

# Colectivismo agrario, catolicismo social, tradición hispánica y derecho popular: la filosofía de la propiedad de Joaquín Costa

Alejandro Gómez Masdeu. Universidad Complutense de Madrid (España)

Recibido 21/09/2023

## Resumen

En este artículo pretendemos demostrar la existencia de una teoría de la propiedad en la obra de Joaquín Costa. Esta subyace tanto en sus escritos dirigidos a influir en la política de su tiempo como en sus estudios filosóficos de otros autores. En ese sentido, trataremos de discernir cuál es el posicionamiento de Costa entre todos aquellos que estudia, así como de mostrar con exactitud cuáles son los orígenes de la teoría de este autor, los cuales se pueden localizar en la teología política del catolicismo social, las prácticas colectivistas del mundo agrario español y los autores de la que denomina *escuela española del derecho*. En ese sentido, aclararemos cuál es el lugar de la teoría económica costista —el *colectivismo agrario*— entre las teorías modernas de la propiedad, singularmente en su relación con el socialismo. Finalmente, mostraremos la estrecha relación entre propiedad y derecho consuetudinario en Costa. Todo ello nos servirá para mostrar la posibilidad de entender a Costa como un autor fértil para la tradición progresista española.

**Palabras clave:** propiedad, Joaquín Costa, regeneracionismo, colectivismo agrario, derecho consuetudinario, teología política.

## Abstract

### Agrarian Collectivism: Catholic Social Teaching, Hispanic tradition, and Common Law: Joaquín Costa's philosophy of property

In this article we seek to demonstrate the existence of a theory of property in the work of Joaquín Costa. This underlies both in his writings aimed at influencing the politics of his time and in his philosophical studies of other authors. In this sense, we will try to determine which is Costa's position among all those he studies, as well as to show exactly what are the origins of this author's theory, which can be located in the political theology of Catholic Social Teaching, the collectivist practices of the Spanish agrarian community and the authors of what he calls the *Spanish School of Law*. In this sense, we will clarify the place of the costist economic theory —*agrarian collectivism*— among the modern and classical theories of property, particularly in its relationship with socialism. Finally, we will show the close relationship between property and customary law in Costa. All this will show the possibility of understanding Costa as a fertile author for the Spanish progressive tradition.

**Key words:** Property, Joaquín Costa, Regenerationism, Agrarian Collectivism, Customary law.



# Colectivismo agrario, catolicismo social, tradición hispánica y derecho popular: la filosofía de la propiedad de Joaquín Costa

**Alejandro Gómez Masdeu.** Universidad Complutense de Madrid (España)  
Recibido 21/09/2023

## § 1. Introducción: Joaquín Costa, la propiedad y la cuestión agraria

En el presente ensayo buscamos comentar la obra de una figura clave del pensamiento español del siglo XIX, Joaquín Costa. Se trata de un autor en ocasiones injustamente olvidado, y sin duda más mencionado que leído, tal vez por la amplitud de un apelativo como el de *regeneracionista*, capaz de apelar a sectores de pensamiento amplísimos y muy distintos entre sí. Por nuestra parte, comentaremos su teoría de la propiedad, a la luz de la cual podremos comprender el sentido general de su concepción de la economía, la política y el derecho. Así, buscaremos en su obra las diversas fuentes de su teoría de la propiedad, que él mismo en gran medida nos explicita y que cifra en «la teología, la filosofía jurídica, la economía y la historia patria, las costumbres y ordenanzas municipales, los Padres de la Iglesia, las constituciones de la antigüedad clásica y las del Nuevo Mundo» (Costa, 1944: 171). Igualmente, trataremos, tras mostrar estas influencias y posiciones, de encontrar la síntesis posible de todas ellas, que Costa desarrolló; así como de estudiar cómo es posible conciliar su amplio programa de reforma económica con su defensa de un derecho consuetudinario que le llevará más al reconocimiento de la agencia política de las clases populares que a una visión tradicionalista contraria a todo cambio, un reconocimiento y estudio de las formas populares de derecho y economía que le harán ser un autor que, como él dirá de otro, «abre [...] un respiradero a las sordas protestas de las muchedumbres explotadas» (Costa, 1944: 161).

## § 2. La teología política del catolicismo social y la cuestión agraria

Comenzaremos la explicación de la teoría de la propiedad de Joaquín Costa con aquello que consideramos que es una referencia primera del horizonte de sentido en que su propuesta se enmarca: la doctrina social de la Iglesia. En todo caso, esta no se limitará a León XIII y su *Rerum novarum*, sino que abarcará toda una tradición de pensamiento social inaugurado en la Biblia, expresada en El Eclesiástico, Salmos o Proverbios, y del que siempre serán representantes privilegiados los primeros cristianos (Costa, 1944: 54). Ciertamente, dentro de la Iglesia ha habido posturas económicas muy diversas<sup>1</sup>. En el caso de Costa, siempre será su postura muy social, pero también posibilista y alejada de un comunismo utópico e ingenuo sobre el que sobrevolará la sombra de la ociosidad, de la falta de motivos para el trabajo (Costa, 1944: 49). De tal modo, siempre intentará «oponer a la republica ideal de la filosofía la república ideal de la historia» (Costa, 1944: 47), y en ese sentido defenderá un «socialismo cristiano» (Costa, 1912: 45), derivado del Evangelio.

Podemos comenzar con lo que históricamente parecería el principio: será una posición recurrente de los autores cristianos que conforman la *escuela española del derecho*, que Costa tanto estudió, la afirmación —no necesariamente con pretensión de exactitud histórica— de una comunidad originaria de bienes, un momento arcaico de justicia que no podrá mantenerse en un mundo posterior a la caída. Esto lo compartirán Pedro de Valencia (Costa, 1944: 64) y Luis Vives, quien

[...] da por sentado [...] que el estado primitivo de la sociedad humana fue la comunidad de bienes. Mas a poco, por efecto de la caída, nació en algunos el deseo de oprimir a los demás para gozar en el regalo y en el ocio el fruto del sudor ajeno. [Costa, 1944: 33]

---

<sup>1</sup> Puede pensarse, en todo caso, que el catolicismo, lejos de ser un elemento constitutivo de esta propuesta, es el único lugar de enunciación desde el que muchos autores podían estudiar la economía y plantear reformas, y que la referencia a la Biblia y los padres de la Iglesia funciona como un mecanismo de legitimación epistémica ante los lectores o la posible censura. Siendo esta hipótesis difícilmente demostrable —del mismo modo que su contraria—, no debe entenderse esta sección como posicionada en ningún sentido en este posible debate, sino como resultado del hecho de que la economía moral católica fuera uno de los lugares de enunciación de los que estas doctrinas parten.

Se afirma, así, un estado de comunidad previo a la división de las tierras, como encontramos también en el mundo clásico, específicamente en las *Geórgicas* de Virgilio («*Mallebant tenui contenti vivere cultu / Ne signae quidem, aut partiri limite campum / Fas erat*»: Costa, 1944: 50). Esta comunidad podría incluso remitirnos a aquellas sociedades que aún vivían en época de Costa regidas por el derecho consuetudinario sin la ley coercitiva del Estado; aquellas que, no habiendo alcanzado un Estado de derecho deberían estar, para una visión como la hobbesiana, en una guerra permanente, pero que según Costa mantienen aún un orden social no tan alejado de aquella comunidad originaria (Costa, 1880: 25). En ese sentido, cabe sostener, aunque Costa no lo explicita, que la tajante distinción que encontramos en autores más teóricos entre una posible *posesión* en el estado de Naturaleza y una *propiedad* verdadera, protegida por las instituciones del Estado civil (Rousseau, 2004: 49; Kant, 2018: 80, etc.), no se encuentra, o al menos no con la misma radicalidad, en un Costa que sí asume la posibilidad de un orden social estable sobre la base de lo consuetudinario, incluso aunque no abogue por su mantenimiento o por el retorno al mismo.

Tras pasado el momento originario de la comunidad de bienes, encontramos recurrentemente la apelación al reparto como forma de redistribución, para así evitar la desigualdad de riquezas; una teología política de la fraternidad que imposibilita una desigualdad tan extrema que haga de los seres humanos, originariamente *hermanos*, completos enemigos: «Dispone Cristo que el que tenga dos túnicas dé la una al que no tenga ninguna [...] No puedes tú ir vestido sino de seda [...] en tanto que tu hermano, desfallecido e inválido, no tiene para aplacar su hambre» (Costa, 1944: 33). Así lo expresa en el siglo XVI Juan Luis Vives. Con ello, el reparto, lejos de ser un opcional acto generoso del acaudalado, forma parte de la definición misma de la propiedad: «Lo que Dios da a cada uno, no se lo da para él solo. [...] Todo aquel que no reparte a los pobres lo que sobra de los usos necesarios de la naturaleza, es un ladrón» (Costa, 1944: 34), doctrina mantenida hasta hoy<sup>2</sup>.

Esta caridad, que no siempre se distinguirá de una alabanza de la pobreza y que podrá aplicarse también a los afectados por «cautiverio en guerra, prisión por deudas, incendio, naufragio [o] enfermedad» (Costa, 1944: 43), la establecerá fray Domingo de

---

<sup>2</sup> Cf. Francisco (2020: §119): «Si alguien no tiene lo suficiente para vivir con dignidad se debe a que otro se lo está quedando».

Soto concordando con el Evangelio de Lucas, Santo Tomás, o León XIII (Costa, 1944: 35-36). Igualmente, la obligación del reparto se explicará en el marco de una oposición de fondo entre la vanidad del interés particular y la eternidad de la realización de la justicia (Costa, 1944: 54). Este principio se defenderá hasta el punto de que quedará legitimado teóricamente un cierto «derecho al hurto» (Costa, 1944: 37)<sup>3</sup>, sobre la base de los evangelios y el *omnia bona sunt communia —in extrema necessitate—* (Costa, 1912: 42-44). Específicamente, en Pérez y López este derecho se aplicará a la ocupación de tierra si esta es necesaria para el sustento de la persona y el ocupado tiene más de la que necesita (Costa, 1944: 138).

En realidad, esta libertad tiene su base última en un derecho a la vida que es el primero de los derechos y que necesariamente va más allá de no ser asesinado (Costa, 1912: 43-44; 1944: 38), así como en la prioridad de tal derecho sobre la ley civil y su legislación económica «*Quod non est licitum in lege, necessitas facit licitum*», dirá el derecho canónico (Costa, 2018: 74). No en vano, toda la economía moral que este pensamiento funda se centra en la subsistencia y, con ella, en las necesidades humanas, lo cual, como principio de una organización económica, se sitúa claramente en oposición a las doctrinas económicas más mercantilistas. En palabras de Pedro de Valencia, «la labor no es para trato ni mercadería, sino que cada uno se sustente a sí y a su familia honradamente, sobrándole no mucho para vender» (Costa, 1944: 66). Del mismo modo, Damián de Vegas sostendrá que se debe fundar «la justicia en las necesidades humanas» (Costa, 2018: 75 y *cf.* 1982: 3). Así, estos autores defenderán una economía política que no se limita a exigir mejoras salariales o de seguridad en el trabajo en el marco del modelo moderno de economía, sino que apelan críticamente a la progresiva independencia del orden económico con respecto a las necesidades sociales, que constituye para Foucault<sup>4</sup> una parte destacada de la *forma mentis* económica moderna.

---

<sup>3</sup> Cf. Fichte (1994: 275), que afirmará que el que sufre la pobreza tiene derecho a la propiedad que necesite para la subsistencia, lo que incluso le permitiría negar la propiedad ajena. La referencia a Fichte será frecuente en el ensayo, pues son numerosos los puntos en común entre él y Costa, a pesar de que tengan una idea de derecho sustancialmente diferente (Costa, 1982: 77, 89; Fichte, 1994). Precisamente, Costa (1902a: 401) mencionará a Fichte en uno de sus más interesantes escritos, el referido a *La jornada legal de ocho horas en el campo* de Zaragoza.

<sup>4</sup> «A partir de Smith [...] el tiempo de la economía será el tiempo interior de una organización que crece de acuerdo con su propia necesidad y se desarrolla de acuerdo con leyes autóctonas» (Foucault, 2022: 240).

De modo coherente con lo anterior, encontramos también en este catolicismo una teología política de la Creación que afirma que la Tierra fue hecha para el disfrute del género humano, y que, al vincular, según veremos, el derecho de la propiedad al trabajo, afirma la imposibilidad de tomar como propiedad aquello que por Dios nos viene ya hecho, lo cual generará el muy terrenal hecho de un reparto más igualitario de la propiedad: si pudiera tenerse el suelo en propiedad, «el género humano quedaría imposibilitado de ejercer libremente las facultades que el Criador le concedió para obtener lo necesario a su subsistencia y adelantamiento» (Costa, 1944: 20).

Con ello, tanto en la inmanencia del orden económico como en lo religioso de la teología política, si encontramos una piedra de toque del orden social en que Costa está pensando, esta es que «las bases de la sociedad humana [...] son la imprescindible obligación de trabajar y la consiguiente facultad de disponer el individuo del producto de su trabajo» (Costa, 1944: 20), de la que se derivará la posibilidad de «desterrar la ociosidad y la miseria» (Costa, 1944: 21). Existe, por tanto, una conexión para esta economía moral católica entre el trabajo y la subsistencia, una conexión que podrá verse como parte de la *ley divina* (Costa, 1944: 69) y que nos sitúa ante una doble disyuntiva: por una parte, si ha de primar la necesidad de la caridad por lo inaceptable del hambre, y por tanto nadie ha de ser excluido de esta, o si el incumplimiento de la obligación del trabajo, que se hace frecuente cuando este no garantiza un buen sustento (Costa, 1944: 140), puede hacer aceptable la falta de alimento, en tanto que ya la Biblia estableció que «comerás el pan con el sudor de tu rostro» (Costa, 1912: 145; 1944: 40), opción por la que se decantará el Código de las Partidas (Costa, 1944: 40) o el propio san Pablo (Costa, 1944: 47), así como, en la Modernidad, Fichte<sup>5</sup>. En cualquiera de los casos, Costa siempre optará por una caridad orientada a la formación laboral y la inclusión en el trabajo de los receptores (Costa, 1912: 107; 1918: 113-114; 1944: 169).

La segunda disyuntiva que cabe plantear es si esta vinculación ha de implicar la ilegitimidad de todo beneficio económico obtenido de la propiedad misma (Costa,

<sup>5</sup> Compárese Fichte (1994: 276): «El principio establecido dice que cada uno tiene que poder vivir de su trabajo, y no existe un tal derecho allí donde la condición no ha sido cumplida» y la posición de las Partidas que comenta Costa (1944: 40): «Al que era válido para el trabajo, el Estado le compelía a trabajar, negándole el derecho de “comer el pan folgado”, a expensas de la caridad de los demás [...]. El deber de trabajar impuesto por el Estado al particular lleva consigo el derecho del particular a que el estado le proporcione trabajo», posición similar al «“quien quiera comer, trabaje”, pero “quien quiera trabajar, encuentre donde”» de Vives (Costa, 1944: 47).

1944: 68, 138), en tanto que, como sostendría Henry George, «cuando los no-productores pueden reclamar como renta una parte de la riqueza creada por los productores, el derecho de éstos a los frutos de su trabajo queda negada» (Costa, 1944: 12), lo cual les convierte en una clase «destructora» (Costa, 1944: 161) e imposibilita la voluntad de Flórez Estrada de que el productor «gozará del producto íntegro de su trabajo» (Costa, 1944: 19), lo cual es incompatible con los sistemas en los que parte de ese fruto lo reciben miembros de una clase social alta heredera por lazos de sangre de quienes ocuparon esa misma posición en el pasado (Costa, 1944: 23). Así, la vía *izquierdista* —por así decirlo— de salida de la disyuntiva planteada, que entiende como ilegítima la indemnización al propietario por el uso de su propiedad, la encontramos explícitamente en Martínez Marina (Costa, 1944: 164), pero es incompatible con opciones igualmente colectivistas como la de Wallace, que querrían establecer «una propiedad dividida entre el Estado expropiante [...] y el terrateniente expropiado, a quien se deja el derecho de percibir en equivalencia del capital la renta o el canon anual determinado por la tasa» (Costa, 1944: 181). Otros resolverían este problema con la compra, expropiación o desamortización masiva de tierras por parte del Estado (Costa, 1912: 11), que limitaría tal contradicción a un momento específico de compra, y lo resolvería de cara a los momentos posteriores (Costa, 1944: 181). Costa, por su parte, se limitará a dar cuenta de ambas posibilidades.

Así, sobre la base de estos principios teológicos que articulan la perspectiva general que guía a la *escuela española*, surge una propuesta específica, en la que podríamos englobar a los autores de la misma: el *colectivismo agrario*. Este se entiende —como ocurre también con la doctrina del *Rerum Novarum* de León XIII— como un punto intermedio entre la propuesta socialista y el capitalismo existente en su época, «una como transacción y componenda entre los dos sistemas extremos comunista e individualista» (Costa, 1944: 11), en el que la propiedad de la tierra le correspondería al Estado o el municipio —o, en todo caso, sería ampliamente repartida de un modo tendencialmente igualitario— y la propiedad privada se reduciría a la posesión de los productos. Así, si el *colectivismo* defiende esa propiedad común de todo el ámbito de la producción, «el colectivismo agrario es una atenuación de aquél» (Costa, 1944: 11), pues la única socialización que plantea es la de la tierra, corrigiendo con ello la excepción moderna de que la propiedad de la tierra sea privada (Costa, 1944: 13), lo

cual, según nuestro autor, sería suficiente para lograr todos los beneficios que promete un colectivismo más amplio como el de Lassalle (Costa, 1944: 11).

En ese sentido, se alejará de Marx, a quien sorprendentemente sitúa también en aquel colectivismo *entre los extremos comunista e individualista*, utilizando una terminología que hoy no aplicaríamos, y que debemos comprender más bien a la luz de una perspectiva histórica muy amplia en la que el *comunismo* haría referencia a una idea de *comunidad originaria de bienes*, de conversión de la sociedad en convento (Costa, 1944: 31) o incluso a una igualdad milimétrica que nuestro autor localiza en el Platón de la *República* y en Tomás Moro, cuyas posiciones Costa y parte importante del colectivismo agrario no asumirán y acusarán de ingenuas (Costa, 1944: 85, 102). No cabe olvidar que Costa tendrá de referentes a autores como Flórez Estrada o Wallace, y también a Stuart Mill (Costa, 1944: 214), el más progresista de los liberales; y que no en vano se afirmará como *neo-liberal*. La oposición entre sistemas económicos no nos debe hacer olvidar, en todo caso, los fundamentos de la economía clásica presentes en Marx y, con ello, cierta raíz común también entre estos y el propio colectivismo. Como afirmará Costa inteligentemente en una nota a pie de página, «de la misma teoría de Smith que sirve de punto de partida a Flórez Estrada para fundar su sistema colectivista, dedujo el suyo treinta años después el famoso Karl Marx» (Costa, 1944: 20). Ambos asumirán su fundamentación del valor en el trabajo (Costa, 1944: 83). La cuestión en Costa, como vemos aquí, no será únicamente establecer el interés de cierta visión de la propiedad, sino reivindicar la existencia de una tradición española que bebe de las grandes fuentes y propugna desde hace siglos teorías similares a las de célebres autores como George (Costa, 1944: 18).

Vista la moral económica del catolicismo y su aplicación en la escuela española, sí hay un punto en el que los caminos de estas dos opciones se bifurcan: mientras que el intento eclesiástico de que se cumpla la obligación de la caridad se materializaba en un intento de convencer a las personas acaudaladas de que cumplieran sus obligaciones cristianas, el planteamiento de Costa consiste en sostener que tal obligación debe quedar consignada en el derecho, como también defenderá el padre Mariana (Costa, 1944: 53), y que ha de ser la fuerza de la ley quien ordene su cumplimiento, habida cuenta de que la simple conciencia nunca ha sido suficiente. En un párrafo de gran claridad, afirmará que los autores de la escuela española

[...] pensaban que dos milenios suponen bastante para que una experiencia pueda reputarse concluyente: que desde Aristóteles, o desde Cristo, los «ricos» han tenido espacio sobrado para corresponder en caridad y desprendimiento a la humildad y sumisión, no debidas, y sin embargo prestadas por sesenta generaciones de pobres [...] Sería candidez esperar que se rindieran en una hora o en una generación, mudando repentinamente de instinto a las exhortaciones de un filántropo yankee [...]. No es digno abusar por más tiempo de los hombres, entreteniéndolos su sed de justicia con sentencias [Costa, 1944, 173].

De tal modo, Costa no podrá concordar con lo que denomina el «comunismo libre, espontáneo, voluntario, de Aristóteles y Santo Tomás»<sup>6</sup>, los cuales, según su interpretación, justificarían la propiedad individual de los objetos, que deben sin embargo ser comunes en su uso. Es lo que recibe el nombre de una «comunidad de uso» (Costa, 1944, 172), que aparecería por un «sacrificio y desinterés sin sanción coercitiva de ninguna clase» (Costa, 1944: 172). El problema es que, según nos ha mostrado la historia, esta clase de comunidad no llegaría nunca a tener lugar. La afirmación es de extrema importancia, pues supone tanto como asumir que la ley divina —alabada por Costa en figuras como Antígona (Costa, 1880: 245)— sólo puede cumplirse al convertirse en ley civil, con los mecanismos coercitivos del Estado que ello implica (Costa, 1944: 174), según sostendrá también Pérez y López (Costa, 1944: 139). En ese sentido, en un momento de extrema desigualdad y miseria, la doctrina social de la Iglesia nos dirige a una reorganización social en dirección igualitaria, pero también nos lleva a ciertas aporías y puede utilizarse para suavizar reformas necesarias. Ejemplo de ello podría ser Claudio Moyano, quien defendió, de un modo no tan alejado a Arenal,

[...] sustituir la solución colectivista [...] por otra más «evangélica», acogiéndose a aquel barato y socorrido tópico, que ha hecho tanta fortuna en la epidemia de retórica que ha tenido invadida y obsesionada a España y la ha postrado y convertido en una sombra de nación: que «el pobre sea respetuoso y humilde con el rico, y el rico caritativo y generoso con el pobre». [Costa, 1944: 172-173]

---

<sup>6</sup> Desconocemos cómo podría justificarse que en Aristóteles se encuentre algo similar a un *comunismo*, puesto que, aunque no considerase el mejor modo de vida el de la adquisición infinita de riquezas (*Pol.*: 1257b) ni aceptase algunas formas de lucro que llevan a la acumulación capitalista de dinero y propiedad, como la usura (*Pol.*: 1258b 1-5), también mantendrá una crítica permanente a los sectores más pobres, aceptará la esclavitud (*Pol.*: 1254a, 1255b), entenderá que las sociedades de hombres libres se dividen en ricos y pobres (*Pol.*: 1291b) y, lo que es más importante, criticará la comunidad de bienes platónica (*Pol.*: 1261b-1264b).

En realidad, Arenal planteará más una paz social sostenida en la mejora de las condiciones de vida que una completa reorganización moral de la economía sobre la base del Evangelio (Costa, 1912: 106), un reformismo muy matizado en que parecen ser compatibles los intereses del capital y los del trabajo, y en el que podemos observar una actitud paternalista por parte de unas clases dirigentes convertidas en benefactoras del pobre y en constructoras de la moralidad de este<sup>7</sup> (Arenal, 1880; Costa, 1912: 45).

Pero Costa adoptará un posicionamiento más social, y lo que defenderá es una posición radicalmente católica, y a su vez contraria al liberalismo dominante de su tiempo, al afirmar simplemente que existen modos ilegítimos de lucro, o al menos modos preferibles a otros; que existe, podríamos decir, la economía moral que establece clasificaciones jerárquicas de los modos de lucro frente al indiferentismo de un capitalismo que los hace a todos equivalentes.

### § 3. La propiedad en el derecho consuetudinario y popular español

Pasaremos ahora a una perspectiva muy distinta: la propiedad en el derecho consuetudinario español existente en su época o que existió en el pasado. La característica principal de este derecho, coherente con la escuela española, será la existencia de tierras comunes, que se verán repartidas, ya sea en su uso o en su propiedad; y de modo temporal o permanente (Costa, 1944: 181). Así, entre las distintas posibilidades de organización del colectivismo agrario, aplicable también a la ganadería (Costa, 1944: 296), encontraremos la ocupación de tierras mediante el

---

<sup>7</sup> Ejemplos de ello los encontramos ante todo en *Instituciones económicas para obreros* (Costa, 1918: 23). En algunas de las propuestas de casas baratas que Costa comenta llegamos a ver detalladas explicaciones de la clase de disciplinamiento, en sentido estrictamente foucaultiano, que estas compañías benefactoras tienen con sus empleados, a los que proporcionan una habitación a costa de un control permanente de sus actos. No correspondiéndonos hacerlo a nosotros, por el tema central del ensayo y sus dimensiones, creemos que la lectura de la tercera sección del decimoséptimo capítulo del mencionado libro (Costa, 1918: 96-99) a la luz de la sección sobre «El control de la actividad» de *Vigilar y castigar* (Foucault, 1998: 153-159) nos mostraría cómo ciertas políticas capaces de ampliar hasta cierto punto el bienestar del obrero pueden suponer una merma de su libertad. En todo caso, esta visión más ligada al disciplinamiento, y en realidad a Arenal, es posible que no sea la de Costa, al menos si seguimos textos como el dedicado a la lucha por la reducción de la jornada laboral.

trabajo (Costa, 1944: 188)<sup>8</sup>, el reparto de tierras por sorteo<sup>9</sup>, el establecimiento de lotes fijos para cada ciudadano, no necesariamente mediante pago (Costa, 1902b: 328; 1944: 246) y no siendo esto incompatible con labrar alguna parcela más como modo de completar ingresos, por ejemplo la tierra del párroco o tabernero (Costa, 1902a: 12); el arrendamiento vitalicio de tierras privadas —con ciertas garantías— (Costa, 1902b: 328; 1912: 21), aunque esta no será la modalidad que Costa defienda (Costa, 1912: 70); y el arrendamiento de tierras estatales (Costa, 1944: 182). Igualmente, existían formas de explotación en la que no es estatal o municipal la propiedad e individual el uso, sino en las que la explotación de las tierras es también comunitaria (Costa, 1944: 289), lo cual es frecuente en lo relativo a la recolección de frutos de los árboles de las tierras comunes (Costa, 1944: 302-307).

Todas estas formas, así, pueden dividirse en realidad en dos: la explotación directa por parte del vecindario y el arrendamiento o cesión a particulares (Costa, 1944: 232)<sup>10</sup>. Esta última genera una cierta división del campo, pero la propiedad de este sigue siendo común, y además se produce en un marco en el que siguen existiendo instituciones del común y prácticas colectivas de apoyo mutuo, algo muy alejado de hacer una división por la vía capitalista de cercamiento que empobrecerá a las clases populares y producirá revueltas (Moro, 2006: 39; Federici, 2004: 240; Thompson, 1995: 126-129). En el caso español, además, encontramos la defensa de España en 1812 frente a la invasión francesa por parte del pueblo como el evento histórico fundante de la específica legitimidad de la propiedad popular de la tierra, puesto que fue sólo el pueblo, y no los señores, quien la defendió (Costa, 1912: 2).

Asunto de importancia para comprender el modelo español de derecho consuetudinario<sup>11</sup> es la abundante regulación de la propiedad de la tierra, que incluirá

---

<sup>8</sup> Este hecho queda también recogido por Locke en su *Segundo tratado del gobierno civil*: «En España le está permitido a un hombre labrar [...] una parcela de tierra, sin tener más derecho a ella que el que le proporciona el estar poniéndola en uso» (Locke, 1990: 63).

<sup>9</sup> No en vano, el sorteo es señalado por Aristóteles (*Pol.*: 1317b) como el método democrático por excelencia, y es igualmente democrático también en el ámbito económico. Así, lo encontramos recurrentemente en las formas más sociales del derecho consuetudinario de propiedad en España. Véase Costa (1902a: 10, 257; 1912: 69; 1944: 67) y Unamuno (1902a: 52).

<sup>10</sup> Con respecto a las distintas clasificaciones, véase Costa (1944: 182, 213 y 250).

<sup>11</sup> En todo caso, Costa también nos remite a procedimientos consuetudinarios antiguos de limitación de la propiedad, no sólo romanos, sino también, por ejemplo, israelíes (Costa, 1944: 89), vacceos (Costa, 1902a: 8; 1944: 310) o celtíberos (Costa, 1944: 312).

restricciones muy diversas —tantas como sean necesarias, propondrá el padre Mariana (Costa, 1944: 52)—, no todas presentes en la tradición de cada región y sólo algunas de ellas señaladas por el propio Costa en su programa político inmediato (Costa, 1998: 132). Se defenderá la prohibición de subarrendar la tierra (Costa, 1912: 102; 1944: 17, 126); la inalienabilidad, indivisibilidad<sup>12</sup> e inacumulabilidad de los terrenos (Costa, 1912: 151; 1944: 93, 178), así como la imposibilidad de expulsar al labrador su tierra como pago de su deuda (Costa, 1944: 182) o de ejecutarlo por ello (Costa, 1944: 75)<sup>13</sup>; la obligación de residir en el lugar de la tierra y la prohibición del cultivo por parte de terceros (Costa, 1944: 215); el establecimiento de senaras o chácaras (Costa, 1944: 142); la fijación estatal de un salario mínimo (Costa, 1918: 84); el pago de los días festivos; la negación del derecho a la herencia (Costa, 1944: 33, 90)<sup>14</sup>, su restricción quedando parte de la misma en manos del Estado (Costa, 1944: 166); la limitación de esta al traspaso del lote de tierra a un hijo —lo cual no generaría concentración alguna de propiedad— (Costa, 1944: 93); la obligación de ceder lotes en caso de recibir o heredar más de uno (Costa, 1944: 131) o incluso la fijación de una dote universal en metálico concedida con la mayoría de edad (Costa, 1944: 103) —tal vez un precedente de la herencia universal que hoy propondría Piketty—.

Asimismo, «la preferencia y derecho de tanteo a favor de los vecinos» (Costa, 1944: 122); la fijación perpetua de la renta (Costa, 1944: 82), incluso tras un cambio de arrendatario (Costa, 1944: 125); la prohibición de desahuciar colonos (Costa, 1944: 81, 180); la libertad de ocupar tierras desocupadas para labrarlas (Costa, 2004: 64), cuya fundamentación teórica ya hemos comentado; el derecho a formación pública en el oficio (Costa, 1944: 139); la creación de sociedades cooperativas de gestión de agua y de seguros de vida o de ganado (Costa, 1944: 309), y también de cajas de resistencia

<sup>12</sup> Cf. Platón (*Leyes*: 740a-742e), donde el autor griego establece esto mismo. La indivisibilidad será a la vez algo establecido en algunas formulaciones del derecho consuetudinario español y algo afirmado por Platón en las *Leyes*, sin duda uno de los libros con los que los teóricos del colectivismo agrario mostrarán más cercanía.

<sup>13</sup> Cabe señalar que la recurrencia con la que Costa alude a la deuda nos recuerda la permanencia histórica de la relación entre deuda y dominación política de las clases subalternas, siendo este un hilo que liga eventos importantes de nuestro siglo con procesos tan lejanos como la frecuente crítica popular romana de la esclavitud por deudas (Domènech, 2019: 74).

<sup>14</sup> En lo relativo a la herencia que las formas consuetudinarias de derecho limitan y los autores de la tradición española critican, sí ha de decirse que Costa también muestra posiciones favorables a la libertad de testamento (Costa, 2004: 48).

(Costa, 1902a: 402; 1912: 20); el reparto de leña (Costa, 1902b: 298), el establecimiento de molinos y fraguas de asociaciones civiles o de propiedad municipal (López Morán, 1902a: 262); así como la garantía estatal no sólo de tierra sino también de ganado o semillas —es decir, no del derecho a trabajar sino también de todo aquello que lo posibilita—, para lo cual podrán crearse graneros públicos con precios fijos (Costa, 1944: 128) y almacenes de materias primas (Costa, 1944: 139).

Todo ello se articula en un horizonte en el que, al menos en ciertos autores, es posible vislumbrar un concepto republicano de libertad<sup>15</sup> basado en una «independencia económica» (Costa, 1998: 126) necesaria para el ejercicio de unos derechos que no quedan garantizados al promulgarse la literalidad de una ley que los establezca (Costa, 1944: 158). Así, dirá Costa que «las reformas sociales son una condición necesaria para implantar con éxito las reformas políticas, y, por tanto, que deben precederles» (Costa, 1944: 27), todo ello sobre la base antropológica de que «el que tiene la llave del estómago tiene la llave de la conciencia» (Costa, 1912: 81; 1998: 111). En todo caso, este concepto republicano no será incompatible con la defensa de las libertades políticas individuales e inviolables del liberalismo que Constant catalogará, tal vez erróneamente (Domènech, 2019: 68), de *libertad de los modernos* (Costa, 1880: 236; 1918: 22; 2004: 45).

#### § 4. La doctrina de la propiedad de la *escuela española* y la síntesis teórica de Costa

Estudiada la realidad fáctica del orden económico consuetudinario del campo español, así como los principios teológicos de la economía costista, comentaremos

---

<sup>15</sup> Con respecto a este concepto de libertad como independencia (económica), véase, por ejemplo, Domènech (2019), quien, no en vano, tomará como ejemplo de ello la propuesta de Madison, que buscará garantizar la independencia económica de las clases populares convirtiéndolas en pequeñas propietarias y trabajadoras agrarias (Domènech, 2019: 79), algo que Costa, pasado por el tamiz consuetudinario de los concejos y la propiedad común de la tierra, ciertamente podría aceptar. La cuestión en este punto es que hay en Costa simultáneamente un reconocimiento de la agencia política de las clases subalternas, las cuales pueden no partir de una situación ideal de independencia económica y están lejos de ser acaudaladas, siendo además excluidas de la cultura letrada; y, por otra parte, una defensa de la independencia económica como requisito para la buena participación política, al menos en el régimen parlamentario. Aunque no nos consta que Costa abordara explícitamente esta problemática resulta factible pensar que, siendo tal independencia económica un requisito para la ciudadanía efectiva y el ejercicio pleno de las facultades ciudadanas, su ausencia no condena a una absoluta falta de agencia política. Véase, asimismo, Costa (1982: 93).

ahora el pensamiento de la *escuela española del derecho*, ante la cual él siempre manifestó su cercanía, aunque también consideró menos acabada que la obra de autores como Comte (Costa, 1944: 29). Con ello, trataremos de mostrar cuál es la síntesis que hace Costa de estas tres fuentes que reúnen lo teórico y lo práctico, que incluyen la legislación concreta, el pensamiento grecorromano, los principios del catolicismo o los posicionamientos de la escuela española. Encontrar las posiciones personales de un autor que se caracterizó por coordinar obras polifónicas y por estudiar el anónimo derecho consuetudinario, no es una tarea exenta de dificultad. Sin embargo, sostenemos que la elección misma de los textos que se incluyen en sus libros y de los fenómenos y autores que estudia supone de por sí un posicionamiento, y que, en el marco de tales descripciones, es posible encontrar breves afirmaciones, en ocasiones un simple adverbio, que denotan su cercanía o lejanía con aquello que comenta. No cabe olvidar, igualmente, que la voluntad reformista de Costa le hizo mostrar públicamente sus posicionamientos en textos como *Oligarquía y caciquismo*, del que aquí nos serviremos.

En ese sentido, la escuela española se entenderá como una tradición genuina de nuestro país, de la cual su primer exponente sería Luis Vives —cuya visión pecará para Costa de «optimista, candorosa y edénica» (Costa, 1944: 46)—, y el último el político decimonónico Flórez Estrada. La idea principal común a todos estos autores será la subordinación de la propiedad de la tierra al bien común de la ciudadanía<sup>16</sup> (Costa, 1944: 127), lo cual supone de por sí un importante alejamiento de la doctrina liberal que consagra el derecho a la propiedad como un derecho originario, y no subordinado a un interés general (incluso si llegara a pensarse por parte del liberalismo clásico que tal carácter irrestricto y originario de la propiedad sería lo que llevaría a las sociedades

---

<sup>16</sup> Debemos retornar en este punto a la cuestión de la economía moral católica al señalar cómo, en la propia encíclica *Fratelli tutti*, el papa Francisco (2020: §120, §123) sostiene, sin negar el carácter de derecho natural de la propiedad que se afirmó ya en *Rerum Novarum* (León XIII: 1891: §17) —aunque no incidiendo en una inviolabilidad de la propiedad (León XIII, 1981: §11) que el catolicismo social que Costa comenta nunca asumirá— que la propiedad ha de considerarse un derecho de segundo orden subordinado al uso común de los bienes y la garantía del sustento de todos, lo cual demuestra la pervivencia en la Iglesia actual, tal vez sólo teóricamente, de un concepto de propiedad que Costa entiende como genuinamente español y que hunde sus raíces en la teología de siglos anteriores a nosotros y a él mismo. De modo similar, y basándose en *Rerum Novarum* y el *destino universal de los bienes*, que subyace a toda la argumentación de la primera sección, se afirmará en *Centessimus Annus* (Juan Pablo II, 1991: §30, §43) que la propiedad no es un valor absoluto.

en general hacia su progreso). Y el modo en el que encontramos materializada tal subordinación de la tierra al bien general es el reparto de su propiedad, lo cual nos llevaría incluso a la erradicación de la miseria.

En ese sentido, la afirmación primera será que la tierra «existe ante todo para el bien de la sociedad» (Costa, 1944: 179) y con respecto a ella debe repartirse<sup>17</sup>. Que Dios ha creado la Tierra para su disfrute por parte de la humanidad ya lo afirmó en el siglo XVII Locke (Costa, 1990: 56), quien, sin embargo, no sostendrá «que su funcionamiento no puede dejarse depender del arbitrio de los ocupantes particulares» (Costa, 1944: 179), no tanto por no defender la subordinación a la ley de los propietarios de la tierra, como no puede ser de otra manera en el liberalismo, sino por comprender que la función primordial de la ley es precisamente garantizar tal libre arbitrio (Locke, 1990: 35). Así, no establecerá la inalienabilidad o inacumulabilidad de los lotes de tierra, como sí lo hace Costa derivándolo del principio de que la tierra existe para el bien social (Costa, 1912: 7; 1944: 178), sino que afirma de forma general, en el ámbito del estado de naturaleza, la restricción de la propiedad a la posibilidad del uso de lo poseído, sin que perezca (Locke, 1990: 59), restricción que quedará *de facto* perdida con el establecimiento de la moneda (Locke, 1990: 72-74), permitiéndose con ello la desigualdad que en España defenderá el también liberal y «timorato» (Costa, 1944: 174) Jovellanos.

Del mismo modo, Costa defiende simultáneamente la afirmación lockeana —al menos en un momento inicial del *Segundo tratado*— según la cual «la propiedad individual no puede legítimamente recaer sino sobre bienes que sean producto del trabajo individual» (Costa, 1944: 11), y alcanza la conclusión fervientemente anti-lockeana (Locke, 1990: 60) de que «la tierra es obra exclusiva de la Naturaleza: por consiguiente, no es susceptible de apropiación» (Costa, 1944: 11)<sup>18</sup>.

En todo caso, cabe también señalar que no hay en Costa únicamente la propuesta de un cierto reparto de la propiedad, sino también una reflexión sobre la propiedad

---

<sup>17</sup> Esta posición será, de nuevo, compartida con un Fichte (1994: 287) que apostará por una centralización absoluta y un derecho abstracto, deducido por la razón e impuesto coercitivamente por el Estado, pero con el que comparte la ligazón de la organización económica con la vida digna de todos, la relación necesaria entre trabajo y subsistencia y la idea de un amplio reparto de la propiedad ligado a la figura del usufructo.

<sup>18</sup> Cf. Fichte (1994: 279): «El suelo es el sustento común de la humanidad en el mundo sensible [...]. No es en absoluto un posible objeto de esa posesión».

como concepto: afirmará que «no se halla la finalidad económica de la posesión en ella misma, sino en el uso y disfrute de las cosas poseídas y productos (no se posee por poseer)» (Costa, 1944: 173)<sup>19</sup>, y, similarmente, que «la riqueza de un país no consiste en la abundancia de oro y plata, sino en la abundancia de las cosas que son útiles o agradables al hombre» (Costa, 1944: 83). La ligazón de propiedad y uso se repetirá en diversos autores no liberales y servirá simultáneamente como restricción de la propiedad posible (por definición infinita frente a un uso por definición finito) y como crítica al propio hecho de tomar la propiedad como fin en sí mismo. Esta opción teórica le servirá también, por otra parte, para sostener la incorrección de la posición aristotélico-tomista según la cual debe haber un uso común y repartido de las tierras, manteniéndose la propiedad concentrada en pocas manos: «la individualidad en la posesión lleva consigo necesariamente la individualidad en el uso, y viceversa» (Costa, 1944). Sí se aceptará, en todo caso, la propiedad estatal o municipal, relegando a los particulares al uso, pues esta propiedad no deja de ser, frecuentemente, una propiedad regulada por el municipio en su conjunto en base a concejos populares (López Morán, 1902a: 269; Costa, 1912: 100; 2004: 72).

Como sabemos, el colectivismo de Costa no será una denominación española del comunismo, y nuestro autor se mantendrá siempre en una cierta moderación ideológica que le acercará más, en Platón, a la reducción de las desigualdades de las *Leyes* que a la instauración de la igualdad total de la *República* (Costa, 1944: 213), en la que se propone un sistema que dirá que es imposible para la naturaleza humana actual —una humanidad marcada por la *επιθυμία*—. Así, en el paso de un libro al otro «se

---

<sup>19</sup> Desde luego, la moral económica costista es en gran medida una moral del *mundo de ayer*, que apela a una clase de subjetividad no consumista y a la existencia de ciertos límites que el capitalismo deshilacha, y cuya ruptura se verá posibilitada, en un primer momento, por el surgimiento mismo de la moneda, ante la que la polis responderá con límites a la monetización (Míguez, 2019: 106-107), límites que los concejos españoles encontrarán en la cesión gratuita de tierras, el cultivo de lo común y el reparto de sus frutos —no de un dinero—. Y también, como en Grecia, en la fijación de precios. La afirmación de que en los concejos españoles encontramos un orden consuetudinario y popular que dialoga cara a cara con el pueblo griego y sus autores en lo que a la limitación a la monetización se refiere puede ser temeraria, pero no podrá decirse que no es una afirmación de espíritu costista. Véase, por ejemplo, Costa (1902a: 22). Esta postura de retorno a valores económicos pasados no tiene por qué estar exenta de interés o de potencia política, pero no deja de ser destacable la comparación de las afirmaciones de Costa con lo que sostiene Míguez (2019: 106) con respecto a la economía homérica: «Las cosas tienen valor en relación con el uso que hago de ellas, y son riqueza para mí porque las uso para esto o para aquello. [...]. Las cosas que se necesitan no se acumulan sin límite; se acumula solo lo que puede usarse para esto o lo otro en este o en otro momento».

sustituye al principio de la comunidad de bienes el de igualdad de haciendas, y lo combina con un cierto grado de libertad para adquirir y capitalizar» (Costa, 1944: 176) dentro de ciertos límites. Un límite-medida que no dejará de nombrarse bajo el término *μέτρον* (Costa, 1944: 177), epítome de cierta visión de lo griego como cultura siempre opuesta a una desmesura que nos remite a la *ύβρις* de lo trágico<sup>20</sup>, una restricción de la acumulación de propiedad y poder que será central, de un modo más estrictamente político, para el republicanismo romano (Costa, 1944: 124), y que específicamente podrá establecerse en el ámbito económico: por arriba, en el cuádruplo del valor de cada lote de terreno (*sors, κληρος*) otorgado por ciudadano; y por abajo, en el propio lote, del que nadie tiene por qué quedar excluido, lo cual justificará la expropiación forzosa de las tierras en caso de que las públicas no sean suficientes para el vecindario (Costa, 1912: 85; 1944: 180).

La economía capitalista ortodoxa será, frente a ella, una economía sin *μέτρον*, despojada de un límite que, presente en la organización económica, algunos verán como constituyente de todo un modo de pensamiento que excede lo meramente económico, en oposición al cual aparece «lo que Aristóteles llamó *crematística ilimitada* [...], que suponía no solo la ruina de la *πόλις*, sino también del *οἶκος*» (Díaz, 2014: 68). De tal modo, la opción costista, que es la del Platón tardío y la de la constitución lacedemonia, sí que establecerá una medida, y más que negar toda desigualdad, establecerá una restricción vitalicia de la propiedad (*χρήματὰ τακτὰ δια βίου*, recordará Costa<sup>21</sup>) y negará simultáneamente «la miseria y [...] la opulencia» (Costa, 1944: 176). Esta posición inevitablemente nos remite al principio rousseauiano de limitación de las desigualdades (Rousseau, 2004: 80), así como a la ley Licinia, frecuentemente alabada por Costa y que establece propiedades máximas (Costa, 1944: 76)<sup>22</sup>. Todo ello permitirá que, «soldando aquellas dos mitades» (Costa, 1944: 316), se articule un orden social no escindido en dos, con «el tugurio al lado del palacio, el burdel junto a la iglesia, el presidio al lado de la escuela» (Costa, 1944: 133); una sociedad poblada por «tantos enjambres de holgazanes, viviendo en el lujo, sostenido

<sup>20</sup> Cf. Aristóteles (*Pol.*: 1256b). En ese sentido escribe sobre la economía en la Grecia arcaica Aída Míguez (2019: 100, 106).

<sup>21</sup> Se trata de una referencia, a pesar de que Costa no lo haga explícito, a *Leyes* (V, 746a), en la que se establece el carácter vitalicio de los límites económicos que ya estableció en el mismo libro V (737a-742b).

<sup>22</sup> Otras limitaciones concretas las encontramos en Costa (1944: 78).

con el sudor de los desheredados: la sociedad dividida en dos clases de hombres, la del muy rico y la del muy pobre, [...] la de los que comen sin trabajar y la de los que trabajan sin comer» (Costa, 1944: 13), la de «los que viven por sus manos / y los ricos», por decirlo con Manrique (2005: 106)<sup>23</sup>.

La adquisición de propiedad por parte de los más pobres a través de la desamortización —una desamortización distinta de la que de hecho ocurrió (Costa, 1902b: 331; 1912: 14, 73)—, no es sólo una mejora de la situación de cierta clase social, sino también la reducción de un abismo que dividía la sociedad en clases necesariamente enfrentadas y la inclusión de tales clases en una efectiva ciudadanía que previamente se encontraba incumplida. Esto las haría, en palabras de Costa, *condueñas del Estado*, de modo que este no sea, como diría Fichte, una «institución de propietarios» (Fichte, 2017: 93), y posibilitaría una comunidad más orgánica que la liberal en la que sea posible que todos los ciudadanos se traten «entre sí refiriéndose a un fin común» (Costa, 1944: 43). En todo caso, a pesar de las imágenes orgánicas y corporales que están presentes en Costa, el derecho deberá sustituir a la naturaleza animal con sus luchas (Costa, 1982: 173), defendiéndose así un Estado que no se limite a «presenciar impasible sus luchas más que zoológicas por la existencia y por la riqueza [...] en la sociedad por las mismas artes [...] que en el mundo de los animales inferiores» (Costa, 1944: 51).

No obstante, puede observarse también en la limitación costista de la propiedad la materialidad misma del cuerpo, que establece un límite borroso más allá del cual resulta evidente que la acumulación de capital no puede corresponder al trabajo de un cuerpo lastrado por una finitud que afecta a una economía moral que liga esfuerzo y retribución, pero que no afecta en absoluto a la acumulación capitalista ilimitada<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Y decirlo con un poeta español del siglo XV no es decirlo con cualquiera si hablamos de un autor como Costa. No en vano, defenderá el estudio filosófico de la literatura y estudiará el concepto de derecho en la poesía popular española, entendiendo que la literatura popular forma parte de la producción ideológica de una sociedad (Costa, 1902b: 9; 2018: 40). En un sentido similar, encontramos el estudio del concepto de sentido común de *costumbre* en *La vida del derecho* (Costa, 1982: 51).

<sup>24</sup> Con algo de interpretación, o incluso de sobreinterpretación, esto es lo implícito en las acciones de los labriegos zaragozanos que luchaban por sus ocho horas de trabajo y en ciertas limitaciones de la propiedad máxima (Costa, 1944: 130). La importancia del cuerpo y del concepto de vida en Costa se encuentra también marcada por su época y por la influencia de alguien como Comte, por un ambiente intelectual que le hará hablar de una «biología jurídica» (Costa, 1982: 55) que establece un sujeto «ánimico-corporal» (Costa, 1880: 150) del derecho —algo que, como veremos, puede no ser independiente de ciertos posicionamientos sobre la propiedad—. Esto le hará utilizar metáforas

—precisamente, desde Locke, porque a la finitud y corruptibilidad tanto del producto del trabajo agrícola como del cuerpo humano mismo se opone la durabilidad de la moneda en metálico—. Más allá de esto, *si no se posee por poseer*, ha de ser porque la propiedad emerge en Costa como algo distinto de un fin en sí mismo, como un hecho de segundo orden frente a otra realidad cuya anterioridad será casi antropológica: el alimento, el hogar, los años de vida (Costa, 1912: 57, 125), e incluso —diríamos hoy, pero también el constitucionalismo de 1812— el derecho emocional a una existencia que no tenga en la «angustia» (Costa, 1912: 59) su sentimiento central. El reparto colectivista de la tierra será, en ese sentido, uno de los medios posibles para lograr la universalización de una vida digna que tiene precedencia a la propiedad y que dota a esta de sentido<sup>25</sup>, siendo claramente distinto proponer la propiedad como el primero de todos los derechos<sup>26</sup> y proponer su reparto como medio de lograr en todos lo que la propiedad permite. En ese sentido, no será la propiedad abolida, sino que «todos los hombres serían igualmente propietarios» (Costa, 1944: 14), aunque frecuentemente serán propietarios de la tierra por usufructo (*ib.*: 21), lo cual permitirá combinar el uso social de la tierra y los beneficios que algunos encuentran en la responsabilidad individual (*ib.*: 93).

Este extremo reparto de la propiedad, con similitudes pero también diferencias con el *Rerum Novarum* (León XIII: §33), no sólo mejorará salarios, sino que supondrá el establecimiento de un nuevo modelo económico alternativo a «la servidumbre del trabajo asalariado» (Costa, 1944: 93), puesto que los trabajadores serán «labradores independientes, sacándolos del proletariado» (*ib.*: 102). Así, el trabajo asalariado, como el marxismo se ha ocupado de mostrar (Federici, 2004: 183), tuvo que imponerse con extremada violencia, y se verá por parte de la escuela española, como una forma de «enajenar su libertad para no perecer de hambre» (Costa, 1944: 315).

---

anatómicas como el «sistema arterial del mundo» (Costa, 1982: 128), mencionar a Darwin y Lamarck en un estudio jurídico (Costa, 1982: 97) e incluir esta clase de consideraciones biológicas en el estudio del derecho.

<sup>25</sup> Véase, con respecto a la obligación de que toda persona pueda vivir de su trabajo —una base de todo el programa de Costa para la que no es necesaria referencia específica alguna—, Fichte (1994: 275).

<sup>26</sup> La pluralidad ideológica de la escuela española, en todo caso, permite que encontremos a autores que, sosteniendo que la propiedad del suelo es contraria a la naturaleza, afirmarán al modo liberal que «el derecho de propiedad es la cosa que más aprecia y necesita el hombre, por ser inherente a él nuestra existencia, y por tanto el objeto primero de la sociedad no puede dejar de ser la protección de la propiedad» (Costa, 1944: 19). Del mismo modo, Jovellanos (Costa, 1944: 117).

## § 5. Más allá del colectivismo agrario: propiedad, ciudad e industria en Costa

Queda, no obstante, un asunto central para el problema de la propiedad que aún no se ha mencionado: la restricción que establece la doctrina del *colectivismo agrario* del problema de la propiedad al ámbito rural, de la cual Costa no podrá —y tal vez tampoco querrá— escapar. Él mismo afirma que el colectivismo agrario podría haber derivado en una versión española del socialismo, y además a este le denomina en ocasiones «socialismo agrario» (Costa, 1944: 122), pero a su vez establece como una diferencia destacada entre este y el socialismo el hecho de «que esa igual participación en la posesión [...] no la extienden a todas las clases de producción, sino únicamente a la producción agrícola y pecuaria» (Costa, 1944, 178), una restricción que en ningún momento recibe una justificación explícita más allá del hecho histórico de que supuestamente nunca se estableció en España una tradición de pensamiento que defendiera un colectivismo no agrario (Costa, 1944: 179).

Sí que queda afirmado, al menos por el conde de Aranda, el derecho a la educación gratuita y el seguro obligatorio de obreros (Costa, 1944: 91), así como la propiedad pública del subsuelo, y con ello que la organización económica de la minería puede y debe funcionar de modo similar al del colectivismo agrario: con propiedad estatal, derechos para el minero y usufructo de lotes (Costa, 1944: 23). Asimismo, dirá que la propiedad municipal de la tierra va más allá de lo agrario y es necesaria para la existencia misma de los municipios en sus distintos sectores económicos (Costa, 1944: 153). Además, llegará a afirmar que «uno de los mayores méritos de Martínez de Mata consiste en haber adivinado el peligro que corría España con haberse constituido exclusivamente agricultora» (Costa, 1944: 84) y defenderá la conversión «en potencia manufacturera» (Costa, 1944: 84). En ese sentido, si hay un texto en el que esta clase de trabajadores tengan más centralidad es *Instituciones económicas para obreros*, en el que se incide en el derecho a la vivienda barata y digna para esta población y en el que se intuye, al hilo de ciertas propuestas de la época, la necesidad de una reordenación espacial de las ciudades, las cuales deberán aumentar la ventilación y luz de sus casas, así como la existencia de patios y lugares al aire libre. Esto, tal vez excediéndonos en la interpretación, supone proponer una reducción de la lejanía de la experiencia urbana con respecto a la rural (Costa, 1918: 68-71).

La cuestión no es, como podría parecer, que en Costa encontremos un interés muy secundario por lo urbano o una restricción en los temas de estudio —en cuyo caso sólo se le podría reprochar la desatención a ciertos fenómenos importantes—, sino que se establece explícitamente la colectivización en un único sector económico, abandonando otros en los cuales las dinámicas de extracción de capital y desigualdad de clase están presentes, y en los cuales la misma economía moral que vincula retribución y labor podría derivar en propuestas similares a las hechas en el ámbito agrario, pues no parece que dejar a ciertos trabajadores jornadas y sueldos que no se aceptarían para otros concuerde con los principios de una economía moral como la que Costa dice defender.

La prohibición del desahucio de colonos o del aumento de rentas, por ejemplo, nos remiten claramente a posibilidades concretas de regulación de la propiedad, singularmente de la inmobiliaria, en el momento actual de una España ya no primordialmente agraria, pero que sin embargo se puede ver apelada por aquella solución consuetudinaria que se hizo ley ya en 1768 (Costa, 1944: 180). Resultando evidente que la colectivización de la tierra sobre la que se construye una fábrica no será solución suficiente para la subsistencia de todos sus trabajadores, es probable que la solución más evidente desde una perspectiva costista sea un artesanado gremial, de economías familiares o cofradías y hermandades, al modo rural, en el que el control colectivo de la producción garantizaría la ligazón entre trabajo y subsistencia e impediría la desigualdad de fortunas<sup>27</sup>. Esto será a lo que apuntará muy lateralmente

---

<sup>27</sup> La referencia a la figura de William Morris (2016, 2023), en ese sentido, resulta factible. Habiendo importantes diferencias entre estas dos figuras —el carácter de socialista marxista de uno y de neoliberal del otro, así como la perspectiva estética del primero frente a la histórica del segundo—, es también cierto que comparten el interés por el modo en que las clases trabajadoras rurales han defendido sus derechos a lo largo de la historia, con una mayor querencia por la resistencia o la huelga en Costa (1880: 249-250; 2004: 97) y por la revuelta en Morris. Asimismo, comparten tanto el estudio los actos mismos de las clases bajas como una perspectiva crítica con lo que entenderán como una modernidad oligárquica, que los llevará a ambos a remitirse a estructuras económicas de momentos pasados, en las cuales la dimensión colectivista y la subordinación de la economía a las necesidades sociales hacen acto de presencia. Así, comparten una filosofía profundamente social, defensora de colectivizaciones de la propiedad, lo cual no los conduce a negar la individualidad, sino a reivindicar la posibilidad de su desarrollo. Las doctrinas costistas de retorno a una tierra de propiedad colectiva en el ámbito rural son, así, plenamente compatibles, tanto en su desarrollo práctico como en la perspectiva que mantienen en su filosofía de la historia y su economía moral, con las doctrinas de Morris de retorno a un modo gremial y colectivo de producción para el ámbito del artesanado y la industria, es decir, a una forma productiva paradigmáticamente medieval —lo cual no supondrá excusar los privilegios

en *Colectivismo agrario* al referirse a las *sociedades cooperativas de producción*, entre las que menciona las cooperativas de la industria del corcho o de los obreros de altos hornos (Costa, 1944: 308).

En cualquier caso, Costa no desarrollará demasiado estas opciones y la solución que propondrá para la pobreza urbana será en realidad el retorno al campo de los más desfavorecidos y su acceso a los modos de subsistencia del colectivismo agrario. El campo centralizará así la resolución de la *cuestión social*, planteándose ubicuamente el lote de tierra como resolución última del problema de la pobreza (Costa, 1944: 14).

## § 6. Derecho consuetudinario y reforma

Cuestión central de la filosofía costista de la propiedad será el interés de nuestro pensador por el derecho consuetudinario, que quedará estudiado en *Derecho consuetudinario y economía popular de España*, y justificado teóricamente en ensayos como *La vida del derecho*. Así, Costa entenderá que las prácticas cotidianas de las clases populares, principalmente las rurales, son fuente de derecho y tienen la capacidad de hacer surgir instituciones y un cierto orden social, así como de corregir las legislaciones que les vienen impuestas, liberando así al derecho del anquilosamiento del «derecho estereotipado de la Roma pagana y de la Roma imperial» (Costa, 1902b: 10), puntos de vista de los cuales, en realidad, Costa nunca se desprenderá. Derecho consuetudinario, así, no será sino derecho popular, tanto intrínsecamente, pues es popular su origen, como en sus determinaciones específicas, generalmente más colectivistas y coherentes con los intereses de los trabajadores que las que llegaban impuestas desde arriba. El derecho consuetudinario, en ese sentido y a pesar de apelar a la tradición, nunca será en Costa una construcción conservadora orientada a preservar lo actual frente a las políticas reformistas que pueden derivarse de ciertas propuestas teóricas —pensemos en Rousseau o en Fichte—.

---

nobiliarios, como tampoco hará Costa—. Algo medieval será también un colectivismo que «es una regresión a la forma que ha revestido la propiedad del suelo durante la Edad Media en Europa» (Costa, 1944: 14), una Edad Media que luchó contra la oligarquía (Costa, 1998: 96) y que puede ser ejemplificada por «aquel fértil y osado siglo XIV en que la propiedad individual fue tan fieramente combatida» (Costa, 1944: 31). El estudio pormenorizado de los puntos en común y las diferencias de Morris y Costa del que trazamos aquí, por cuestiones de espacio, un mero esbozo, queda, hasta lo que sabemos, como una labor aún por hacerse.

Así, lo que hace el derecho popular es garantizar la modulación de la legislación —esto es, la *vida del derecho*— en relación a las necesidades sociales (Costa, 1902b: 10), mostrando así un modelo inherentemente pluralista de derecho (Costa, 1982: 129), aunque no exento de toda unidad<sup>28</sup>. Esto justificará la pluralidad legislativa, articulada en torno al municipio, de una España cuyo ordenamiento jurídico ni ha de ser únicamente castellano ni lo ha sido nunca (Costa, 1902b: 20; 1998: 101; 2004: 117). Por su parte, el derecho academicista, que tiende a la retórica vacua y las «funestas abstracciones» (Costa, 1982: 135), hará que la sociedad española viva «el derecho muerto de civilizaciones extinguidas» (Costa, 1902b: 13), «el vínculo exterior y coactivo» (Costa, 1982: 46) de la ley civil no consuetudinaria. A ello se opondrá un modelo resumido en el concepto anglosajón de *selfgovernment* (Costa, 1880: 127; 1902b: 17), en el que el derecho, lejos de coacciones, es un hecho relativo a nuestros actos que entenderemos como «coesencial» a nosotros mismos (Costa, 1982: 82).

Y es que el hecho es previsible: en un mundo plagado de injusticia, el derecho consuetudinario reflejará en ocasiones desigualdades inaceptables. Del mismo modo que resistieron estoicos los labriegos zaragozanos defendiendo su jornada de ocho horas, también los ricos han «resistido tan valerosamente un siglo y otro siglo el imperativo moral [de la caridad] declarado por tan altas autoridades» (Costa, 1994: 173), convirtiendo la inmoralidad en tradición, y han logrado que «contra lo prescrito terminantemente por una ley [...] se introduj[ese] en Galicia una costumbre altamente opresora» (Costa, 1880: 199), ante lo cual se puede sin duda establecer que «una costumbre en que tan gran parte tuvo la violencia pertenece al género de las viciosas e

---

<sup>28</sup> Véase Costa (1982: 130-131): «Sucede con el Derecho lo que con la luz solar, la cual con ser una y la misma, indeterminada e incolora, se concreta en diversidad de grados y colores [...]. Es, pues, cada Derecho positivo un Derecho ideal, pero relativo [...]. Cada rayo de luz que penetra en una estancia no es toda la luz que procede del sol, pero refleja toda su esencia» (Costa, 1982: 134). No deja de ser llamativo que la articulación costista de dos formas tan divergentes de derecho caiga en cierta inconcreción incapaz de especificar el método con el que determinar cuál tiene prioridad en cada caso, más allá de algunas escasas afirmaciones al respecto. Frente a ello, utiliza recurrentemente, al modo de algún que otro metafísico, las metáforas lumínicas como la mejor explicación posible de su posición. Igualmente, en Costa (1982: 138, 148). Así, en una posible disputa entre el poder oficial y el pueblo, afirmará la primacía de aquel «que mantiene sana su actividad y obediente a las prescripciones de la justicia» (Costa, 1982: 230), cercanía a la justicia que no sabemos quién establecerá —en su época, suponemos, él mismo— y que podría servir como pretexto para justificar derivas más bien autoritarias. Para una explicación algo más específica de las relaciones entre una y la otra véase Costa (1982: 175-176).

injustas, que son una transgresión del derecho, y que el poder público no debe respetar» (Costa, 1880: 199). Costa no lo falsea: en numerosas ocasiones encontramos «la oposición radicalísima entre el texto liberal y de sabor moderno de la ley, y el sello aristocrático, o más bien, primitivo y patriarcal de la costumbre» (Costa, 1902b: 81).

Así, el derecho que Costa estudia da cuenta del «área de fricción entre la ley y la práctica agraria» a la que Thompson (1995: 116) alude en el ámbito inglés: este derecho es inherentemente un haz de tensiones entre lo futuro y lo pasado<sup>29</sup>, el pueblo y el legislador —con virtudes y defectos simétricos que exigen la síntesis de ambos (Costa, 1982: 213)—, lo común espontáneo y lo ideal reflexivo (Costa, 1982: 157), Hércules y Cristo (Costa, 1982: 158), lo estabilizador y lo reformista; lo positivo, ya sea consuetudinario o surgido del parlamento (Costa, 1982: 170), y lo ideal, que es «idéntico siempre consigo mismo, absoluto, inmutable, anterior y superior al tiempo y a las circunstancias, y radicado en la conciencia» (Costa, 1982: 121).

Y ante esto nunca será deseable una salida dirigida únicamente a uno de los extremos de las mencionadas polaridades (Costa, 1982: 47). Por tanto, el intento de Costa no se limitará a la afirmación de la primacía del derecho consuetudinario sobre el ideal, siempre matizada, ni defenderá tampoco la reducción del derecho a su dimensión popular y consuetudinaria (Costa, 1982: 78, 136, 172), lo cual genera una democracia directa incapaz de mantenerse (Costa, 1982: 176)<sup>30</sup>. Más bien, sostendrá la

<sup>29</sup> El interés costita por fórmulas pasadas de derecho no hará a Costa abandonar su defensa de una *modernización* de España (Costa, 1902b: 13), modernización que en todo caso no puede corresponderse con la que podrían defender los representantes del liberalismo triunfante —y esta doble dirección histórica de su pensamiento le muestra como un pensador marcado por importantes tensiones, no siempre sencillas de resolver—. Se trata, así, de una tradición no arcaizante, sino orientada al futuro —mediante el estudio de un pasado por el que otros sentían un «odio ciego» (Costa, 1902b: 299)—, de un derecho consuetudinario que no se sostendrá sobre la rigidez de *lo siempre hecho*, sino sobre la porosidad de lo que se encuentra permanentemente adaptándose sin necesidad de esperar una sanción legal frecuentemente lenta (Costa, 1902b: 17; 1982: 53). Del mismo modo, no será el tradicionalismo nostálgico de un mundo unitario y comprensible en oposición al mercado bajo el cual *todo lo sólido se desvanece en el aire*, sino más bien el derecho consuetudinario que reconoce la pluralidad intrínseca de legislaciones que surgen en los diferentes territorios si la *vida del derecho* no queda cercenada por el universalismo homogeneizador jacobino o idealista, para así «poder acomodarse a la infinita variedad de los hechos en que florece y se realiza la vida» (Costa, 1902b: 17).

<sup>30</sup> Las posiciones de Costa sobre la democracia son diversas, y no siempre coherentes. Así, leemos por un lado su defensa de instituciones de la democracia directa (Costa, 2004: 102-104) y por otro su crítica al parlamentarismo, que para algunos justificaría una deriva presidencialista y autoritaria en Costa. Véase, sustentando esta última posibilidad, algunos textos de Costa (1982: 235). Opción plausible es que en nuestro pensador encontramos una posición moderada y en búsqueda de síntesis —como en sus posturas económicas y su filosofía del derecho—, que se mostraría en estudios teóricos como *La vida del*

necesidad de ambas formas de derecho, que actúan modulando la una a la otra, así como la posibilidad de una síntesis que siempre se mantiene un tanto borrosa: «para concretar, pues, las exigencias de la tradición y el progreso; para fundir, aunque sin confundir, los dos elementos de la razón y del tiempo, necesaria es una ciencia que, ajena a todo exclusivismo, anude y concierte los dos extremos» (Costa, 1982: 59). En realidad, según nos dice, «a todo hecho [...] según costumbre precede siempre un juicio individual de esa costumbre [...], un cotejo previo de ella con los principios de razón» (Costa, 1880: 6), por lo que incluso la pretensión de establecer dos modos de derecho claramente delimitables e independientes no puede resultar satisffecha.

Esto, en su momento, suponía ante todo la defensa de un derecho consuetudinario en franca inferioridad con respecto al ideal, defendido por autores de la talla de Hegel (Costa, 1982: 136) o Kant (Costa, 1982: 172). Pero además de los hechos del derecho consuetudinario necesitamos la ley que los rige; que, ya que encontramos en la tradición mezclado lo justo y lo injusto, y «sin un principio superior y anterior a toda manifestación temporal no podríamos separar uno de otro [...]. No basta saber lo que fue, sino lo que debió haber sido, ora lo confirme, ora lo niegue el hecho» (Costa, 1982: 63). Sin embargo, esta ley no puede ser un derecho abstracto que subsuma bajo sus conceptos toda forma de derecho popular y determine unilateralmente lo justo y lo injusto, puesto que también establece Costa que, ante la incompatibilidad de lo afirmado por el derecho consuetudinario y de lo afirmado por el derecho ideal, en su permanente dialéctica y mutua corrección, es el primero el que ha de tener prioridad (Costa, 1982: 77-78). Siempre popular al ser creada por el pueblo como legislador

---

*derecho*, mientras que en estudios más concretos tiende, por diversos motivos, hacia uno de los extremos, lo cual le hace defender, por ejemplo, las instituciones concejiles en sus estudios de derecho consuetudinario, en los que muestra más bien su admiración por las clases populares y sus instituciones, especialmente si han demostrado su valía durante siglos (Costa, 1982: 195). Pero también al contrario: mostrará una visión más presidencialista y de coerción estatal, deseante de «un cirujano de hierro [con] un valor de héroe» (Costa, 1998: 115), en un libro como *Oligarquía y caciquismo*, marcado por la imposibilidad de alcanzar un parlamentarismo digno a través de un parlamento corrupto, de unas «seudo-Cortes» (Costa, 1998: 90) dominadas por el cacique, el oligarca y el gobernador civil (Costa, 1998: 75). A pesar de ello, el horizonte de sentido último de Costa y su deseo real serán moderados y sintéticos, pues buscará que pueda establecerse un verdadero parlamentarismo en un sentido, al menos heterodoxamente, liberal (Costa, 1998: 106, 117). Incluso en ocasiones parece aspirar a un sistema con elementos de democracia directa (2004: 85), aunque nunca despojada de toda representación (Costa, 1880: 138). Así, su sistema no abandonará una perspectiva popular, aunque ante ella siempre se podrá señalar la búsqueda de Costa de una aristocracia que sustituyera la oligarquía (Costa, 1998: 72).

colectivo, la costumbre será «sana de ordinario en el fondo» (Costa, 1982: 173), y lo que le corresponderá al derecho ideal será principalmente la eliminación de incongruencias y la articulación de una unidad, «puliendo y depurando la producción espontánea» (Costa, 1982: 173)<sup>31</sup>.

Por otra parte, esta prioridad de lo popular no es sólo defendida por principio, sino que responde a cierto carácter fáctico de la ley: que esta sólo es de hecho *ley* en el momento en que se cumple. La desobediencia es siempre posible, y es además un derecho (Costa, 1880: 21, 236), según establecen diversos autores ya desde en el siglo XVI (*ib.*: 240-242; 2004: 96), así como nuestra tradición constitucionalista (*ib.*: 245, 259). La forma en que esto se mostrará individualmente tendrá algo de la peculiar heroicidad estoica que incide en una conciencia de la que uno es dueño y en la cual hay una dimensión de libertad inalcanzable al poder coactivo. Como Epicteto resistiendo las torturas de su amo, afirmando a pesar de ellas la verdad de las ideas de su escuela filosófica, nos dirá Costa que «la omnipotencia del emperador se estrella ante la firmeza de un centurión que defiende pasivamente el derecho inviolable de su conciencia» (Costa, 1880: 22). Del mismo modo, a un nivel comunitario, «la ley no tiene más fuerza para ser obedecida que la que le presta la costumbre, [...] ni propiamente es ley positiva una fórmula de Derecho por el hecho de su promulgación, sino por el de su cumplimiento» (Costa, 1982: 172)<sup>32</sup>. Del mismo modo, sostendrá: «lo que el legislador decreta no es propiamente ley [...], sino proyecto de ley o, si se quiere, “proposición de costumbre”» (Costa, 2004: 90). Estas proposiciones serán tan solo «pseudo-leyes» (Costa, 2004: 98), lo cual supone que el pueblo es siempre y por definición co-legislador junto al poder oficial (Costa, 1982: 231), asunto sobre el que insistirá en el último tramo de *La ignorancia del derecho* y que sin duda modificará la organización de la propiedad en dirección popular.

En todo caso, además de fácticamente, por el funcionamiento mismo del derecho, habrá entre los siglos XVI y XVIII en España un acuerdo generalizado de los

<sup>31</sup> Cf. Costa (2004: 87) y Thompson (1995: 151-152).

<sup>32</sup> Con una sutil ironía, recomendando no hacer uso de tal conocimiento, también parece haber en Costa una resistencia no simplemente pasiva y pacífica. Así, presentará un campo que en el que las herramientas del trabajo agrícola tienen siempre la potencialidad de ser las herramientas de la revolución: «Las hoces no deben emplearse nunca más que en segar mieses, pero es preciso que los que las manejan sepan que sirven también para segar otras cosas, si además de segadores quieren ser ciudadanos: mientras lo ignoren, no formarán un pueblo» (Costa, 1998: 102).

jurisconsultos en favor de la legitimidad de las «costumbres contra ley» (Costa, 2004: 77), por lo menos en un sistema como el de la España de Costa, reconocedora de la soberanía popular —al menos en ciertos momentos del turbulento despliegue del constitucionalismo español decimonónico—: puesto que es la soberanía que les corresponde aquello que ejercen al incumplir una ley, «no es el pueblo quien desobedece al legislador, es el legislador quien desobedece al pueblo, único soberano. Ni siquiera hay, en realidad, costumbre según la ley, fuera de la ley y contra la ley. [...] Lo que hay es ley según costumbre, fuera de costumbre y contra costumbre» (Costa, 2004: 81), afirmará Costa en *La ignorancia del derecho* estableciendo una primacía del derecho popular que, en todo caso, se verá matizada por *La vida del derecho*.

### § 7. Conclusiones: la teoría de Costa de la propiedad en la encrucijada de la teología política, el *derecho ideal*, la economía popular y la *escuela española del derecho*

A lo largo de este ensayo hemos trazado una breve genealogía del origen de la teoría de la propiedad de Joaquín Costa, lo cual creemos que resulta de interés tanto por la necesidad de reunir en un único texto el asunto específico de la propiedad en Costa como por la escasa atención actual a este autor desde ambientes académicos estrictamente filosóficos, así como por mostrar la posibilidad de ver en Costa, entre las múltiples lecturas que es posible hacer de un autor poliédrico y también contradictorio, a un filósofo radicalmente crítico con la economía de su momento y defensor de profundas reformas en una dirección igualitaria. Que es posible hacer una lectura de Costa que lo comprenda como *igualitarista, autogestionario y cuasi socialista* —socialista *cristiano* y *agrario* pero no por ello exactamente nostálgico— es algo que creemos haber podido demostrar en este artículo (o, al menos, que esta lectura se encuentra potencialmente en su obra, siendo de forma inequívoca una de las lecturas posibles a las que su obra nos aboca).

Así, hemos podido ver cómo una cierta teología política católica opera en Costa como referencia general en su concepto de propiedad y, ante todo, en su categorización de ciertas formas de adquisición de tal propiedad como legítimas e ilegítimas y en el establecimiento de ciertos límites en la acumulación de la misma. De tal modo, sobre la base de este catolicismo, encontramos una comprensión de la posesión en la que esta

ha de ganarse *con el sudor de la frente*, lo cual previene que acabe en pocas manos e impide un latifundismo parasitario. De modo no menos interesante, estas limitaciones enlazan con toda una filosofía que remite a la época clásica —más a la legislación romana y al Platón tardío que a Aristóteles o al Platón de la *República*— y, ante todo, a una *escuela española* que articula una forma específica de comprensión del derecho —y también de la propiedad— cuya forma será lo que se denomina el *colectivismo agrario*, que tiene como principio la propiedad común de la tierra y que considera inaceptable el hambre, subordina la propiedad a las necesidades colectivas y hace de la caridad, convertida en redistribución de la riqueza, una obligación consignada en el derecho, y no en la mera voluntad.

Estos principios económicos, para cuya puesta en práctica harían falta importantes dosis de reforma política y poder estatal, como queda claro en *Oligarquía y caciquismo*, no deben imponerse como una legislación abstracta sobre la nación al completo, al modo jacobino, sino que en Costa, siendo el pueblo inherentemente legislador, las formas de la propiedad deberán modularse en las distintas regiones según un derecho consuetudinario y popular surgido de las prácticas mismas de los pueblos, que articularán tales principios, como han hecho a lo largo de la historia de España, en formas concretas de gestión de la tierra y de su propiedad —formas que también hemos comentado brevemente—. Se genera con ello, según Costa, una simbiosis de derecho popular y derecho ideal que debería llevarnos, sin imposiciones estatales aunque sin aceptación acrítica de toda tradición, a una España no sólo sin caciquismo, sino con un modo de gestión de la propiedad que alumbre un mundo rural próspero, capaz de acabar con la mendicidad y de dotar a todos de una propiedad limitada, modulada por su necesaria orientación hacia el bien común y en muchos casos en un régimen de usufructo que hará que el Estado o el municipio mantengan la propiedad última de la tierra.

## Bibliografía

- Arenal, C. (1880), *Cartas a un obrero y a un señor*. Ávila, Imprenta de la Propaganda Literaria.  
Aristóteles (1988), *Política*. Madrid, Gredos.  
Costa, J. (2018), *Concepto del derecho en la poesía popular española*. Madrid, Ilustre Colegio de Abogados de Madrid.

- Costa, J. (2004), *La ignorancia del derecho*. Buenos Aires, Valletta.
- Costa, J. (1998), *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España: urgencia y modo de cambiarlo*. Cáceres, Cicon.
- Costa, J. (1982), *La vida del derecho. Ensayo sobre el derecho consuetudinario*. Zaragoza, Guara.
- Costa, J. (1944), *Colectivismo agrario en España*. Buenos Aires, Americalee.
- Costa, J. (1918), *Instituciones económicas para obreros: las habitaciones de alquiler barato en la Exposición Universal de París de 1867*. Madrid, Monclús.
- Costa, J. (1912), *La tierra y la cuestión social*. Madrid, Biblioteca Costa.
- Costa, J. (1904), *El juicio pericial y su procedimiento. Una institución procesal consuetudinaria*. Madrid, Biblioteca de Derecho y de Ciencias Sociales.
- Costa, J. (ed.) (1902a), *Derecho consuetudinario y economía popular de España*, tomo I. Barcelona, Manuel Soler Editor.
- Costa, J. (ed.) (1902b), *Derecho consuetudinario y economía popular de España*, tomo II. Barcelona, Manuel Soler Editor, <<http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000013252>>, [28/04/2023].
- Costa, J. (1880), *Teoría del hecho jurídico individual y social*. Madrid, Imprenta de la Revista de Legislación.
- Díaz Marsá, M. (2014), *Modificaciones: ontología crítica y antropología política en el pensamiento de Foucault*. Madrid, Escolar y Mayo.
- Domènech, A. (2019), *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Madrid, Akal.
- Federici, S. (2004), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Fichte, J. G. (2017), *Lecciones de filosofía aplicada: doctrina del Estado*. Salamanca, Sígueme.
- Fichte, J. G. (1994), *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. Madrid, CEPC.
- Foucault, M. (2022), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid, Siglo XXI.
- Foucault, M. (1998), *Vigilar y castigar*. Madrid, Siglo XXI.
- Francisco, Jorge Mario Bergoglio (2020), *Carta encíclica Fratelli tutti del santo padre Francisco sobre la fraternidad y la amistad social*, en *La Santa Sede*. Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, <[https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html)>, [12/04/2023].
- Juan Pablo II, Karol Wojtyła (1991), *Carta encíclica Centesimus annus del sumo pontífice Juan Pablo II, a sus hermanos en el episcopado, al clero, [...] en el centenario de la Rerum novarum*, en *La Santa Sede*. Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, <[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html)>, [13/04/2023].
- Kant, I. (2018), *Metafísica de las costumbres*. Madrid, Tecnos.
- León XIII, Gioacchino Pecci (2023), *Rerum novarum del sumo pontífice León XIII sobre la situación de los obreros*, en *La Santa Sede*. Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, <[https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html)>, [13/04/2023].
- Locke, J. (1996), *Segundo tratado del gobierno civil*. Madrid, Alianza.
- López Morán, E. (1902), «León», en J. Costa (ed.), *Derecho consuetudinario y economía popular de España*, tomo II. Barcelona, Manuel Soler Editor, pp. 233-329. <<https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000013252&page=1>>, [23/04/2023].

- Manrique, J. (2005), «Jorge Manrique», en *Jorge Manrique y la poesía medieval*. Madrid, *El País*, pp. 101-120.
- Míguez, A. (2019), *El llanto y la polis*. Madrid, La Oficina de Arte y Ediciones.
- Moro, T. (2009), *Utopía*. Buenos Aires, Colihue. Colección Colihue Clásica.
- Morris, W. (2023), *Arquitectura* (textos reunidos). Logroño, Pepitas de Calabaza.
- Morris, W. (2016), *La era del Sucedáneo y otros textos de contra la civilización moderna*. Logroño, Pepitas de Calabaza.
- Platón (1999), *Diálogos VIII: Leyes (libros I-VI)*. Madrid, Gredos.
- Rousseau, J. J. (2004), *El contrato social. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Barcelona, RBA.
- Thompson, E. P. (1995), *Costumbres en común*. Barcelona, Grijalbo Mondadori.
- Unamuno, M. de (1902), «Vizcaya: aprovechamientos comunes; Lorra; Seguro mutuo para el ganado, etc.», en J. Costa (ed.), *Derecho consuetudinario y economía popular de España*, tomo II. Barcelona, Manuel Soler, pp. 37-68, <<http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000013252>>, [28/04/2023].

