a este restablecimiento planteado como la negación de la negación? Se deduce que la individualización en Marx no se confunde con la privatización. Permitiendo conciliar la emancipación de cada uno con la de todos, el restablecimiento de «la propiedad individual» se vuelve de este modo compatible con la apropiación social. Pero esta propuesta no es, insiste Marx, un simple retorno a una comunidad originaria o a un paraíso perdido cualquiera. El «restablecimiento»

⁷⁵ Karl Marx, *Manuscrits de 1844 / Économie et philosophie*, en: *Œuvres II*, París, Éditions sociales, 1962. Trad. cast.: *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2002.

en cuestión está basado, por el contrario, en los «logros» o las conquistas del ser capitalista. Aquello de lo que se trata, pues, es de la emergencia de una colectividad y una individualidad nuevas.

Para Sereni, «el punto decisivo es la suposición de que toda forma de realización de uno mismo puede ser llamada propiedad». Marx restablecería así otro sentido, original, de la noción de propiedad, tal como era utilizada por Locke, para quien «cada hombre es propietario de su propia persona», o por los niveladores, que veían en ella, además, el fundamento de la autonomía individual: «El presupuesto de la idea de la propiedad de uno mismo parece la vía constantemente seguida por Marx»⁷⁶. Es esta propiedad imprescriptible de uno mismo lo que, en la fuerza de trabajo, se resistiría a la mercantilización y haría que, incluso obligada a ofrecerse en el mercado de trabajo, esta fuerza se rebele y plante cara. Como «personalidad viva de un ser humano», escribe Marx en *El capital*, no se resigna a convertirse en una mercancía como cualquier otra. Por ello evoca la perspectiva de una forma de apropiación social que preserve «la propiedad individual»

⁷⁶ Paul Sereni, op. cit., pp. 209 y 219. Sereni impugna la interpretación de Engels, según su criterio demasiado estrecha, según la cual el texto de Marx sugeriría sólo una distinción entre propiedad social de los medios de producción y propiedad individual de los productos y los objetos de consumo. En *Homo aequalis*, Louis Dumont desarrolla una interpretación que hace de Marx un liberal igualitario consecuente que va en un sentido análogo.

como realización de uno mismo. Ésta implicaría mucho más que un cambio en el estatuto jurídico de la propiedad, pues para Marx la apropiación social difiere de forma esencial de la apropiación estatal. De las peroratas contra el «comunismo grosero» de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* a la *Crítica del Programa de Gotha*, pasando por sus polémicas con Ferdinand Lassalle, Marx nunca varió su opinión sobre este punto. Y por supuesto aún quedan por comprobar las consecuencias con respecto a la desposesión del proceso y del producto del trabajo, con respecto a los efectos sobre el trabajador del trabajo forzado, del fetichismo de la mercancía y del trabajo alienado⁷⁷. A partir de los «logros» del desarrollo capitalista, la pequeña propiedad del trabajador independiente es irremediabilmente algo del pasado, pero «una forma individual de posesión en un sentido amplio» sigue siendo la condición del «libre desarrollo de cada uno»: «Así, el lugar de la preocupación por uno mismo es central en la comunidad y en la concepción de la individualidad; no debemos por tanto preguntarnos si está presente el individualismo de Marx, sino en qué sentido sería conveniente interpretarlo»⁷⁸.

⁷⁷ Estos temas constituyen, en concreto, el objeto del libro de Antoine Artous *Le Fétichisme chez Marx*, París, Syllepse, 2006, y de sus recensiones críticas por Stavros Tombazos en *Contretemps* n.º 20 y 21.

⁷⁸ Paul Sereni, op. cit.

¿La era del acceso?

Frente al aumento de las desigualdades y la escalada de las exclusiones, la configuración de un nuevo modelo de reparto de la riqueza se ha convertido en una urgencia social. Y no se trata simplemente de repartir de forma más equitativa. Esta cuestión está indisociablemente relacionada con la de la propiedad. Paradójicamente, mientras que la privatización está en su punto culminante y su concentración alcanza un grado inigualado, ha aparecido una extraña idea según la cual la cuestión de la propiedad sería cosa de la prehistoria del movimiento obrero. Se argumenta que desde el momento en que el derecho de licencia se impone sobre el derecho de venta para garantizar a sus poseedores una nueva forma de renta, la propiedad se ha vuelto soluble en el accionariado asalariado y la economía del acceso⁷⁹. Jeremy Rifkin, quien hace mucho tiempo se había aventurado imprudentemente a profetizar «el fin del trabajo», sostenía de hecho en *La era del acceso*, publicado en 2000, que en la «nueva economía» la propiedad estaba condenada a

⁷⁹ Véase el artículo de Jean Sylvestre, «Les progiciels de la micro-informatique comme modèle de rente», *Contretemps*, n.º 5, op. cit.

desvanecerse ante el acceso, al igual que el mercado desaparecería en la red. El mercado, sin embargo, goza de buena salud. Bastó para ello, obviamente, que se familiarizara con la red, volviéndose un mercado reticular. ¿Pero no lo ha sido siempre? En cuanto al acceso, no reemplazó a la propiedad. Como todo peaje, sólo es su cuota de abono⁸⁰.

Para Rifkin, en suma, el capital mismo está en vías de descapitalización. ¿Después del «fin del trabajo», el fin del capital? Si pensamos que ambos están estrechamente unidos, su fin común hubiese sido lógico. Su supervivencia común lo es igualmente. En la actualidad, sin embargo, la cuestión parece ser trabajar más, no para ganar más, como pretende el discurso neoliberal, sino para pagar más y vivir menos. Cuanto más se trabaja, más prospera el capital.

Las elucubraciones de Jeremy Rifkin carecerían de importancia si no hubieran sido, en el inicio del siglo **xxi**, reveladoras del espíritu de la época y, en particular, de los nuevos vientos que la «tercera vía» blairista comenzaba a hacer soplar sobre la socialdemocracia europea. El primer ministro socialista Lionel Jospin

⁸⁰ El falso profeta Rifkin señalaba, sin embargo, que en el año 2000 treinta millones de estadounidenses vivían ya en espacios de *Common Interest Development*, en otras palabras, en barrios cerrados para ricos que confiscan el espacio público: «No hay espacio público en un CID y en ningún momento se ha planteado abrirlo al público». ¡Cuesta ver en esta privatización de la calle y del espacio el final de la propiedad privada en lugar de un aspecto más de su extensión sobre la ciudad y el ser vivo!

declaró entonces sin pestañear que «nuestra política industrial ha superado la cuestión de la propiedad de los medios de producción». Tanta fe tenía en su afirmación que su gobierno realizó más privatizaciones que la suma de las realizadas por los gobiernos previos de derecha de Balladur y Juppé. De la misma manera, Laurent Fabius, ministro de Asuntos Exteriores con el gobierno socialista desde 2012 y ex primer ministro durante los años ochenta, apuntalaba dirigiéndose a la Asamblea: «A día de hoy, el problema de la propiedad, a pesar de su papel central en la práctica y la reflexión de la izquierda en el siglo xx, ha quedado atrás, aunque a veces sigamos discutiendo sobre ello, como seguimos viendo la luz de las estrellas que desaparecieron hace mucho tiempo»⁸¹.

La conclusión que se deriva de esta audaz renovación teórica es que «todo lo que penetra el territorio de la competitividad está calificado para ser, a la larga, privado». A juzgar por esta fórmula enérgica, la extensión del ámbito privatizable depende de lo que puede o no ser motivo de competición. Por lo tanto, basta con decidir que la salud o la educación integran un espacio competitivo para deducir de ello que son privatizables. Ni el poststalinismo senil, ni el social-liberalismo de Ségolène Royal, ni el ecoliberalismo de

⁸¹ *La Revue socialiste*, n.º 1, primavera de 1999.

Daniel Cohn-Bendit, ni el neocolonialismo humanitario de Bernard Kouchner se conmovieron sobremodera por este adiós en debida forma al socialismo⁸².

Frente a esta izquierda transfigurada por la euforia bursátil, el economista Milton Friedman —difunto jefe de filas de la escuela ultraliberal, los llamados «Chicago boys», que habrán dejado a su paso muchos más cadáveres que Al Capone y sus esbirros— sabía bien que la propiedad sigue siendo el nervio de la guerra social: «La cuestión crucial no consiste en saber si se promoverá el mercado o no. Todas las sociedades —comunistas, socialistas, capitalistas— se sirven del mercado. La cuestión crucial es la de la propiedad privada»⁸³. En este sentido, Milton Friedman aconsejaba a los fértiles cerebros de la «tercera vía» de Blair-Giddens y al «nuevo centro» de Schröder-Hombart⁸⁴

⁸² De Marx a Blum, pasando por Blanqui, Guesde o Jaurès, todos sabían perfectamente que «la propiedad es el poder». Claudicando en este punto, los socialistas liberales de nuestro tiempo han empedrado el camino de sus futuros fracasos electorales. El politólogo Zaki Laïdi expresaba su satisfacción, incluso, por el hecho de que Jospin tuviese en su activo «más privatizaciones que Juppé». Se entusiasmaba, incluso, al constatar que «el régimen de propiedad ya no es esencial en la actualidad» y que «la importancia creciente de los fondos de pensiones de cara a la regulación financiera demuestra que el endurecimiento de la competición no es incompatible con el desarrollo de un capitalismo popular». Para esta marcha triunfal de los mercados, la propiedad pública se habría convertido, por el contrario, en un «handicap para la movilización de los recursos» y estaría, pues, «llamada a desaparecer de la regulación de las relaciones mercantiles» (*Le Monde*, 1 de septiembre de 1998).

⁸³ Milton Friedman, *Le Monde*, 20 de julio de 1999.

⁸⁴ El sociólogo Anthony Giddens ha sido el ideólogo con vistas al blairismo y su «tercera vía», especialmente a través de la publicación de un libro-manifiesto epónimo.

que «se elevaran sobre los obstáculos políticos que impiden la expansión de los mercados, que acabaran de una vez con “la tiranía del statu quo”, que desalentaran las rentas de situación y acabaran por fin con las ventajas adquiridas». No hay ninguna duda de que esta vía de ultratumba inspiró en su momento en Europa tanto a la derecha liberada de Nicolas Sarkozy como al supuesto centroizquierda de la coalición de Romano Prodi.

Derechos oponibles (a la existencia)

La cuestión de la propiedad y la apropiación social emerge desde todos los poros de la sociedad. Bajo la presión de la campaña de opinión de los grupos por el derecho a la vivienda, el Parlamento votó en el otoño de 2006 una ley que instituía un «derecho oponible» a la vivienda. ¿Oponible a qué y a quién? A los poderes públicos, en teoría, mediante un recurso judicial si éstos se ven incapacitados para garantizar una vivienda a quienes la solicitan en condiciones de extrema necesidad. Pero este derecho a tener un techo debería ser oponible, sobre todo, al derecho de

Bodo Hombart desempeñó un papel equivalente en Alemania respecto a Gerhard Schröder con su teoría del nuevo centro (*Neues Zentrum*).

propiedad, ya se haga efectivo mediante la requisa de los locales y viviendas desocupados o, además, de los propios solares, cuando las municipalidades puedan demostrar su falta de medios para construir viviendas sociales en sus términos territoriales.

Entre los diez objetivos del Pacto Ecológico de Nicolas Hulot, firmado en su día por la práctica totalidad de los candidatos presidenciales en un conmovedor consenso preelectoral, figuraba el objetivo de «contener la extensión de las periferias urbanas, relocalizar las actividades humanas y establecer un verdadero precio para los servicios prestados por la naturaleza». El deseo de un equilibrio armonioso entre la ciudad y el campo no es, por supuesto, algo nuevo. Era ya una de las diez prioridades del *Manifiesto comunista* de 1848. Fue también una preocupación mayor de los desurbanistas soviéticos de los años veinte. Es cierto que en la actualidad la urgencia espacial es mucho más apremiante. La extensión de los transportes aumenta de forma alarmante los índices de contaminación. Los centros urbanos se disuelven en zonas periurbanas, extrarradios informes y terrenos vagos. Pero ¿cómo planificar un reequilibrio urbanístico sin alterar la propiedad territorial? ¿Y sin alterar las dinámicas de especulación y el funcionamiento de la propiedad inmobiliaria que provocan la expulsión de las clases populares hacia hábitats cada vez más lejanos

y míseros? En términos más generales, ¿cómo imaginar una revolución del espacio sin llevar a cabo su reappropriación social?

En cuanto a la posibilidad de establecer un «verdadero precio» para los servicios prestados por la naturaleza, la empresa parece aún más improbable. Para fijar ese precio, en primer lugar, habría que convertir los servicios en cuestión en valor monetario. Esta conversión supondría una evaluación por parte del mercado, cuyo metabolismo transforma bienes y trabajos cualitativamente diferentes en trabajos y valores abstractos conmensurables. Pero ¿cómo evaluar en términos monetarios el precio que debería pagar el planeta por el soterramiento de desechos nucleares cuyos efectos a largo plazo son imprevisibles? ¿Y por la deforestación? ¿Y por la contaminación de los océanos? ¿Y por el derretimiento de los glaciares? ¿Y más ampliamente por el desajuste climático? El intercambio mercantil y el desarrollo ecológico atañen a temporalidades diferentes. La evaluación del costo social de las catástrofes ecológicas no se hace de manera instantánea, a merced de las cotizaciones bursátiles o de los caprichos del Dow Jones y el Cac 40.

Tras setecientas esforzadas páginas para calcular el costo del cambio climático, el *Informe Stern* sobre el recalentamiento del planeta llegó a una factura aproximada de 5,5 billones de euros, incluyendo los daños

urbanos, sanitarios y alimenticios⁸⁵. Estas previsiones, sin embargo, son incapaces de integrar costos imprevisibles a largo plazo. El diagnóstico, en cualquier caso, es categórico: ¡el cambio climático sanciona «un fracaso sin precedentes del mercado»! Los climatólogos evalúan el potencial energético de la radiación solar en ocho mil veces la demanda primaria actual de la humanidad, y estiman que las técnicas disponibles para ese entonces permitirían cubrir más de ocho veces esas necesidades a condición de entrar rápidamente en una transición energética. Pero la renta petrolera y sus intereses juegan a favor del mantenimiento del vigente modelo ecocida. Después de la transformación de la leña en mercancía, el carbón, el gas y el petróleo pasaron a ser todos ellos bienes apropiables en exclusiva. Por supuesto, sería mucho más difícil convertir en una fuente de renta la radiación solar, un flujo energético difuso e ilimitado⁸⁶.

El *Informe Stern* compara el costo de la inacción (esperar y dejar hacer al mercado) con el de la salvación

⁸⁵ Véanse los artículos de Daniel Tanuro en la página web europe-solidaire.org así como su entrevista con Jean-Pascal van Ypersele en *Inprecor*, n.º 525, febrero-marzo de 2007.

⁸⁶ Es una de las razones por las cuales las investigaciones acerca de las capacidades de las células fotovoltaicas no han sido más rápidas. Estudios publicados en 2006 afirman, sin embargo, que se alcanzaría experimentalmente, gracias a las células fotovoltaicas, un 40% de conversión de la energía solar en energía eléctrica (en lugar del 20% anterior).

del clima, esforzándose por limitarlo tanto como sea posible según los medios y los criterios de la economía mercantil. Estas acrobacias contables destinadas a transformar en mercancías ciertas cosas que no lo son (la vida humana, los ecosistemas), y para atribuirles un precio de mercado, ilustran a las claras la imposibilidad de resolver el desafío ecológico mediante la despiadada ley del valor mercantil. De hecho, apoyándose sobre la experticia científica y una ética de la compasión, Nicholas Stern apenas puede ir más allá de una recomendación a los gobiernos para que sofoquen la crítica social vinculada a la fractura ecológica con sermones sobre los necesarios cambios de comportamiento de los consumidores.

La ecología social tiene sus razones, que la sinrazón capitalista ignora. No se puede confiar el cuidado del planeta a los arbitrajes cortoplacistas de la Bolsa o a los mecanismos de regulación financiera, aún cuando se tratase de un «mercado verde». Ante todo porque la lógica competitiva del capital estimula la producción de bienes inútiles o dañinos, exige campañas publicitarias onerosas y genera superproducciones y despilfarros. La idea, bastante vaga, de un «desarrollo sostenible» evoca una temporalidad larga y lenta, incompatible con la histerización de la carrera por los márgenes netos y con la incitación publicitaria al consumo compulsivo. Entre la lógica mercantil,

para la cual el tiempo abstracto de trabajo es el patrón de todas las cosas, y la relación razonada de las condiciones naturales de reproducción de la especie humana en el tiempo y el espacio, no hay una medida común. La inconmensurabilidad entre valores mercantiles y valores ecológicos marca uno de los límites históricos del modo de producción capitalista.

Frente a las crueldades de la jungla mercantil, el *Manifiesto de Attac* proponía una serie de medidas que supuestamente derribarían los pilares del neoliberalismo. Pero golpear estos pilares implica poner en tela de juicio la soberanía de los propietarios. Pues ¿cómo planificar un ambicioso programa de reconversión energética sin impugnar el poder de las grandes compañías petroleras o de la industria nuclear, sin enfrentarse a los *lobbies* privados del armamento y la comunicación, cada vez más estrechamente vinculados? No se trata de analizar las ventajas comparativas de diversas soluciones económicas racionales, sino de una prueba de fuerza política. Es ahí donde reside la pequeña diferencia que marca la inmensa distancia entre un mínimo antiliberalismo y un antiliberalismo consecuente, resuelto a desafiar el despotismo del capital y los mercados; en otras palabras, un movimiento anticapitalista determinado a cambiar el mundo antes de que éste nos aplaste.

¿Quién prevalecerá?

«A condición de no tomarla en el sentido estricto que recibe en el derecho de la propiedad intelectual y de no reducirla a una concepción estrictamente formal de la libertad de acceso, de no defenderla mediante argumentos diferencialistas, de no disociarla de formas alternativas de organización de la producción, la notación de dominio público puede tener un alcance político irreemplazable», escribe Grégoire Chamayou.

Esto impone muchas condiciones, que son las de una lucha eficaz contra las nuevas formas de depredación y acumulación capitalista. En Estados Unidos, algunos impugnan la fetichización de la palabra «dominio público», ya que su unidad léxica comprendería situaciones muy diferentes. ¿Qué relación hay, en efecto, entre un *copyright* sobre un texto y una patente sobre una molécula? Mezclar estas cuestiones bajo la rúbrica general de la propiedad intelectual, oponiéndole de manera igualmente general el principio del dominio público, corre el peligro, en efecto, de sembrar confusión:

Es cierto que las diversas cuestiones reunidas bajo estos términos no tienen el mismo grado de urgencia ni los mismos actores. Sin embargo, no me puedo

deshacer de la idea de que hay una conexión entre las luchas de los *hackers* que se oponen al bloqueo de los *softwares* no libres, las de los internautas que reivindican los modelos *peer to peer*, las de los campesinos que se oponen al control tecnológico de las semillas, las de los científicos preocupados por una ética de la compartición de los resultados de la investigación, las de los editores y bibliotecarios que defienden las limitaciones del *copyright* (la doctrina *first sale*) o las ventajas del *copyleft* contra la tasación de la lectura, las de las asociaciones que se oponen a las patentes sobre los medicamentos contra la tasación de la salud, las de los artistas que piensan que toda creación implica un proceso de *sampling* y *collages* de todo tipo, o las de las comunidades indígenas para las cuales la figura del inventor individual no tiene sentido. Y es quizás esta conexión, que apenas comienza a bosquejarse, la que puede ofrecernos un concepto de «dominio público»⁸⁷.

A través de los debates sobre el robo de leña, Marx tomará en 1842 el camino escarpado de la «crítica de la economía política», que iba a conducirlo al núcleo de los misterios y prodigios del capital. Del derecho consuetudinario de los pobres a los bienes comunes de la humanidad, pasando por el principio de un

⁸⁷ Grégoire Chamayou, art. cit., *Contretemps*, n.º 5, p. 64.

«dominio público», las circunstancias han cambiado, pero la cuestión permanece: ¿prevalecerá el cálculo egoísta o la solidaridad y el interés común? ¿La propiedad o el derecho oponible a la existencia? Nuestras vidas valen más que sus beneficios: «¡De pie, desposeídos del mundo!».