

# ***Arrojados del mundo: la propiedad privada y las vidas utópicas***

JOSÉ BAYARDO PÉREZ ARCE [MÉXICO]

*La historia de las libertades garantizadas a los seres humanos ha sido, hasta ahora, repetidamente confundida con la historia de las libertades garantizadas por los seres humanos a la economía.*

R. VANEIGEM

*Todas las cosas de este mundo subsisten en un exilio perceptible.*

TIQQUN

## **Resumen**

*Este capítulo cierra la obra colectiva con un profundo análisis filosófico-político y conceptual que abarca el constructo de la propiedad desde su origen hasta sus recreaciones e impactos positivos y negativos. El autor hace un recorrido por diferentes escuelas de pensamiento filosófico y nos confronta con ideas retadoras frente a la propiedad y sus facetas. **Palabras clave:** propiedad privada, utopía, exclusión, metafísica, devenir-propiedad.*

Es muy probable que, para personas no interesadas en el pensamiento filosófico y político, resulte casi irrelevante lo que sobre la propiedad pudieron decir filósofos hace siglos e incluso lo que pueden decir los contemporáneos —siempre y cuando puedan conservar sus propiedades o seguir aspirando a tenerlas, y mientras quienes se pronuncian críticamente sobre la propiedad siguen teniéndolas—.<sup>1</sup> Rara vez se tiene conciencia de cuán antiguas y extensas pueden ser las raíces de los pensamientos e ideas que, de un modo u

---

1. Esta es una dificultad señalada por Sereni (2007): “Es verdaderamente paradójico el volver a poner en cuestión el derecho establecido de propiedad y continuar ejerciéndolo, a fin de cuentas, como si nada. La crítica parece así pensar en un mundo y vivir en otro, mientras que el objeto de su crítica pertenece a este último” (p. 9) (traducción del autor).

otro, organizan y guían nuestra cotidianidad. No obstante, la tarea de pensar nuestro tiempo, las realidades que lo configuran y agitan, y las inquietudes que lo dinamizan exige dirigir la mirada, aunque sea un poco, más allá de sí mismos, y más en una época en la que la autorreferencialidad y el desarraigo son tentaciones recurrentes. Por tal motivo, consideramos oportuno recuperar algunas ideas que, al provenir de distintas épocas y contextos, puedan dar lugar a voces que despierten en nosotros tanto la sensación de un vínculo con una historia que nos pudiera parecer lejana, la inquietud propia de quien se experimenta “descubierto” por las palabras de otro, lo mismo que el terror ante la irrupción de una real posibilidad de alternativa a la realidad en la que hemos sido, somos y en la que fraguamos lo que seremos.

En este sentido, se trata de expresiones que, aun cuando puedan ser muy “filosóficas”, de algún modo resuenan o consueñan con lo que ocurre en la vida cotidiana contemporánea. Es parte del trabajo de pensar el sumergirse en lo pensado con los riesgos que eso conlleva, sea el no hallar el respiro de la claridad y las palabras, sea el no lograr desembocar en la praxis que hace de lo pensado un lugar habitable. Pensar es también habitar, y hacerlo en un mundo cada vez más inhóspito entraña inesperados riesgos —sobre todo cuando ese carácter inhóspito puede ser también resultado de haberse negado a pensar o de haber osado hacerlo—. Este es el caso de la propiedad, y más en concreto, de la propiedad privada. No es necesario un esfuerzo excesivo para notar el grado de intimidad que tiene este tema en la experiencia humana contemporánea y sus inquietudes más acuciantes, como el sufrimiento, la felicidad, el sentido y la seguridad y, por lo mismo, forma parte de los dinamismos que funcionan como motores principales de pasiones, reflexiones y acciones: ¿qué ocurre con quienes no tienen o no pueden tener propiedad? ¿Quién posee qué? ¿Quién puede ser propietario y quién no? ¿Por qué unos son propietarios y otros no? ¿Qué determina o autoriza la propiedad? ¿Qué poder ha de regular la propiedad? ¿Qué hacer con la indolencia del propietario frente al no propietario? ¿Qué hacer del resentimiento o ira experimentada por quien se ve privado de la propiedad? ¿Qué ocurre entre propiedad y propietario que hay quien llega a quitar la vida a otros para proteger dicha relación? ¿De qué modo la propiedad se ha infiltrado en la vida humana que parece haberse convertido en algo sagrado e inviolable? No abordaremos ni responderemos todas estas cuestiones en este texto. Nos enfocaremos solo en dos rasgos problemáticos de la propiedad privada contemporánea: su carácter metafísico y

su compleja relación con la utopía, los cuales tienen parte importante en la constitución y operación de su dinamismo productor de exclusión.

Respecto al término exclusión, es importante mantener presentes los señalamientos de Castel (2015) acerca de las trampas implícitas en el uso contemporáneo del término:

- La difuminación o borrado de la especificidad de las situaciones, de tal modo que imposibilita identificar en qué consiste de manera precisa lo que está faltando.
- La consideración de la situación de exclusión como algo autónomo, ajeno a la serie de procesos que tienen lugar a su alrededor, cuando más bien el sentido de los “estados” de exclusión ha de ser buscado en las trayectorias y procesos que conducen a ellos y atraviesan el conjunto de la sociedad, y que se originan en el centro y no en la periferia de la vida social —por ello, Castel prefiere hablar de desafiliación.
- La parálisis o ineptitud de la acción debida a una reflexión que se limita a la descripción de estados de desposesión al margen de su presencia al interior de procesos más amplios, lo que en realidad aporta una mejor comprensión de los mismos procesos de la sociedad. Para no caer en ambigüedades que crean una impresión de conciencia de lo que ocurre, no hablaremos aquí de “capitalismo”, sino de procesos concretos de la vida ordinaria que operan aunque, por ser ideología, permanecen “invisibles” siendo perceptibles.<sup>2</sup>

## LA UTOPIA DE LA PROPIEDAD

Pasar del sobrevivir al vivir. He ahí una descripción sintética del ideal moderno de la existencia humana. La lectura de la historia humana como progreso generalizada en la modernidad —aunque no exclusiva de ella, al menos en lo que concierne a la jerarquía de las actividades, lo cual ya estaba presente en la antigüedad— asumió que la tarea esencial de sobrevivir correspondía a un estadio inferior del ser, propio de la animalidad —vista de modo despectivo—, por lo que la humanidad habría de caracterizarse por ocuparse del

2. “No lo saben, pero lo hacen”, así es como Marx (2016) describe en una genial fórmula lo que es la ideología.

vivir, lo que históricamente abarca desde la división del trabajo hasta la democratización del hedonismo y estetización de la vida. Esta división —una de las tantas ficciones de la modernidad— jerarquizada del sobrevivir/vivir ignoró que podrían mantenerse en dialéctica tensión ambas —sobrevivir y vivir— como lo ha hecho la humanidad en otros contextos.<sup>3</sup> (Sobre esta tensión y su antigüedad da testimonio el relato bíblico del Génesis, ya que, por un lado, plantea como condición del ser humano en la naturaleza la encomienda de nombrar y colaborar<sup>4</sup> a modo de jardinero del Edén y, por otro, aparece también el dominio y proliferación<sup>5</sup> a modo de conquistador del Edén y su exterior. Esta doble y contrapuesta encomienda podría ser expresión de la crónica tensión entre vivir y sobrevivir, mucho más acentuada tal vez en un contexto inhóspito, y de la cual el relato no da ninguna resolución.) Sin embargo, como se podrá ver en los siguientes textos de Locke (2017), el vivir es comprendido no como mera conservación, sino como mejora, mejora de sí y del mundo. Esta referencia a Locke responde a dos razones: a su relevancia en la modernidad respecto a la historia y configuración del tema de la propiedad, y a su uso como interlocutor más que como canon para nuestra meditación sobre la propiedad en este tiempo. Ahora bien, como ya mencionamos, la utopía moderna considera la mejora como rasgo esencial y, de acuerdo con Locke (2017),<sup>6</sup> la propiedad es parte esencial de ella.

El trabajo de su cuerpo [del hombre] y la labor producida por sus manos podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la *modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo*, es, por consiguiente, propiedad suya. [...] *Ese*

3. Una referencia clave son las investigaciones de Eduardo Viveiros de Castro y su cuestionamiento a la división naturaleza/cultura, por ejemplo, en Viveiros de Castro (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo Amerindio*. Tinta Limón.
4. Gn 2,18-20: “Después, el Señor Dios dijo: ‘No es bueno que el hombre esté solo. Haré una ayuda ideal para él’. Entonces el Señor Dios formó de la tierra todos los animales salvajes y todas las aves del cielo. Los puso frente al hombre para ver cómo los llamaría, y el hombre escogió un nombre para cada uno de ellos. Puso nombre a todos los animales domésticos, a todas las aves del cielo y a todos los animales salvajes...”.
5. Gn 1, 27-28: “Y Dios creó al hombre a su imagen. Lo creó a imagen de Dios. Hombre y mujer los creó. Y los bendijo Dios con estas palabras: ‘¡Reproduzcanse, multiplíquense, y llenen la tierra! ¡Domínenla! ¡Sean los señores de los peces del mar, de las aves de los cielos, y de todos los seres que reptan sobre la tierra!’”.
6. Las itálicas en los textos de Locke son del autor.

*trabajo estableció la distinción* entre lo que devino *propiedad suya* y lo que permaneció siendo *propiedad común* (pp. 66-67).

Dios ha dado a los hombres el mundo en común; pero como se los dio para su beneficio y para que sacaran de él lo que más les conviniera para su vida, no podemos suponer que fuese la intención de Dios *dejar que el mundo permaneciese siendo terreno comunal y sin cultivar*. Ha dado el mundo para que el hombre trabajador y racional lo use; y *es el trabajo lo que da derecho a la propiedad*, y no los delirios y la avaricia de los revoltosos y los pendencieros. Aquel a quien le ha quedado lo suficiente para su *propia mejora* no tiene necesidad de quejarse, y no debería interferirse en lo que otro ha mejorado con su trabajo (p.71).

La naturaleza ha dejado bien sentado cuáles han de ser *los límites de la propiedad*, pues éstos dependerán *del trabajo que realice un hombre y de lo que le resulte conveniente para vivir*. Ningún trabajo humano fue capaz de apropiárselo todo; y tampoco podía disfrutar hombre alguno más que de parte pequeña (p.73).

[...] es el trabajo *lo que introduce* la diferencia de valor en todas las cosas (p.78).

Pues si el pan tiene más valor que las bellotas, el vino más que el agua y los vestidos más que las hojas o las pieles, ello se debe enteramente al trabajo y a la industria. [...] En qué medida [los productos elaborados para el consumo] tienen más valor que [las materias primas] lo veremos si computamos cuánto trabajo es invertido en la mayor parte de las cosas de las que disfrutamos en este mundo. Veremos también que *la tierra que proporciona las materias primas es de escaso valor, si es que tiene alguno*; tan poco, que, incluso entre nosotros, la tierra que es dejada en su estado natural, que no se mejora para el pastoreo y no se labra ni siembra es llamada tierra yerma [waste], y ciertamente lo es, y vemos que el beneficio que de ella se deriva es prácticamente nulo (p.80).

Así fue como se introdujo el uso del dinero: una cosa que los hombres podían conservar *sin que se pudriera*, y que, por mutuo consentimiento, podían cambiar por productos verdaderamente útiles para la vida, pero de *naturaleza corruptible* (p.85).

De los anteriores textos, podemos entresacar algunos de los elementos que configuran la concepción de la propiedad —claramente orientados a la línea del liberalismo y del utilitarismo— y que visibilizan más la mencionada relación entre propiedad, metafísica y utopía, al menos como un primer intento de esbozo.

En primer lugar, llama la atención el planteamiento del status originario de lo existente como propiedad. Originario y no original, pues más que una genealogía de la propiedad, aquí se trata de una explicación ontológica, es decir, señalar aquello que, de un modo u otro, sigue operando en lo existente, que lo sostiene como tal en sus diversas configuraciones y que es también “lugar” de su apertura y no de clausura. La referencia teológica hecha por Locke no se limita a una afirmación historiográfica en la medida en que presupone la operatividad vigente de eso que ya se daba desde el principio de los tiempos “en la voluntad divina”. En otros términos, el mundo puede acceder a una verdad —y a su verdad— en la medida en que su carácter de propiedad le da acceso a ello. La propiedad es un existencial<sup>7</sup> de lo existente; es condición de verdad —no en sentido meramente proposicional, sino ontológico.

En esta concepción, el mundo no deja de ser propiedad. Esto se refuerza con la proposición de que la acción humana está regida por una intencionalidad que la precede —simbolizada por la alusión a Dios— y que opera como imperativo de sacar al mundo de su estado de naturaleza mediante su intervención y la introducción en él de lo humano, que es determinado también por su mismo ser propiedad-de-sí y propiedad-para-sí. El trabajo es la actividad humana que introduce la distinción y transición entre las formas de propiedad: es la propiedad (de sí) operando sobre otros seres en espera-

7. El término existencial corresponde a lo que Heidegger designa como propio del ser, constitutivo de la existencia, del estar-en-el-mundo, o bien, de su condición ontológica, mientras que lo existencial sería lo concerniente a las determinaciones históricamente variadas de lo óntico, es decir, a las distintas respuestas a la pregunta por el sentido del ser o formas de la comprensión de sí al estar-en-el-mundo. Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §4.

de-devenir-propiedad para transformarlos en propiedad (para sí), pues, en la medida en que obra sobre otros, los extrae de su “nada” o no-ser-propiedad y los convierte en propiedad; es decir, la propiedad aparece como dinamismo último (causalidad eficiente y final) de lo existente. De esta manera, la propiedad designa lo originario de lo existente y, como tal, es también el horizonte que abre su realización última. El manifestarse del ser de lo existente aparece, y es posibilitado por el trabajo, tanto en lo concerniente a las cosas como al hombre, por lo que podríamos decir que, en términos heideggerianos, la *alétheia* es, primordialmente, la revelación de lo existente como propiedad. Con base en esta lógica, sin propiedad no hay verdad.

En segundo lugar, la lectura ontológica anterior requiere unas realizaciones concretas que permitan comprender y configurar lo óntico, es decir, el mundo de las cosas como las tratamos más acá de las preocupaciones ontológicas. Algunas de esas realizaciones son explicadas por Locke con los términos “mejora”, “derecho” y “conveniencia” empleados en los textos antes citados. Estos términos no son extraños para las sociedades occidentales contemporáneas, aunque no hemos de asumir que tengan estrictamente el mismo sentido que tenían para Locke, lo cual sería una ingenuidad y un error. No obstante, es su presencia y uso en los discursos ordinarios contemporáneos lo que aquí interesa. En las sociedades occidentales actuales, cada uno de estos términos expresa formas normativas de la existencia contemporánea —e incluso muy populares— en distintos órdenes, todas ellas grávidas también de una carga utópica.

La “mejora” corresponde a un imperativo tecnológico, en tanto que pone en relación la potencia de acción y eficiencia de y sobre lo existente con una exigencia práctica que demanda el continuo perfeccionamiento de lo existente por el puro hecho de ser posible. El *upgrade* forma parte ya, incluso, de los principios rectores de la existencia humana, no solo respecto a las cosas sobre las que actúa, sino de sí mismo, y tiene más injerencia en la psique que en la libertad, pues, en este planteamiento, la mejora no está sujeta a la ética, antes bien, se trata de algo incuestionable, sino es que constituye la ética misma. La propiedad es una especie de existencial histórico de la mejora como condición efectiva de su realización —así también lo sugiere en sus términos Locke— y también, en la medida en que asume como inexorable e innegable el carácter positivo de la mejora, se convierte en condición material del telos o finalidad de lo existente. En consecuencia, la utopía no parece concebible

sino por mediación y presencia de la propiedad, lo cual es visible en la “última utopía”: los derechos humanos (Moyn, 2012, pp. 35, 223).

El derecho es la forma normativa que opera y rige en lo intersubjetivo y en el estar-en-el-mundo —es decir, en el estar, hacer y relacionarse del ser humano consigo mismo y con el resto de los seres—. Como imperativo institucional, el derecho aparece como dinamismo y estructura que puede ser expresión de un orden metafísico o su sustitución ante la desaparición o negación de este último. La obligación de la tarea de instituir vínculos adquiere un rasgo muy peculiar en el caso de la propiedad. Dada la pretensión de que la ley sea expresión no de una mera voluntad, sino de la razón, la conservación y ratificación de la propiedad por el derecho, plantea en su forma extrema la disyuntiva entre propiedad e irracionalidad, entre propiedad y nihilismo. La misma pretensión de dar cumplimiento a un mandato o intención divinos mediante la propiedad pareciera confirmar tal disyuntiva. No obstante, la discusión acerca del nihilismo jurídico sigue abierta como lo señala y trata de resolver Zagrebelsky (2012) —a mi parecer sin contundencia, aunque sí con sentido práctico.

En efecto, el *horror vacui* o el horror al vacío de derecho parece ser clave tanto para la afirmación de la propiedad privada —conjurando la violencia— como para promoverla, debido a que constituye un fundamento esencial en el proyecto propio de la ideología jurídica que tiende a la juridificación de todas las relaciones sociales posibles, ya que así las vuelve previsibles y calculables (Capella, 2008). Una vez más, la utopía de un mundo racional y sin violencia, un mundo de derecho, aparece sostenido sobre la propiedad privada. Más aún, la ideología jurídica —que es un rasgo del mundo administrado señalado por Horkheimer— parece avanzar de manera exitosa, puesto que el alcance del derecho en la vida cotidiana pareciera no conocer límites. Con base en la premisa de asegurar la existencia y de afirmar la subjetividad, sea de seres humanos como de cosas, no solo el derecho se ha infiltrado en las áreas más íntimas de la vida, sino que ha facilitado que la propiedad privada también lo haga. Mientras la inclusión de la propiedad como parte de los existenciales materiales del ser humano —los derechos humanos— visibiliza el alcance de la propiedad privada en el orden que sustituye al orden metafísico, o que lo confirma en su uso ordinario, también la vida ordinaria refleja dicho alcance en la medida en que la ideología propietarista toca y configura hasta las relaciones con el cuerpo que se es y con las ideas. En este sentido, el derecho es uno de los principales aliados de la propiedad privada contemporánea.

La conveniencia es expresión del imperativo intencional o del interés subjetivo. A los ojos de la modernidad, es incuestionable la búsqueda del propio interés, aquello que resulte más conveniente para sí, lo que puede extenderse a los propios proyectos o planes, dada su implicación en la realización de la propia existencia. En el pensamiento de Locke, la conveniencia puede regular la propiedad y el afán de apropiación. Sin embargo, el carácter objetivo de la cantidad de trabajo realizada —que por derecho conferiría propiedad— entra en tensión con el carácter subjetivo de la conveniencia, porque la determinación de “lo conveniente para vivir” implica o lidiar con la arbitrariedad del interés humano o asumir una medida objetiva preestablecida. De aquí surgen dos ideales utópicos: el de la sociedad organizada por el egoísmo productivo del liberalismo y neoliberalismo capitalista o el de la sociedad planificada organizada por lo colectivo y lo común del socialismo y comunismo. En ambas formaciones sociales opera de modo significativo el elemento utópico (Hinkelammert, 2002).

Por su parte, Locke (2017), quien toma partido por una conveniencia objetiva percibida subjetivamente<sup>8</sup> desde su posicionamiento a favor de la propiedad, parte del doble presupuesto de la limitada capacidad del trabajo humano para apropiarse de todo y de la limitada capacidad de disfrute del ser humano. No obstante, con el pasar del tiempo los dos presupuestos fueron puestos en entredicho puesto que la relación entre propietarios y no propietarios —esto mucho antes de Locke— se mostró susceptible de configurarse de tal manera que existiera e incluso que aumentara la cantidad de trabajo incapaz de devenir en propiedad directa, mientras que la capacidad de disfrute, con el avance de la técnica y del afianzamiento de instituciones que garantizaran cierta estabilidad social, se extendió hacia el futuro y accedió a una más amplia gama de posibilidades de goce.

Ahora bien, un trabajo que, debido a la preexistencia de la propiedad, ya no es capaz de producir propiedad, en la época que pretende afirmar la libertad de todos los seres humanos, padece una pérdida de densidad ontológica frente a y por causa de aquello que era su efecto social y ontológico: por el trabajo algo devenía propiedad, pero ante la preexistencia de la propiedad

8. Queda abierta la cuestión de si la percepción subjetiva en realidad puede captar una objetividad que determine su conveniencia o si se trata más bien de una objetividad aparente o perspectivista, o bien, si la percepción subjetiva de la conveniencia es más bien resultado de un influjo de la configuración de lo objetivo.

—y más ante su prolongación y perpetuación—, el trabajo se vuelve incapaz de producir propiedad. Su efecto y producto se separa así de la actividad humana y se convierte en algo abstracto, o bien, resulta ser más bien el principio originario que daba sentido y razón de ser al trabajo: hacer presente la propiedad como existencial de lo existente. La actividad humana pierde también densidad ontológica en la medida en que el hacer queda subordinado al tener. Del mismo modo, ya no es simplemente la estabilidad social la que asegura la permanencia de la propiedad, sino que la propiedad se manifiesta como lo que procura la estabilidad social y ontológica y, por ende, es lo que asegura el goce de la vida. Un bienestar que garantiza estabilidad de seguridad y abundancia de goce aparece como utopía, una utopía que conviene al ser humano o es más conveniente a la propiedad y, en forma secundaria, a los propietarios, aunque no deja de ser seductora y —casi— convincente.

En tercer lugar, el valor desde la perspectiva de la propiedad aparece como algo “fuera de este mundo”, puesto que el texto de Locke refleja un claro desprecio de la materia en nombre de la acción humana. La negación casi total de un valor de la tierra, o la madera, hace de la propiedad no solo el signo de la negación de la materia, sino incluso la inversión del orden al grado que la propiedad se convierte en condición de existencia de lo material. Un mundo “sobrenatural”, un orden metafísico de manufactura humana se convierte en el soporte de lo “natural”. El orden de la propiedad es el del sometimiento —y negación— de lo material, biológico, físico, a la actividad humana, sometimiento de carácter dialéctico, ya que, por un lado, la propiedad exige colocar lo material al borde de la nada —al menos en términos de valor—, mientras que requiere lo material como lugar de realización de la propiedad. Por otro lado, es la actividad humana la que aparece como productora de valor, tanto de sí misma por medio de su propia cuantificación como también de aquello sobre lo que se actúa. Lo existente es nada y, gracias a su sometimiento por la propiedad, lo existente deviene algo, aunque de forma pasajera y dependiente, porque, sin el trabajo humano, sin la propiedad, regresa irremediabilmente a su nada o no-valor inicial. Por la propiedad se pretende salvar al ser de ser nada.

Por ello, como lo describe Locke, se hace viable la alteración de la relación entre lo corruptible y lo incorruptible, pues, mediante el uso del dinero, lo necesario y lo innecesario, entran en un intercambio que es la constitución de una equivalencia perversa. Lo necesario se vuelve “innecesario” y lo inne-

cesario, “necesario”. Lo incorruptible desplaza lo necesario, de modo que el valor de uso es sometido y degradado por el valor de cambio, y la propiedad encuentra la salida de la temporalidad efímera y volátil para integrarse en la que se distiende a lo largo del tiempo: la propiedad se convierte en símbolo de lo abstracto y permanente —en el sentido de que permanece—, que es realización del obrar humano y, a su vez, es su ideal. Sin propiedad, no hay sino impermanencia, existencia efímera y un obrar intrascendente. Ser propietario es la utopía; no serlo, la distopía.

Por ello, la dimensión utópica de la propiedad plantea de forma normativa —como signo de mejora, con fuerza de derecho y como realización de lo conveniente— que “todos pueden ser propietarios”. La propiedad es planteada como el ámbito de realización del ideal del hombre: utilidad, mejora, seguridad, libertad, satisfacción y legalidad; así también, las cosas hallan su realización mediante la mejora producida por la intervención humana. La propiedad aparece como medio y experiencia de trascendencia en la plena inmanencia; es la utilidad y sentido del valor. Es auténtica utopía de las utopías, ya que aparece como realizable históricamente, aunque, a su vez, se le mantiene a distancia, pues querer hacer el cielo en la tierra solo produce el infierno (Hinkelammert, 2002). En cuanto planteamiento utópico, el dinamismo de la propiedad asume la problemática tensión, propia de un dinamismo histórico, que consiste en que, al tiempo que propone un ideal general, se resiste a su realización efectiva (no es ningún secreto que, mientras en el discurso se afirma el deseo y la convicción de que “todos sean propietarios”, en la práctica no solo se considera inviable e insostenible, sino indeseable). Sin duda, habrá que tener cuidado ante las dos posturas inequívocas que aparecen insostenibles respecto de la utopía: su desprecio sistemático y su exaltación acrítica (Abensour, 2017).

La *utopía* de la propiedad es, en última instancia, utopía *de la propiedad*; no nuestra, como lo deja entrever Marx (2018):

La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto sólo es nuestro cuando lo tenemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado, en resumen, utilizado por nosotros. Aunque la propiedad privada concibe, a su vez, todas esas realizaciones inmediatas de la posesión sólo

como medios de vida y la vida a la que sirven como medios es la vida de la propiedad, el trabajo y la capitalización (p.179).

## LA PROPIEDAD PRIVADA... Y SU SECRETO

Nada se convierte en propiedad por sí mismo. No existe un mecanismo autógeno natural u ontológico de devenir-propiedad, ni un principio teleológico que determine como realización del ser o de un ente específico el devenir-propiedad, ni un principio deontológico que demande la realización del devenir-propiedad del ser o de un ente concreto. Con la expresión devenir-propiedad se indica algo más que solo “convertir algo en propiedad”, acción que es meramente exterior, una imposición que, aunque no tiene alcance ontológico, sí tiene la pretensión de tenerlo, es decir, de determinar a tal grado el estar-en-el-mundo de algo que es capaz de alterarlo hasta remover y negar cualquier resistencia, oposición o disidencia respecto al régimen, dinamismo y lógica de la propiedad. En este sentido, ante el devenir-propiedad o se afirma el poder de la acción humana sobre el ser, sobre todo cuanto está en el mundo, o se afirma que dicha acción solo concurre con un dinamismo intrínseco de la realidad misma de las cosas: en sí mismas llevan el dinamismo del volver-volverse propiedad y la acción humana ayuda a que este tenga lugar. En cualquier caso, el devenir-propiedad implica un soporte metafísico, pues, al no contar con ninguna “complicidad” metafísica, la propiedad ha de ser reconocida como un fenómeno de exterioridad, de etiqueta, un artificio más que, dada su carencia de carácter metafísico, solo puede fingir tenerlo, revestirse de un disfraz metafísico que le permita compensar esa carencia con la exageración de su dominio en el plano de las cosas ordinarias y que puede operar ejerciendo su poder aparente en ámbitos como la duración, el arraigo o la participación en lo real y la determinación de la existencia.

La propiedad requiere, pues, una metafísica que la respalde, ya sea como sostén efectivo o aparente. Incluso, la mera idea de que todo sería caos en su ausencia sugiere que se reconoce o atribuye a la propiedad cierta esencialidad respecto a lo existente. Sin embargo, la propiedad, en la medida en que no es más que una apariencia —¿quién puede demostrar de forma fehaciente la existencia de eso que se llama propiedad? —, y una apariencia que pretende ser lo más real, al grado de que es decretada como ley, es la radicalización de una inmanencia que afirma cínicamente la conciencia del carácter arti-

ficioso de la propiedad o la facticidad regida por la propiedad como hecho inexorable y, con ello, pareciera negar también la misma metafísica. En este sentido, la propiedad contemporánea se erige de manera simultánea como artificio metafísico y como negación de la metafísica. Estas primeras densas, pero empíricamente observables observaciones comienzan a delinear cómo “[t]odas las cosas de este mundo subsisten en un exilio perceptible” (Tiqqun, 2015). o bien, cómo la propiedad (privada contemporánea) nos conduce a ser-arrojados-fuera-del-mundo.

La expresión ser-arrojados-fuera-del-mundo tiene al menos dos sentidos. En primer lugar, se trata de una expresión opuesta y correspondiente a la expresión ser-arrojado-en-el-mundo con la que el filósofo Martin Heidegger describía la condición existencial del ser humano. Este último se encuentra en el mundo como ente cuyo modo de estar-en-el-mundo —de existir— consiste en ser un proyecto, ser arrojado en el mundo para habérselas con este, lo que implica que se plantee la pregunta por el ser, por el sentido del ser, pregunta cuya respuesta supone tanto al ente que se plantea la pregunta como a todo el ser y, por tanto, que no puede contar con una simple respuesta única, y que tampoco orienta a una exaltación del ente que se pregunta por el sentido del ser para constituirlo como dominador o poseedor del ser —de todo lo existente— ni a colocarlo en el mundo como algo separado de este. El ser humano tiene mundo en la medida en que configura un mundo y, con ello, también opera sobre sí, sin que esto signifique que es el centro determinante de todo —como podría inducir a pensar un humanismo proclive al antropocentrismo—. Así, ser-arrojados-fuera-del-mundo refiere el confinamiento en una condición de radical impotencia e insignificancia; es la condición propia del espectáculo en el que no hay nada más que el mero hecho de estar ahí, mientras se presencia una gradual pérdida de ser, de peso y consistencia de todo. Si ser-arrojado-en-el-mundo se caracterizaba por cierta angustia, ser-arrojados-fuera-del-mundo se define por la sensación de estar ausentes estando presentes; cada uno es para sí mismo lo más ajeno (Tiqqun, 2005, par. 3). En efecto,

[I]a soledad, la precariedad, la indiferencia, la angustia, la exclusión, la miseria, el estatuto de extranjero, todas las categorías que el Espectáculo despliega para hacer el mundo ilegible desde el ángulo social, lo vuelven simultáneamente límpido en el plano metafísico. Todas ellas recuerdan,

aunque de manera diferenciada, el completo desamparo del hombre en el momento en que *la ilusión* de los “tiempos modernos” acaba de volverse inhabitable [...]. Y es entonces que el Exilio del mundo es más objetivo que la constante de gravitación universal fijada en  $6.67259 \cdot 10^{-11} \text{ N} \cdot \text{m}^2/\text{kg}^2$ . (Tiqun, 2013).

Esta condición de exilio en el mundo de la propiedad es puesto en palabras de forma explícita por el siguiente monólogo tomado de la película *Trainspotting*:

Elige la vida. Elige un empleo. Elige una carrera. Elige una familia. Elige un pinche televisor enorme. Elige lavadoras, coches, equipos de compact disc y abrelatas eléctricos. Elige buena salud, colesterol bajo y seguro dental. Elige hipoteca a interés fijo. Elige tu primera casa. Elige a tus amigos. Elige ropa deportiva y maletas a juego. Elige pagar a plazos un traje de marca en una amplia gama de putos tejidos. Elige bricolaje y preguntarte quién chingados eres los domingos por la mañana. Elige sentarte en el sofá a ver tele-concursos que emboban la mente y aplastan el espíritu mientras llenas tu boca de puta comida basura. Elige pudrirte de viejo cagándote y meándote encima en un asilo miserable, siendo una carga para los pinches mocosos egoístas y valemierda que has engendrado para reemplazarte. Elige tu futuro. Elige la vida... ¿pero por qué iba yo a querer hacer algo así? Yo elegí no elegir la vida: elegí otra cosa. ¿Y las razones? No hay razones. ¿Quién necesita razones cuando tienes heroína? (Boyle, 1996).

Existir pareciera ser, más que un estar *en* el mundo, el esfuerzo por *salirse del* mundo, aunque las posibilidades de ello, en el mundo-propiedad, parecen ser muy pocas o nulas, o más aún, propias de un proceso trágico o de desgracia. Aquí adquiere concreción el segundo sentido de la expresión ser-arrojados-fuera-del-mundo: en un sentido muy literal, el mundo de la propiedad va cortando los hilos que sostienen a los seres como parte de él —en especial, pero no únicamente, a los seres humanos— hasta arrojarlos fuera; el ser humano ya no es caracterizado como proyecto, sino como abyecto. Este “cortar hilos” alude a la desafiliación expuesta por Castel, y también a la progresiva restricción de los espacios habitables, llámese alojamiento, deambular, desplazarse, divertirse, convivir, e incluso el arte y el hablar mismo.

El dinamismo de la propiedad privada hace que el mundo en el que operan los sentidos experimente un progresivo condicionamiento de dicho operar a la capacidad de pagar. El uso de composiciones de palabras, imágenes, sonidos, sabores y olores en lo público parece estar cada vez más acotado por el régimen de la propiedad privada; más aún, lo que ocupa y constituye buena parte de los contenidos de la vida cotidiana es el espectáculo de la propiedad privada que se muestra, seduce y se apropia de cada aspecto de la vida: videos, canciones, vehículos, textos, viviendas, vestimenta, todo es el gran desfile y exposición de la propiedad privada pavoneándose frente a todos y en todas partes. Mientras más se afirma el estatus ontológico y hegemónico de la propiedad, más abyectos se vuelven el ser humano, su vida y cuanto hay en el mundo. Las vidas *ab-yectas*<sup>9</sup> son la forma dinámica y continuamente en estado de desecho que podemos denominar también como vidas utópicas, vidas-sin-lugar, porque son arrojadas fuera del mundo.

En un mundo que privilegia la estabilidad e individualidad, la propiedad privada aparece como pequeñas burbujas flotantes en el extenso magma de lo no-devenido-propiedad-aún; no obstante, en la proporción en que el énfasis se desplace hacia la movilidad y lo difuso, posiblemente sea ese extenso magma el que se convierta en propiedad privada y las burbujas sean solo zonas muertas, aisladas, incapaces de comunicarse sin pasar a través del tributo dado al propietario. En otros términos, para salir del encierro, de las burbujas de exclusión, habrá que pagar, pagar para ser parte del mundo, de una clase, de una sociedad, aunque sea durante un breve tiempo y en determinado espacio. La libertad será exclusiva de quienes podrán pagar por vivir y deambular en el mundo de la libertad de propiedad: libres *para* la propiedad, pero no liberados de la propiedad (Marx, 2015).

9. La etimología de abyecto es: *ab-* indica “de”, “desde”, “separación”, “alejamiento”, y *jacere* significa “arrojar”, “echar”. Por su parte, utopía viene de *ou-* “negación” y *topos* “lugar”. Esta última significa sin lugar, y la primera parece indicar el dinamismo o condición de realización de ese no tener lugar. Se trata de un uso del término utopía distinto al tradicional, pero, aun así, dentro de las posibles comprensiones del término, en especial por el paradójico carácter antiutópico de esta utopía de la propiedad, como lo sugiere Hinkelammert (2002).

## LAS VIDAS UTÓPICAS: LA NEGACIÓN DE LA PROPIEDAD

La utopía de la propiedad privada produce vidas utópicas, esto es, vidas sin lugar, lugares sin vida. Hablar de propiedad implica hablar de negación o, mejor dicho, de la doble negación de la propiedad, la negación que esta realiza produciendo vidas-sin-lugar, y la negación de la propiedad a través de vidas utópicas —vidas-fuera-de-lugar por llamarlas de algún modo en su no ajustarse al régimen de la propiedad— que abren otras vías de existencia.

La negación hecha por la propiedad privada contemporánea consiste en que, ante la negación del recurso a una metafísica incontestable, propio de un tiempo y pensamiento posmetafísico (Habermas), siempre cabe recurrir al simulacro metafísico sin mencionarlo ni hacerlo evidente,<sup>10</sup> para lo cual el dispositivo de la propiedad tendrá que hacer un montaje que haga experimentar la inviabilidad de la existencia sin la propiedad, ya sea por motivos de lógica o de practicidad, lo mismo que expondrá la deseabilidad de la existencia con ella. Por tal motivo, lo primero que mostrará la propiedad es su capacidad de hacer perdurar combatiendo la efimeridad, su poder de incorporar y arraigar en el mundo creando un vínculo entre propietarios y cosas; su potencial de producir sentido y valor. La propiedad aparece como remedio contra la nada y el olvido, como acceso al goce, a las pasiones, a la sensación de realidad, y como mediación de trascendencia de lo existente. De acuerdo con el desarrollo de la “estrategia espectacular” de la propiedad, quien no es propietario queda expuesto a la nada y al olvido, carece de goce —o de derecho a este— en su exclusión de la realidad, y es intrascendente. Quien no es propietario es calificado como desposeído de existencia —existencia para la propiedad, pues ya se planteó que quizá la existencia sea el esfuerzo por salir del mundo-de-la-propiedad— o, en otras palabras, es un ser-arrojado-fuera-del-mundo. Aunque en última instancia, paradójicamente, también el propietario es un ser-arrojado-fuera-del-mundo, ya que también se halla en exilio, dado que la propiedad es la forma cósmica de la identidad en la medida en que un sujeto se define por su propiedad (Gorz, 1969) y, más aún, si su estar-en-el-mundo es determinado por ella. La propiedad es

10. Esto lo sugiere Baudrillard en su libro *De la seducción* (1981).

indiferente al propietario. No hay personalización ni vínculo que confiera aura o singularidad. En términos de enajenación, Gorz (1969) lo explica así:

La no-propiedad no es en sí misma una enajenación. El proletariado no está enajenado porque no posea nada, está enajenado porque no posee nada en un mundo donde todas las cosas (y, por tanto, su trabajo sobre las cosas y su producción de cosas nuevas) son poseídos por otros ajenos a él. No puede intentarse desencadenar al proletariado dándole propiedades o la posibilidad de adquirirlas. Porque la posesión, lejos de ser una des-enajenación, es siempre una enajenación a la cosa poseída (de ahí, por otra parte, el valor que confiere el cristianismo a la pobreza) (p.173).

Como hemos podido ver, la propiedad privada actual aparece como pretensión de negación de la metafísica, como orden del mundo sin metafísica, pero en realidad es una metafísica de la negación, por la cual todo lo existente se muestra vacilante, pendiendo de un hilo llamado propiedad, tal como es descrito por Tiqqun (2015):

Todas las cosas de este mundo subsisten en un exilio perceptible. Son víctimas de una ligera y constante pérdida de ser. Ciertamente, esa modernidad que pretendía carecer de misterios y que juró liquidar la metafísica, más bien la ha realizado. Ha producido un decorado hecho de puros fenómenos, de puros entes que no son nada más allá del simple hecho de mantenerse ahí, en su positividad vacía. (Tiqqun, 2015).

La negación de la propiedad como aquí proponemos es más bien un fenómeno de “destitución”, esto es, más que presentar una oposición activa contra la propiedad, hay que atacar la necesidad que tenemos de ella; más que criticarla, asumir realmente lo que se supone que hace, pero fuera de ella (Comité Invisible, 2017). En este sentido, es posible identificar en la praxis franciscana de la pobreza (*altissima povertà*) una destitución en acto, no solo como práctica, sino como forma de vida. Como señala Agamben (2013) en su libro *Altísima pobreza*, la forma de vida franciscana encarna una vida-fuera-del-derecho, pero no por ello ilegal, ya que procede de una *abdicatione iuris* (renuncia a un derecho) en virtud de que hace uso de las cosas sin apropiarse de ellas, al ejercer el derecho a renunciar a un derecho. La desactivación de la propiedad y de

su derecho no son factibles por la mera ejecución de actos aislados; han de ser resultado de una forma de vida que privilegia el uso sobre la propiedad, con lo cual la renuncia al derecho de propiedad no es un acto aislado, sino el resultado de una opción afirmativa que hace de esa renuncia una forma de vida.

Sin duda, el anterior planteamiento evoca de inmediato en el lector la idea de utopía, pero es oportuno recordar que se trata de un hecho histórico, más que mirar hacia el futuro —como se suele mirar cuando se habla de utopía—, habrá que mirar al pasado que testimonia una irrupción de lo impensable en el mundo a través de Francisco de Asís y su forma de vida evangélica. Su vida-fuera-de-lugar puede, tal vez, dar pistas para repensar nuestro presente, de modo que, en vez de postergar la espera de una realización futura, nos demos a la tarea de recuperar los rastros de lo ocurrido y de lo dado por perdido en el pasado, a fin de reencender la chispa que ya “dinamitó”, aunque sea una vez y por un tiempo, nuestro mundo. En quienes viven en condición de ser-arrojados-fuera-del-mundo hay ya concreciones de un vivir que no pasa siempre a través de la propiedad ni la deuda. Esto no implica asumir la vida mendicante franciscana; más bien, experimentar y rehacer desde la práctica otras formas de vida, aunque, como dijo Benjamin (2013), “es propio de la salvación su sólida acometida, aparentemente brutal”, por lo que tal vez no nos atrevamos a ensayar sino hasta que la catástrofe nos toque y nos ponga ante el emerger de una nueva idea de la vida y una nueva disposición a la alegría, que es lo propio de una situación revolucionaria (Hazan & Kamo, 2013).

Vale la pena evocar para concluir las palabras de Morris (2013):

[...] tendré que indicar en qué nos quedamos cortos en nuestra aspiración actual a una vida decente. Tendré que preguntar a los ricos y a las personas acomodadas qué clase de posición es la que se muestran tan ansiosos por mantener a toda costa y si, a fin de cuentas, sería una pérdida tan terrible para ellos renunciar a ella; y tendré que indicar a los pobres que ellos, con la capacidad de vivir una vida digna y generosa, se encuentran en una posición que no pueden mantener sin degradarse cada vez más (pp. 48-49).

Y tal vez, como en ninguna otra época, tendremos que reconocer que una inmensa mayoría de los seres humanos estamos en una posición que no podemos mantener sin degradarnos cada vez más y estamos ansiosos por mantenerla a toda costa.

## REFERENCIAS

- Abensour, M. (2017). *Utopía. From Thomas More to Walter Benjamin*. Univocal.
- Agamben, G. (2013). *Altísima pobreza*. Editorial Adriana Hidalgo.
- Baudrillard, J. (1981). *De la seducción*. Ediciones Cátedra.
- Benjamin, W. (2013). *Libro de los pasajes*. Akal.
- Boyle, D. (dir.). (1996). *Trainspotting* [película]. Film4 Productions.
- Capella, J. R. (2008). *Fruta prohibida. Una aproximación histórico-teorética al estudio de derecho y del estado*. Trotta.
- Castel, R. (2015). *Las trampas de la exclusión. Trabajo y utilidad social*. Topía.
- Comité Invisible. (2017). *Maintenant*. La Fabrique.
- Gorz, A. (1969). *Historia y enajenación*. Fondo de Cultura Económica.
- Hazan, E. & Kamo. (2013). *Premières mesures révolutionnaires*. La Fabrique.
- Hinkelammert, F. J. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Desclée de Brouwer.
- Locke, J. (2017). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Alianza.
- Marx, K. (2015). *Antología. Biblioteca del pensamiento socialista*. Siglo XXI.
- Marx, K. (2016). *El capital*, libro I, tomo I. Akal.
- Marx, K. (2018). *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza.
- Morris, W. (2013). *Cómo vivimos y cómo podríamos vivir*. Pepitas de Calabaza.
- Moyn, S. (2012). *The last utopia. Human rights in history*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Sereni, P. (2007). *Marx, la personne et la chose*. L'Harmattan.
- Tiqqun (2005). *Teoría del Bloom*. Melusina.
- Tiqqun. (2013). *Teoría del Bloom*. [Entrada de blog]. <https://tiqqunim.blogspot.com/2013/01/bloom.html>
- Tiqqun. (2015, 16 de mayo). *¿Qué es la Metafísica Crítica?* [Entrada de blog]. <https://tiqqunim.blogspot.com/2015/05/metafisica.html>
- Vaneigem, R. (2019). *A declaration of the rights of human beings. On the sovereignty of life as surpassing the rights of man*. PM.
- Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo Amerindio*. Tinta Limón.
- Zagrebel'sky, G. (2012). *La virtud de la duda. Una conversación sobre ética y derecho con Geminello Preterossi*. Trotta.