



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

**“Elogio de la propiedad privada.
Libertad y normatividad en la filosofía de John Locke”**

Tesis que presenta

María José García Castillejos

Matrícula 2163801038

Para obtener el grado de

Doctora en Humanidades

Director: Dr. Jesús Rodríguez Zepeda

Jurados: Dr. Jesús Rodríguez Zepeda, Dr. Juan Antonio Cruz Parceró y Dr. Jörg Alejandro Tellkamp Tietz

Iztapalapa, Ciudad de México, enero de 2021

A mis hijas, Elena y Teresa

Agradecimientos

La elaboración de este trabajo de investigación comenzó en 2015 y llega a su fin en el 2020. En este período tan significativo de mi vida, he recibido una orientación intelectual invaluable y reiteradas muestras de apoyo. Primeramente, agradezco al Posgrado en Filosofía moral y política de la Universidad Autónoma Metropolitana, especialmente a quien fue su coordinador la mayor parte de mi paso por allí, el Dr. Gustavo Leyva Martínez, por recibirme en sus aulas y atenderme de forma tan cercana y personalizada. Este reconocimiento se extiende al director de la presente investigación, el Dr. Jesús Rodríguez Zepeda, a quien le expreso mi gratitud por su rigor académico, profesionalismo y cultura, pero también mi admiración por la manera en que su causa política se adecua a su agudeza filosófica, que amablemente me compartió. Gracias, también, a los miembros del jurado del examen de grado por su tiempo y sus comentarios: el Dr. Jörg Alejandro Tellkamp Tietz y el Dr. Juan Antonio Cruz Parceró; y, finalmente, a Osvaldo Rosas Arriaga por su eficiente gestión en la preparación de la disertación doctoral y en todos los trámites que realicé durante mi paso por la UAM.

Asimismo, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología la beca que se me otorgó para cursar este posgrado. Sirva este trabajo y los proyectos que de éste deriven como muestra del compromiso que tengo con la institución y con la investigación científica y humanista de mi país.

Agradezco a todos mis colegas de la Universidad Panamericana (Ross, Vicente, Ceci, Majo, José María, Mariana, María Elena) la oportunidad de dialogar y exponer mis inquietudes filosóficas. Reconozco, especialmente, a la Dra. Rocío Mier y Terán Sierra el impulso a desarrollarme académicamente y el seguimiento a mis avances y necesidades profesionales. Gracias, también, al Dr. José Luis Rivera Noriega por compartir y enseñarme a John Locke, por leer mis textos e inculcarme mi vocación por la Filosofía política. Le agradezco al Dr. Joaquín García-Huidobro considerarme en varios proyectos filosóficos que abonaron a la elaboración de esta investigación y al Dr. Felipe Schwember Augier el diálogo tan fecundo, personalmente, y a través de varios textos que iluminaron –y corrigieron– mi tesis. Finalmente, brindo mi más sincero agradecimiento a Andrea Carrillo, quien me auxilió en las cuestiones más técnicas de mi investigación.

Por último, pero no menos importante, agradezco a la familia con la que he sido bendecida. Especialmente, gracias a mi esposo, Santiago, por la confianza que le tuvo a este proyecto, la paciencia durante este recorrido tan retador que coincidió con la consolidación de nuestra familia y su cariño incondicional. Gracias también a mis papás, Rosa Elena (†) y Manuel, quienes siempre inculcaron en mí el interés por el espacio público, el amor a la lectura y la responsabilidad que conlleva el conocimiento. Las líneas a continuación coronan la formación académica que siempre procuraron con tanto cuidado y amor.

TABLA DE CONTENIDO

Agradecimientos	3
Abreviaturas de las obras de Locke	7
Introducción	9

Sección I

1. Libertad y normatividad en el estado de naturaleza	24
1.1. El estado de naturaleza	25
1.2. Caracterización de la ley natural: antecedentes y alcances	31
1.2.1. Aproximación a la ley natural desde el punto de vista teológico y gnoseológico	34
1.2.2. La preservación de la vida	45
1.3. La fuerza de la obligación de la ley natural	48
1.4. Algunas objeciones a la caracterización de la ley de la naturaleza de Locke	53
1.5. La relación entre la ley y el derecho natural	60
2. La propiedad privada: derecho natural y prepolítico	68
2.1. El sentido amplio de la propiedad privada	69
2.2. Definición conceptual del derecho a la propiedad	73
2.2.1. ¿Qué tipo de derecho es la propiedad privada?	75
2.2.2. El derecho de propiedad como derecho de uso o de disposición	78
2.3. El derecho a la propiedad encaminado a preservar la vida	85
2.3.1. La adquisición de la propiedad al margen del consenso universal	88
2.4. La aparición prepolítica del derecho al castigo	96
3. La justificación empírica de la propiedad: el trabajo	110
3.1. Caracterización del trabajo	112
3.2. Propiedad y autodomínio	117
3.2.1. La distancia entre Locke y el liberalismo posterior	123
3.3. El argumento de la mezcla	129
3.4. Las ventajas de la propiedad privada frente a la propiedad común: el valor agregado	138
3.4.1. La separación del utilitarismo	144
3.5. El trabajo sobre la tierra y sus bienes	146
3.6. La alienación y la transferencia de los derechos naturales	148
3.6.1. La prohibición del suicidio y de la esclavitud	154

Sección II

4. La respuesta a la escasez y a la desigualdad: las condiciones secundarias de apropiación	162
4.1. La cláusula de suficiencia	167
4.1.1. En diálogo con Robert Nozick	175
4.2. La cláusula de no desperdicio	185

4.2.1. Límites a la acumulación	185
4.2.2. Las colonias en América.....	190
4.3. Anotaciones finales a las cláusulas de apropiación	201
5. Modos derivativos de adquisición: transferencias y sucesión por causa de muerte.	204
5.1. La distinción de formas del gobierno	206
5.1.1. Los derechos familiares del padre y la madre: ¿igualdad natural u oculto patriarcalismo?.....	217
5.2. La herencia	225
5.3. La caridad	233
5.3.1. La relación entre la caridad y la justicia	238
 Sección III	
6. El dinero como eslabón entre el estado de naturaleza y el estado civil.....	245
6.1. El contexto de los manuscritos económicos y su relación con los tratados políticos	246
6.2. El estado premonetario y la aparición natural del dinero	253
6.3. La desigualdad y el valor	259
6.3.1. El detestable amor por poseer	264
6.4. El intercambio de trabajo por dinero	270
6.4.1. La influencia de Locke en el liberalismo económico	279
6.4.2. La crítica de Marx al liberalismo.....	282
6.4.3. Una respuesta hipotética a la filosofía de la economía de los siglos XVII y XVIII	290
6.4.4. Riqueza nacional y mercantilismo.....	293
7. La propiedad privada en el estado civil.....	296
7.1. El estado de guerra	298
7.2. El consenso	300
7.2.1. Las exigencias del consenso	305
7.3. La protección de la propiedad por parte del gobierno	307
7.3.1. La división de poderes	310
7.3.2. Los impuestos	320
7.4. El derecho a la resistencia	322
7.4.1. El rol político de la mayoría	329
Conclusiones.....	334
Bibliografía.....	347

Abreviaturas de las obras de Locke

ELN	<i>Ensayos sobre las leyes de la naturaleza</i>
TGI	Primer tratado sobre el gobierno en <i>Dos tratados sobre el gobierno</i>
TGII	Ensayo sobre el gobierno civil en <i>Dos tratados sobre el gobierno</i>
CT	<i>Carta sobre la tolerancia</i>
EEH	<i>Ensayo sobre el entendimiento humano</i>
EG	<i>De la Ética en general</i>
RC	<i>La racionalidad del cristianismo</i>
TCE	<i>Algunos pensamientos sobre la educación</i>
M	<i>Moralidad</i>
SCT	<i>Segunda carta sobre la tolerancia</i>
PJ	<i>Justicia Punitiva</i>
EPL	<i>Ensayo sobre la ley de pobres</i>
V	<i>Venditio</i>
FC	<i>Nuevas consideraciones sobre el aumento del valor del dinero</i>
SC	<i>Algunas consideraciones de las consecuencias de bajar el tipo de interés y aumentar el valor del dinero</i>
PSLJ	<i>Propositions Sent to the Lord Justices</i>

Las ediciones de todos los textos se especifican en la bibliografía que aparece al final de la investigación.

Los textos se consultaron en inglés y todas las traducciones son propias, excepto la que se cita de los *Ensayos sobre las leyes de la naturaleza*.

Lo que sabemos de política lo aprendimos de Monsieur Locke

VOLTAIRE

Introducción

La propiedad privada ha sido un tema constante en la historia del pensamiento filosófico: por ejemplo, desde el IV a.C., Aristóteles optaba por la propiedad privada sobre la propiedad común¹. Más tarde, los juristas del siglo XII comenzaron a hablar de derechos de propiedad, no sólo de la propiedad *per se*, aunado a los escolásticos hispanos que defendían la propiedad privada con base en la ley natural y la ley divina. Para defender los derechos de propiedad, algunos autores recurren al argumento sobre la primera ocupación, el merecimiento, la libertad, el trabajo, la utilidad, etcétera. A ello hay que sumarle que algunos filósofos consideran que la propiedad privada fomenta el óptimo aprovechamiento de los recursos existentes, y que otros tantos aseguran que la propiedad tiene efectos en el bienestar de toda la sociedad. Evidentemente, también hay quienes descalifican la propiedad privada para desincentivar la explotación laboral o el intercambio de trabajo por dinero. La cuestión es materia de debate hasta nuestros días.

Si bien este brevísimo recorrido deja ver que el tema de la propiedad ha sido repasado de manera persistente, John Locke es un parteaguas en la discusión y uno de sus principales promotores. Para quien será el protagonista de nuestra investigación, el trabajo es una condición necesaria de la apropiación, y el valor agregado uno de sus inevitables resultados. Especialmente, Locke considera que la libertad es el fundamento antropológico que subyace a la propiedad privada como un derecho natural. A él se le debe que la propiedad aparezca estipulada como un derecho en documentos de gran importancia como la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789 y la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América* de 1776.

La versátil personalidad de John Locke se refleja en su figura intelectual. Nos enfrentamos con un pensador que vive en un momento histórico crucial para la Inglaterra del siglo XVII: cuestiona sus creencias religiosas, busca relacionarlas con sus propuestas políticas y fundamentarlas en sus tesis epistemológicas. Para lograrlo, Locke se convirtió en un estudiante agudo de la ciencia, en asesor político, comerciante, educador y teórico revolucionario. Todo ello en una sola vida y delimitado en un sistema filosófico completo. Por ello, desligar alguna de estas tres aproximaciones –la epistemológica, la política y la

¹ Cfr. ARISTÓTELES: *Política*. B. Jowett (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1885, 1262b.

teológica– refleja una mala interpretación de un filósofo que antecede a los teóricos de la Ilustración en la importancia que le concede a la razón y, a la vez, hereda el pensamiento sistemático y creyente de los medievales tardíos. La oscilación de Locke entre estos dos momentos nos obliga a estudiarlo a la luz del cristianismo y sobre el pedestal del autodomínio y la razón; nos exige, también, explicitar las continuas referencias a los autores que le precedieron y las semejanzas con las teorías que le siguieron. En el primer grupo aparecerán los autores que fungen de antecedentes teóricos y que fueron determinantes en la filosofía lockeana, aunque no se hayan citado directamente en su obra. Me refiero a algunos filósofos de la Escuela de Salamanca, a los iusnaturalistas Hugo Grocio y Samuel Pufendorf, a Richard Hooker y al compañero político *liberal* de nuestro autor, James Tyrrell, por mencionar a algunos. En el segundo grupo, aquél de los influidos por Locke, se encuentran Robert Nozick y John Rawls, quienes a su modo reviven el contractualismo en el siglo XX. Aunque no suscribo el argumento de que las ideas evolucionen progresiva y necesariamente, de manera que cualquier argumento determine el pensamiento del intelectual que le sigue, pienso que algunos temas de la filosofía de John Locke se asemejan a las propuestas de Francisco Suárez –anterior a nuestro autor–, Adam Smith y otras autoridades de la filosofía. Otras conclusiones me parecen desafortunadas, como pensar que Locke repite las tesis fundamentales de Hobbes o antecede absolutamente al utilitarismo. Los argumentos detrás de estos puntos de vista se reconstruirán en el presente trabajo de investigación.

La tesis general de este trabajo doctoral defiende que, en el marco de la filosofía de John Locke, la propiedad privada es un derecho natural que se fundamenta, principalmente, en la ley natural, la cual ordena preservar la vida de la humanidad y repercute en las leyes positivas de cualquier organización civil. A ello se debe que: 1) El derecho a la propiedad privada sea un derecho limitado, restringido a la protección de la vida propia y de terceros. 2) La propiedad privada se entienda en un sentido amplio que considera a la vida y a la libertad, no sólo a la riqueza. El sentido principal del término se entiende, entonces, como autodomínio, es decir, que “cada hombre² tenga una propiedad (*property*) en su propia

² Utilizo la palabra “hombre” en las citas textuales que así lo hacen. Cuando se trata de comentarios propios, utilizaré “individuo”, “ser humano” o “persona”. Estos tres términos no son anacrónicos a Locke, aunque es cierto que nuestro autor siempre utiliza “hombre” o “humanidad” y que la discusión sobre los “derechos humanos” aparece posteriormente, en el siglo XX.

persona.” (TGII, §27)³ 3) La adquisición y transferencia de la propiedad esté sujeta a ciertas condiciones de apropiación que velan por los intereses de la humanidad, en consonancia con la ley natural: el trabajo, la suficiencia y el no desperdicio. 4) El gobierno civil aparezca para proteger la propiedad privada. 5) El poder político abandone el modelo absolutista y respete la ley natural. Por absolutismo entendemos, igual que Sartori, que “el poder pasa a estar demasiado concentrado y/o cuando quien ocupa el poder legisla (a su antojo) sin estar sometido a las leyes.” (Sartori, 2008, p. 145)

Para esclarecer la tesis principal y las tesis secundarias, presento a continuación un breve resumen sobre el derecho a la propiedad según John Locke. La defensa –o el rechazo– a la propiedad privada puede justificarse apelando a la naturaleza humana, herramienta de quienes consideran que la propiedad es un derecho natural, o al positivismo jurídico, es decir, a leyes particulares que, en tanto tales, son modificables dependiendo del lugar y la época. Locke se inscribe en la corriente iusnaturalista y defiende que los seres humanos tienen un derecho natural a la propiedad privada. Recurriendo a la figura hipotética del estado de naturaleza, Locke afirma que las personas tienen el mismo derecho a reclamar los recursos naturales disponibles (que no hayan sido ocupados), pero no a exigir la misma cantidad de bienes, pues la apropiación depende de algo tan subjetivo como la fuerza de trabajo, y de algo tan variable como las condiciones naturales. Originalmente, estos recursos forman parte de una comunidad originaria negativa, es decir, su adquisición se obtiene mediante el trabajo. En este sentido, Locke se aleja de quienes consideran que la tierra es colectiva, como si se pudiera dividir en partes proporcionales y cada individuo poseyera una porción, independientemente de sus actividades.⁴ Nuestro autor también se separa de quienes defienden que la distribución de los bienes corresponde a un grupo específico de personas, como aseveran, por ejemplo, los corporativistas.

En su calidad de *ius* natural, es imperativo que el derecho a la propiedad se mantenga en el estado civil. Incluso, este espacio se crea específicamente para ello gracias al poder político que protege la propiedad y a la aprobación de todos los involucrados, incluyendo a quienes no tienen bienes y acceden a este sistema a pesar de la desigualdad material⁵. Bajo

³ No entiendo autodominio en un sentido estoico, como control al desenfreno.

⁴ Éste es, quizás, el modelo con el que más debaten los partidarios de la propiedad privada. El tema se tratará en los capítulos 3, 4 y 6.

⁵ Entiendo por desigualdad material la diferencia en la cantidad de bienes materiales.

la seguridad de un poder político establecido, las restricciones de apropiación que prevalecían en el estado de naturaleza –el trabajo, el no desperdicio y la adquisición condicionada a que quede suficiente de lo mismo– son reemplazadas por el acuerdo de dejar atrás el estado de naturaleza y alcanzar el estado civil. Ello se deriva de que algunas cosas son finitas y, eventualmente, serán insuficientes, como la tierra laborable. La superación de ciertas cláusulas que eran ejecutables sólo en el estado de naturaleza no significa que el gobierno sólo vele por los intereses particulares y omita el bien común. En el estado civil, la ley natural se ejecuta mediante una autoridad elegida por la mayoría que cuida la vida y libertad de todos los gobernados.

Si la finalidad del estado civil es proteger la propiedad privada, y ésta se considera como un derecho natural, presenciamos una relación dependiente y necesaria entre el ámbito moral y el político. Para consolidar este vínculo, el gobierno puede regular la propiedad atendiendo a las solicitudes de la mayoría de la población, sin considerar necesidades personales y arbitrarias. La función del gobierno, dividido en tres poderes, consiste en asegurar los derechos de propiedad, sobre todo, la propiedad sobre uno mismo (que llamaremos *self-ownership* a lo largo de la investigación) que abarca la vida, la libertad y la riqueza. Asimismo, el gobierno tiene la responsabilidad de asumir los gastos públicos y de conseguir, si es posible, que la propiedad no se desperdicie y sea suficiente para mantener la vida de todos los gobernados.

En consistencia con la tesis de la presente investigación y la síntesis de la filosofía lockeana, los objetivos de este trabajo son:

1. Presentar la sistematicidad de algunas obras de Locke en lo que se refiere a la ley natural y la propiedad privada, tanto en las que versan específicamente sobre lo político como en aquellas centradas en el conocimiento, la educación, la economía y la religión: por ejemplo, el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, *Algunos pensamientos sobre la educación*, *Venditio*, *La racionalidad del cristianismo*, entre muchas otras. Si bien la obra central de la investigación será *Dos tratados sobre el gobierno*⁶, algunas conclusiones de este

⁶ No existe un texto independiente que se titule *Primer ensayo sobre el gobierno* o *Segundo ensayo sobre el gobierno*. El Segundo tratado fue separado por los hugonotes por razones políticas y se popularizó como el *Ensayo sobre el gobierno civil*. Al igual que Locke, los hugonotes apelaban a la razón para confutar al absolutismo político y defender el derecho inviolable a la vida. La finalidad del texto es justificar por qué la libertad natural se vuelve civil y presentar un modelo de sujeción política lejos de cualquier dominación absoluta.

escrito se abordan explícitamente en textos anteriores o posteriores que nos acercan con mayor precisión a la discusión sobre el derecho a la propiedad privada, sus límites y retos. Esto aplica también en las obras económicas⁷, las cuales exigieron un esfuerzo hermenéutico adicional. Me refiero a los textos que se escribieron al final de la vida de nuestro autor, cuando asesoraba directamente al Parlamento, como *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of the Interest and the Raising the Value of Money*. La recuperación de estos libros tan técnicos fue imprescindible para reconstruir el argumento sobre la aparición del dinero y su relación con la propiedad. Finalmente, con relación a la bibliografía, nuestra investigación no considera centrales los *Tracts*, pues estos textos presentan a un Locke absolutista y escéptico: en su juventud, aproximadamente en 1660 cuando escribe *First Tract on Government* y en 1666 cuando redacta *Second Tract on Government*, nuestro autor pensaba que la mayor amenaza para el gobierno eran las masas y propone un magistrado de autoridad ilimitada que sólo responda a Dios (postura que cambiará radicalmente en 1680). Las ideas de los *Tracts* se oponen a la defensa del constitucionalismo y del derecho a la resistencia que nuestro autor presentó después y que será esencial en nuestra investigación.

Aunque recopilaremos lo dicho sobre el derecho a la propiedad privada en la mayoría de los textos de John Locke, reitero que nos concentraremos especialmente en el que está creado para este fin: el *Ensayo sobre el gobierno civil*, el cual: a) Entre otras cosas, busca defender la resistencia al poder absoluto, la cual se justifica siempre y cuando se dañe la vida, la libertad y la riqueza de la mayoría de la sociedad. b) Justifica el gobierno civil, el cual se crea específicamente para proteger la propiedad. c) Legitima el poder político y la necesidad de que los seres humanos lo cedan a un tercero imparcial. Aunque prácticamente existe un consenso en que estos son los objetivos del *Ensayo*, el texto también resulta muy llamativo para quienes desean ver en Locke a un apologeta de las colonias o un partidario del mercantilismo. Ya se ve que, si bien tratamos con una obra relativamente corta en extensión, en ella se discuten temas diversos y sumamente interesantes.

2. Explicitar, como apéndice al primer objetivo, la relación que guarda la epistemología lockeana con sus creencias antropológicas y sus propuestas políticas. Debido a que nuestra

⁷ En la época de Locke no existía la ciencia de la Economía como tal, aunque nuestro autor sí teorizó acerca del manejo de los recursos y la legislación correspondiente.

investigación se cimienta sobre la ley natural, es menester mostrar que a ésta se accede mediante la facultad racional, lo cual aleja a Locke de cualquier fundamentalismo. Apelando al mero uso de su razón, el ser humano podrá aceptar que la vida y la libertad son un tipo de propiedad que deben respetarse en todas las personas, ya sea en el estado de naturaleza o en cualquier régimen político. Esta idea servirá, entre otras cosas, para presentar a Locke como un defensor de los derechos del padre y de la madre por igual, sin que la segunda se subordine al primero.

3. Si bien la discusión en torno a la propiedad privada ha estado en boga durante toda la existencia de la humanidad, es recomendable acotar el problema al momento histórico e intelectual de Locke. Por ello, nuestro trabajo busca contextualizar con justicia a nuestro autor, evitando afirmar que los textos a utilizar le hablan en todo momento a nuestra época, pero reconociendo su enorme influencia en la Filosofía política posterior, el Derecho y la Economía. Pretendemos señalar lo mucho que Locke tiene por decir sobre el tema de la propiedad privada de hoy, sin caer en vínculos artificiales o justificaciones teóricas forzadas.

4. Entre las diversas apologías de la propiedad privada, el presente trabajo se centrará en la que se fundamenta en el trabajo. Para conseguirlo, se reconstruirá el argumento que dilucida la relación necesaria entre la libertad y el trabajo, caracterizando a este último como una actividad intencional y racional, no mecánica, que se ajusta al plan de vida de quien lo realiza. En el marco de la conceptualización sobre el trabajo, se explicará que la actividad responde a los antecedentes religiosos de Locke y a su intención de multiplicar la riqueza y confinarla a las personas, no a los monarcas. Por ello, este tema se relaciona directamente con las restricciones a la apropiación y con el intercambio de bienes que antecede a la aparición del dinero y al estado civil.

5. Demostrar que los propósitos políticos de nuestro autor a lo largo de los textos consultados se sintetizan en: rechazar el absolutismo político, promover la tolerancia religiosa, defender la resistencia y justificar la conquista de algunos terrenos en América. Esta variedad de objetivos dificulta relacionar a Locke con un modelo político en específico. Algunos autores lo consideran partidario de la democracia liberal, otros se inclinan más hacia el republicanismo. En estas líneas se buscará explicar que ninguna de las dos categorías se adecúa completamente a nuestro autor. Locke es un defensor del gobierno representativo que se aparta del libertarianismo y del individualismo exacerbado –a pesar de defender los

derechos individuales y elaborar todo el *Ensayo sobre el gobierno civil* para ello—. Sin desviarnos en demasía de nuestra tesis, enfatizaremos la importante relación entre el rol de la mayoría, o cuerpo político, con los derechos individuales y la ley natural.

Para cumplir con los objetivos enunciados, el siguiente trabajo de investigación se divide en tres secciones que, a su vez, están conformadas por siete capítulos en total. La primera sección se centra en conceptualizar la ley y el derecho con base en los textos lockeanos y a la luz de algunas categorías más recientes que, si bien Locke no mencionó en su momento, se adecuan a los propósitos filosóficos y políticos del autor. Una vez esclarecido el marco conceptual, la segunda sección abordará directamente las condiciones de la apropiación y sus opciones de transferencia. Finalmente, la última sección se ocupa de lo que a lo largo de la investigación llamaremos “momento de escasez en el estado de naturaleza”. En esta parte, se reconstruye el argumento de la aparición del dinero en el estado de naturaleza y de la propiedad privada en el estado civil, ámbito en donde se respeta, rigurosamente, la ley y el derecho natural.

El primer capítulo representa la columna vertebral de la investigación porque muestra que la ley de la naturaleza, especialmente el precepto que manda preservar la vida de la humanidad, funciona como principio incontrovertible y premisa mayor de las conclusiones de los siguientes capítulos, a saber: 1) La propiedad privada es un derecho natural; 2) la propiedad privada se entiende primordialmente como autodomínio; 3) la finalidad del derecho instrumental al castigo es proteger a los seres humanos, víctimas potenciales de quien transgrede la ley natural; 4) la esclavitud es una negación del derecho a la propiedad privada y, por ende, de la ley natural; 5) la transferencia de la propiedad está llamada a salvaguardar la vida de los terceros, y 6) la finalidad del gobierno en el estado civil es cuidar de la propiedad privada porque así lo dicta la ley de la naturaleza.

Ya se ve, entonces, que abordar la ley natural en el contexto histórico, político y social que le corresponde a Locke y que se distancia en algunos puntos de los medievalistas y juristas anteriores, es fundamental para reconstruir el argumento político del derecho a la propiedad privada y el tipo de gobierno capaz de protegerlo. Para lograrlo, en este primer capítulo esbozaremos el estado de naturaleza como el ámbito de aparición de la ley natural, en su calidad de norma que difiere de, y antecede a, la ley positiva, y responderemos algunas objeciones a esta ley que servirán para presentar la propuesta política lockeana en los

capítulos posteriores. Posteriormente, explicaremos la manera de conocer la ley natural, en el entendido de que esta aproximación debe ser racional para justificar su universalidad. Concluiremos, entonces, que la preservación de la vida, específicamente la vida de los demás, aleja a nuestro autor de una postura individualista, aseveración fundamental para comprender el ejercicio del poder político en el estado civil.

Jean-Jacques Rousseau afirma, sin razón, que Locke no explicó a qué se refería con “propiedad”.⁸ No es así. Nuestro segundo capítulo se ocupa de detallar los conceptos de derecho y propiedad, cuáles son algunos de sus antecedentes teóricos y sus semejanzas con algunas caracterizaciones actuales que, si bien anacrónicas, ayudan a comprender los objetivos filosóficos de Locke. A ello se deben las continuas referencias a autores previos al que nos compete, como Grocio, Pufendorf y Suárez. Si bien los primeros dos son influyentes conocidos en la filosofía de nuestro autor, Suárez no es citado, quizá por razones políticas debido a sus diferencias religiosas. Sin embargo, es innegable el parecido entre ambos autores y digno de ser mencionado en esta investigación.

En el segundo capítulo explicaremos por qué la propiedad privada se debe entender en un sentido extenso y no sólo acotado a los bienes materiales. El derecho a la propiedad privada, pues, abarca la vida, la libertad y la riqueza, y sólo los primeros dos derechos posibilitan el tercero. La distinción entre estos derechos es conceptual, mas no real, en el entendido de que quien *sea dueño de sí mismo* podrá apropiarse de lo necesario para mantenerse con vida. La observación es imperdible, pues Locke ha pasado a la historia como un precursor del capitalismo –incluso sin conocer el término y en ausencia de una noción de *capital*–. Esta lectura es incompleta e ignora a Locke como un precursor del liberalismo, particularidad que se fundamenta, precisamente, en su concepción de la propiedad como derecho a la vida y a la libertad (no obstante, la falacia de que el liberalismo contemporáneo es una réplica y continuación de Locke también debe evitarse)⁹. Por lo tanto, la reflexión

⁸ Cfr. ROUSSEAU: *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. Indiana: iUniverse, 1999, p. 23: “Otros han hablado del derecho natural que cada cual tiene de conservar lo que le pertenece, sin explicar lo que ellos entienden por pertenecer”.

⁹ El término “liberal”, entendido como una designación política, no apareció hasta el siglo XIX, en España. Como bien señala Sartori, las prácticas liberales aparecieron antes que el concepto, el cual ha sido víctima de diversas malinterpretaciones. Además, el *lockeanismo* actual puede dialogar con el liberalismo contemporáneo, precisamente porque algunas de sus premisas difieren. Cfr. GRANT: “John Locke on Women and the Family” en *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Ian Shapiro (ed.). Yale University Press, 2003, p. 288; SARTORI: *¿Qué es la democracia?* España: Taurus, 2012.

lockeana sobre la propiedad debe entenderse principalmente como autodomínio, lo cual se reflejará y se manifestará con mayor claridad en los teóricos posteriores de la Ilustración.

En este mismo apartado defenderemos que, en consistencia con el cristianismo de Locke, el derecho a la propiedad privada es un derecho de uso, no de dominio absoluto, pues el ser humano está subordinado a su artífice y no puede terminar con su vida ni con la de sus semejantes; por el contrario, la vida debe ser preservada, razón por la cual, es un derecho, pero también un deber que sólo se obedece gracias a la posesión exclusiva de ciertos bienes. En otras palabras, la adquisición de bienes materiales se ordena, primordialmente, a la ley de la naturaleza que le ordena al ser humano cuidar de la vida que posee y que él no creó.

Precisamente porque el objetivo primario de la apropiación es la supervivencia, Locke se aleja de los pensadores que aseguran la necesidad de un pacto entre todos los seres humanos antes de cualquier tipo de apropiación. Si así fuera, el ser humano perecería, pues resultaría inviable consultar a todos los miembros de la humanidad antes de recoger un fruto para alimentarse. Locke, por tanto, asegura la existencia de una comunidad original negativa, donde la condición de apropiación es el trabajo, como se verá en el tercer capítulo.

A manera de *excursus*, pero sin dejar de estar relacionado, este segundo capítulo termina con la reconstrucción del argumento sobre el derecho, también natural, al castigo. Como se dijo en el segundo capítulo, el derecho a la propiedad privada se ordena a la ley natural que ordena la supervivencia de la especie. Otra forma de obedecer dicha ley es sancionar a quien no lo haga con la finalidad de que la humanidad quede a salvo y no perezca en manos de quien no comprende la ley natural ni la obedece. Defiendo, pues, que el derecho natural e instrumental al castigo tiene una finalidad previsor, pero también consecuencialista, aunque Locke no se caracterice por aceptar el consecuencialismo si se considera su filosofía en general. Es así porque este derecho sólo se ejerce cuando es estrictamente necesario –a diferencia del derecho a la vida, la libertad y la riqueza– y porque cuida a toda la humanidad, no sólo a un individuo aislado.

En aras de refutar a quienes atribuían la propiedad privada a Adán y a sus seguidores los monarcas, nuestro autor defiende que la tierra es originalmente de todos los seres humanos, pero que su derecho de uso se gana mediante el trabajo, materia del tercer capítulo. Esta actividad será la única que mantendrá al trabajador con vida, pues no morirá esperando la venia de todos sus contemporáneos ni tampoco cometerá robo alguno.

Existen otros argumentos para defender la apropiación exclusiva, por ejemplo, que la propiedad sea de quien la descubra o almacene por primera vez o que ésta se gane por merecimiento. Para Locke, el trabajo es la condición principal de apropiación, pues el mérito es un criterio subjetivo, incluso cuando lo decide un juez imparcial (figura que, por cierto, está ausente en el estado de naturaleza). Por su parte, el descubrimiento casual dista mucho de ser considerado un trabajo, es decir, de involucrar cualquier ejercicio físico y racional para lograrse. Locke, pues, opta por el trabajo porque a) se trata de un derecho de adquirir lo necesario para completar un proyecto de vida, incluyendo el mantenimiento de la vida misma; b) quien trabaja la tierra o los bienes de la tierra merece los frutos de su esfuerzo; c) el trabajo modifica sustancialmente lo trabajado; d) el trabajo aumenta considerablemente la cantidad de recursos, beneficiando a todas las personas, incluyendo a las que no pueden trabajar; e) el trabajo no mecánico denota la capacidad racional de adecuar ciertos medios a los fines que se quieren conseguir.

Sin embargo, el trabajo no es la única condición de la apropiación, pues la adquisición de bienes también está limitada a que quede suficiente de lo apropiado y a que nada se desperdicie. Las restricciones reflejan, nuevamente, la preocupación de Locke por la vida de la humanidad representada en el segundo mandato de la ley de la naturaleza. Pareciera, entonces, que nuestro autor favorece la vida de la humanidad sobre la supervivencia individual, sin que esto signifique asumir a Locke como un autor preocupado por la cuestión social, tal como lo harán los autores de los siglos que le siguieron. De esto tratará el cuarto capítulo.

En este capítulo se defenderá que la desigualdad material es inevitable, antes y después de cualquier tipo de apropiación, pero que ésta no desemboca necesariamente en la desaparición de la especie humana. Es decir, frente a las innegables diferencias en la ubicación física, las condiciones materiales o las habilidades laborales, Locke restringe la apropiación mediante la cláusula de suficiencia y de no desperdicio. Sobre la primera, es imposible asegurar que se ejecute eternamente, pues ciertas cosas son limitadas como los recursos no renovables. Por ello, se defenderá que la condición deja de considerarse así para convertirse en una consecuencia de la apropiación. Es decir, como complemento al argumento sobre el valor agregado, la propiedad privada acrecienta lo trabajado para que sea suficiente para toda la población. En el caso de la cláusula de no desperdicio (*waste*), ésta

también pierde vigencia, parcialmente, con la aparición del dinero, pues éste no se puede *descomponer* como sí sucede con los alimentos, por ejemplo, pero sí se puede *desperdiciar*. Por ello, argumentaré que el propósito capital de esta cláusula es la justificación de las colonias, pues Locke asegura que la tierra que no se trabaja se desperdicia y pone en riesgo la vida de quienes requieren de sus frutos para sobrevivir. Ya se ve, entonces, que ambas cláusulas se ordenan a la preservación de la vida que ordena la ley natural.

La preocupación por los terceros también se refleja en los modos derivativos de adquisición de aquellas personas que no pueden trabajar y que apelan a la sucesión por causa de muerte o a la caridad. En el quinto capítulo trataremos estas formas de apropiación para confirmar que la teoría lockeana de la propiedad privada se sustenta, principalmente, en la ley de la naturaleza y, secundariamente, en las cláusulas de adquisición. Es decir, las herencias y las donaciones deben ejecutarse con vistas a la supervivencia de la humanidad y, para conseguirlo, la autoridad del estado civil puede intervenir. Esto separa –nuevamente– a Locke de las teorías libertarias posteriores.

Sirva este capítulo como eslabón entre el argumento sobre la propiedad privada y la teoría política de nuestro autor. Locke analogía las formas de gobierno a la organización familiar y social para concluir que el poder parental se asemeja al poder monárquico y, por tanto, los bienes se heredan sólo a los miembros de ese núcleo. Ahora bien, aunque los padres tengan deberes con sus hijos, ellos no tienen la obligación de rendir cuentas a sus progenitores sobre sus posesiones cuando consiguen la mayoría de edad. Ya se aprecia que, mediante el tema de la transferencia, Locke rechaza explícitamente el patriarcalismo promovido por Robert Filmer, es decir, la idea de que un *pater* debe controlar a sus hijos, así como un gobernante debe dominar absolutamente a sus gobernados. Por el contrario, el poder político impera sobre la sociedad civil con la intención de proteger la propiedad en sentido amplio. En el entendido de que el poder político resulta del consenso unánime de todos los involucrados, el argumento refuta, nuevamente, que un gobernante se considere padre de la humanidad y la riqueza del mundo esté a merced de su administración.

El hecho de que Locke deba proteger la riqueza particular del monarca en turno nos muestra su inevitable tendencia a acumularse y a acercentarse, si bien esto no les ocurre a todos los seres humanos. Ello, aunado a la sociedad mercantilista que presencié nuestro autor, le obligan a argumentar a favor de la aparición natural y prepolítica del dinero y del comercio,

derivados innegables de la necesidad que tiene el hombre de sobrevivir a costa, incluso, de intercambiar su propio trabajo. Nótese, entonces, que algunos conceptos característicos de la filosofía de la economía posterior, como el intercambio del trabajo, valor y precio, se gestan en las obras lockeanas (no obstante, también habían sido esbozados por algunos pensadores de la Escolástica, especialmente la hispánica).

Para esclarecer las ideas de Locke que aparecen en sus manuscritos económicos, nuestro sexto capítulo se encargará de analizar su filosofía a la luz de la de Adam Smith y Karl Marx, previa aparición de sus propios *excursibus*.¹⁰ Ello se debe a que hay algunos temas, como el valor intrínseco, que nuestro autor no desarrolla con plenitud en el *Ensayo sobre el gobierno civil* o en *Some Considerations of the Consequence of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*, probablemente porque no era el propósito del primer texto y porque el segundo fue escrito a muy corta edad, sin la experiencia como consejero del Parlamento que adquirió después. La elección de estos dos interlocutores responde a la necesidad de aclarar la propuesta económica de Locke, más que de compararlos, lo cual sería una tarea interminable. La teoría de la división del trabajo de Adam Smith ayudará a esclarecer la propuesta del intercambio que aparece en el *Ensayo sobre el gobierno civil*, no obstante, las preocupaciones de Smith son económicas y se plantean en un contexto comercial e industrial distinto al de Locke. Asimismo, la crítica marxista al intercambio de trabajo por dinero, ya presente en la sociedad comercial prepolítica de Locke, puede responderse apelando a la vigencia de la cláusula de no desperdicio, incluso tras la aparición del dinero.

Estos temas nos llevarán a concluir que, pese a la desigualdad, Locke considera que la propiedad privada y su correspondiente intercambio son las mejores alternativas para preservar la vida de la humanidad. La actividad comercial, en tanto prepolítica, se ordena a la ley de la naturaleza (y a la tesis de nuestra investigación), razón por la cual, la sociedad civil se ve obligada a respetarla y promoverla. Con este tema completaremos nuestra extensa investigación: la propiedad privada en el estado civil.

El séptimo capítulo presentará la propuesta política de Locke, coronando así todo lo dicho acerca de la naturaleza humana, sus derechos y sus leyes. Para lograrlo, es menester

¹⁰ Entiendo que Locke también influyó en importantes economistas del siglo XVIII como France Richard Cantillon y Ferdinando Galiani. Sin embargo, mostrar el impacto de nuestro autor en estos y otros pensadores que le siguieron excede los límites de la presente investigación y nos desviaría del propósito de nuestro trabajo.

reconstruir el argumento lockeano sobre el poder político, a sabiendas de que su modelo legislativo fue uno de los dominantes en la Modernidad. En este último capítulo dilucidaremos la diferencia entre el contrato original, aquél en el que las personas ceden el poder político a una autoridad, y los acuerdos que le siguen, en los que se eligen a los legisladores, por ejemplo. El primero debe ser unánime, pero a la vez, producto de la libertad de todos los interesados. Los segundos no pueden ser así, pues los intereses y los ciudadanos cambian con el tiempo. Frente a este escenario y para mantener el orden político, nuestro autor apela a la noción de mayoría, o cuerpo político, y a la división de poderes para evitar el absolutismo. En estas últimas líneas defenderemos que la presencia de la mayoría aleja a Locke del individualismo, mas no de la defensa de los derechos individuales. Es decir, nuestro autor propone la mejor opción para resolver las diferencias propias de quienes voluntariamente aceptaron conformar un estado civil y, a la vez, la alternativa más recomendable para ejecutar la ley de la naturaleza: un gobierno representativo.

En el sistema que Locke propone, la mayoría procura los derechos individuales, entre los que se encuentran la libertad de culto y, por supuesto, la propiedad privada. Ya se vislumbra, entonces, que en este último apartado aparecerá una enorme cantidad de temas fundamentales de la filosofía política. Sin embargo, no es nuestra intención desviar en demasía la discusión de nuestra investigación ni reconstruir superficialmente algunos argumentos. Sirvan estos tópicos sólo para confirmar que la finalidad del estado civil lockeano es primordialmente uno: la defensa del derecho natural a la propiedad privada.

Como se aprecia, nuestra investigación aborda temas propios de la filosofía moral y política. También se acerca, cuando se trata de comprender algunos conceptos muy específicos, a la filosofía del derecho y a la gnoseología. Como cualquier aproximación teórica, específicamente la filosófica, la descripción histórica es ineludible, especialmente en un autor como John Locke, cuya agenda especulativa encuentra su pauta en las confrontaciones políticas y religiosas del siglo XVII que se describirán a lo largo de todo nuestro trabajo. Además, la reflexión de ciertos conceptos políticos nos obliga a fundamentar nuestras conclusiones en premisas antropológicas (sostengo que cualquier filosofía política se justifica en la antropología filosófica; es decir, caracterizar al ser humano de cierta manera posibilita o dificulta la postulación de un orden civil en específico). A ello se debe que el primer capítulo, “Libertad y normatividad en el estado de naturaleza”, así como los apartados

“Propiedad y autodominio” y “El detestable amor por poseer” se centren en estas cuestiones. Asimismo, el tema que nos compete tiene un impacto social, más allá de lo individual, que nos obliga a responder algunas preguntas fundamentales de la filosofía social como las que aparecen en el capítulo quinto: “Modos derivativos de adquisición: transferencias y sucesión por causa de muerte”; especialmente en los apartados que tratan los derechos de los padres de familia, las herencias, la caridad y la justicia. Finalmente, es notable que teorizar sobre la propiedad privada nos obligue a adentrarnos en los debates más relevantes de la filosofía de la economía, específicamente los que tratan sobre el dinero y su administración, como se verá en el capítulo sexto (este tema no es menor en el argumento lockeano: el dinero aparece antes del estado civil, determina su formación y modifica los límites a la transferencia y a la acumulación de bienes). Ya se ve, entonces, que a nuestro texto lo encabeza una reflexión antropológica que culminará en un análisis político, donde varios temas y corrientes filosóficas llegarán a su punto de encuentro.

Ciertos autores serán interlocutores constantes de nuestra investigación. Algunos, como Thomas Hobbes y Robert Filmer coprotagonizarán algunos temas, pues Locke intentó refutarlos directamente en sus obras. Otros, mucho más recientes, rechazan las ideas recogidas en las tesis principales de nuestra investigación y serán frecuentemente retomados para objetar sus conclusiones y ofrecer otra interpretación. Tal es el caso, especialmente, de C.B. Macpherson y Leo Strauss, específicamente en *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke y Natural Right and History*, respectivamente. Como es evidente, algunos comentaristas abonaron en la construcción de este trabajo y sus ideas serán mencionadas allí donde detonaron la inspiración. Me refiero, especialmente, a John Simmons, James Tully y Alan Ryan.

Aunado a lo anterior, el siguiente trabajo doctoral presenta cuatro grandes *excursos* que me resultaron indispensables para cumplir con los objetivos ya enunciados. El primer excursus –que se encuentra al final del primer capítulo– se relaciona directamente con Hobbes, debido a que algunos autores como Strauss y Macpherson reducen la figura lockeana a la autoridad hobbesiana, homologando a ambos pensadores. Las diferencias con Hobbes reaparecerán también en otros apartados, como el que trata sobre el concepto de propiedad. La segunda digresión, en el segundo capítulo, presenta la distancia entre el liberalismo

lockeano y el de John Stuart Mill¹¹. Si bien un gran número de pensadores liberales conforman la historia de la filosofía, la elección de Mill se debe al rechazo explícito que hace de la ley natural y de la vida como propiedad arrendada cuyo legislador y creador es Dios. Este giro, además de clausurar cualquier acceso a la filosofía medieval y cristiana, modifica radicalmente la tesis central de Locke sobre el autodomínio. El apartado resulta especialmente interesante porque retoma dos hipótesis de la investigación: el acceso a la ley de la naturaleza es racional, y esta misma ley ordena cuidar, primordialmente, la vida de todas las personas. A continuación, en el capítulo 4, encontraremos una sección que resume el argumento de Robert Nozick, mal llamado lockeano, para justificar su teoría de la propiedad y del Estado. La intención de este fragmento es esclarecer la cláusula de suficiencia a la luz de un autor que la comentó exhaustivamente, aunque no compartamos en absoluto su interpretación. De este apartado se concluirá la importancia que Locke concede al ámbito moral y político, y no sólo al económico, como Nozick. Finalmente, en el capítulo seis, formulo un apartado que desglosa algunas tesis clásicas económicas que, o bien se derivan directamente de las premisas lockeanas o rechazan definitivamente el pensamiento de Locke. En este punto se reconstruirá someramente la filosofía de Adam Smith y Karl Marx, considerando, únicamente, los tópicos que se relacionan con nuestra investigación.

¿Qué relevancia tiene la reflexión sobre la propiedad privada en nuestros días? Es más, ¿vale la pena teorizar sobre esta cuestión o la discusión ya ha sido superada? Aunque la tradición filosófica ha reflexionado sobre el tema, coincido con Waldron en que “ningún filósofo moderno sobre los derechos ha producido una discusión completamente desarrollada sobre la propiedad en las teorías históricas.” (Waldron, 1988, p. 14) Estudiar la propiedad privada en la historia del pensamiento, a la luz de los derechos y los problemas actuales, permitirá que algunos críticos de la propiedad privada consideren sus conclusiones acerca de lo que entienden por “derecho” y, por otro lado, que sus defensores justifiquen su postura: quiénes pueden poseer tales cosas y por qué, o si algunos bienes no deben poseerse en absoluto. La teoría lockeana de la propiedad privada alumbra este debate y nos incita a reflexionar sobre estos y otros temas relacionados, como se verá a continuación.

¹¹ Aunque el término “liberalismo” no aparezca en las obras de Locke, es imprescindible subrayar el lugar que tiene la libertad natural en toda su filosofía y el parteaguas que representa para el pensamiento político posterior. Por ello, es más atinado llamarle “precursor del liberalismo”, como haremos a lo largo del trabajo. Cfr. COHEN: “Self-Ownership, Communism and Equality” en *Social Philosophy and Policy*. 1990, parte II.

1. Libertad y normatividad en el estado de naturaleza

La apropiación es el primer paso en una serie de medios y fines que conducen a la preservación de la humanidad

JAMES TULLY

Con el objeto de teorizar sobre ciertos derechos independientes de cualquier estado civil y de construir una teoría que se aleje las implicaciones absolutistas de algunas teorías contractualistas, John Locke defiende que existen algunos derechos naturales que, como su nombre lo indica, encuentran su fundamento en la naturaleza¹² misma y no en el criterio de algún gobierno en particular. Entre éstos se encuentra el derecho a la propiedad exclusiva. Existe una correlación y dependencia entre los derechos naturales y las leyes que, también por ser independientes de cualquier sociedad civil, son igualmente llamadas naturales. Locke define la ley como aquello que “permite o prohíbe” (ELN, I, p. 6) y dirige a los agentes libres y racionales hacia sus propios intereses y el bien común¹³, y al derecho como el uso libre de algo.¹⁴

En este primer capítulo reconstruiré el argumento lockeano sobre las leyes de la naturaleza. Sirvan estas líneas como premisa mayor de esta tesis, pues el derecho natural a la propiedad privada, materia del presente trabajo, sólo se entiende a la luz de la teoría sobre las leyes de la naturaleza. Además, la propuesta lockeana de dividir los poderes del estado civil para proteger el derecho a la propiedad se deriva, también, de las mismas normas universales que estudiaremos a continuación. Finalmente, la teorización del estado de naturaleza resulta útil para contextualizar al autor e interpretarlo con justicia, atendiendo al momento histórico al que pertenece, así como a los autores que influyeron en él.

En este apartado defenderé que: 1) Existen dos lecturas distintas y válidas en torno a las leyes de la naturaleza: la primera es una lectura teísta inscrita exclusivamente en una

¹² El sentido que Locke utiliza de naturaleza se aborda en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. La naturaleza es creada por Dios y aprehensible por el ser humano mediante los sentidos y las ideas que éstos generan. En tanto creación divina, la naturaleza es de cierta forma y el ser humano debe conocerla con las herramientas finitas e imperfectas que le fueron dadas.

¹³ Cfr. TGII, §54.

¹⁴ Cfr. ELN, I, p. 6. Locke utiliza cuatro definiciones distintas de derecho que se abordarán más adelante: el derecho como libertad, el derecho como reclamo, el derecho como reclamo obligatorio y el derecho como reclamo opcional. El derecho entendido como “utilizar libremente alguna cosa” presenta la definición más general porque parte de que la naturaleza humana es originalmente libre. Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

discusión teológica, apolítica. La segunda estudia el conocimiento de la ley natural al margen de cualquier creencia religiosa. Es posible separar a Locke de la primera interpretación, mas no es preciso hacerlo por el interés que tiene de explicar el conocimiento de Dios y de la naturaleza en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Tampoco deben ignorarse las pretensiones políticas y epistemológicas de nuestro autor. John Locke pertenece a una tradición religiosa y entre sus objetivos está brindar una explicación racional de la relación entre la vida política y la libertad de creencias¹⁵. 2) Los seres humanos no son espectadores pasivos de la ley de la naturaleza porque su racionalidad les permite descubrirla y aplicarla. 3) El principal mandato de la ley de la naturaleza obliga a preservar la vida. A diferencia de lo dicho por Thomas Hobbes unos años antes, este precepto no promueve, únicamente, el interés individual debido a que su cumplimiento supone la sociabilidad natural del ser humano, misma que resulta indispensable para que nuestro autor defienda las cláusulas de apropiación, la soberanía y el poder político. 4) La ley natural incita el cumplimiento de los derechos naturales y, a la vez, limita su ejercicio. Es decir, los derechos naturales, en su calidad de libertades o exigencias (*claims*), están supeditados a las leyes de la naturaleza.

En aras de cumplir con uno de los objetivos de la presente investigación que se propone mostrar la sistematicidad en el pensamiento filosófico de Locke y no considerar únicamente el *Ensayo sobre el gobierno civil*, este capítulo se construye, principalmente, a partir de los siguientes textos: *Ensayos sobre la ley de la naturaleza*, *Ensayo sobre el entendimiento humano* y *La racionalidad del cristianismo*.

1.1. El estado de naturaleza

En el ámbito de la filosofía política, John Locke se inscribe en la tradición contractualista. Ésta propone una distinción conceptual, no histórica, entre un estado de naturaleza carente de una autoridad común a la que deban responder todos los individuos, y un estado civil, regido por ciertas leyes que se adecuan a un sistema político en específico. El estado de naturaleza es un ejercicio teórico hipotético que busca mostrar la naturaleza humana original en aras de justificar un régimen político en particular. Dicha fundamentación deriva de la

¹⁵ Este argumento no es el objetivo primordial del presente trabajo de investigación, pero resulta imprescindible considerarlo si se aspira a una lectura sistemática de algunas obras de Locke.

creencia de que “hay un orden moral objetivo que determina reclamos normativos en las prácticas sociales” (Porter, 1999-2000, p. 81) de la sociedad civil.¹⁶

El contractualismo es un recurso normativo y persuasivo ajeno a la historia que busca confutar al naturalismo político, es decir, a la defensa de que determinado tipo de gobierno está dado por naturaleza. Se trata de una herramienta sin fundamentos históricos porque no existen registros sobre algún consenso que derive en un estado civil *idéntico* al que plantean Locke, Hobbes, Rousseau, entre otros pensadores contractualistas (no obstante, sí existen formas de gobierno particulares que emergieron tras un acuerdo, especialmente después de las colonias)¹⁷. Más allá de la discusión sobre si históricamente existió un estado de naturaleza o no, el ejercicio filosófico que supone su consideración es notable porque postula como universales ciertos caracteres de la naturaleza humana que dispondrán la manera de organizar a la sociedad en el estado civil. Asimismo, en el marco de la filosofía lockeana que se lleva a cabo en la Inglaterra del siglo XVII, descripción del estado de naturaleza consiste, por un lado, en un enfrentamiento contra la anarquía y el absolutismo¹⁸ y, por otro, en una defensa de ciertos derechos y leyes inalienables, universales y permanentes que cualquier gobernante debe respetar porque están inscritos en la naturaleza del ser humano y no dependen de la conveniencia particular o de la utilidad económica. En otras palabras, Locke busca legitimar sus ideas políticas a través de la representación del estado de naturaleza. Por ello, lo que C.B. Macpherson considera una deficiencia en el contractualismo de Locke es, más bien, su objetivo primordial. El comentarista afirma que Locke transfiere al estado de naturaleza supuestos antropológicos propios del siglo XVII, “generalizando algunas

¹⁶ En la misma línea, Simmons también considera el estado de naturaleza como un espacio moral. Cfr. SIMMONS: “Locke on the Social Contract” en *A Companion to Locke* (Matthew Stuart, ed.) Sussex: Wiley Blackwell, 2016, p. 418.

¹⁷ Cfr. TGII, §115: “Hay varios ejemplos en la historia, tanto sagrados como profanos, de hombres que se retrajeron, a sí mismos y a su obediencia, de la jurisdicción en la que nacieron o de la familia y la comunidad en la que fueron criados para *establecer, en otro lugar, nuevos gobiernos.*” Cursivas originales. Véanse también el §100 y el §104: “La razón está plenamente de nuestro lado [cuando afirmamos] que los hombres son naturalmente libres, y en los ejemplos de la historia que muestran que los gobiernos del mundo comenzaron pacíficamente, y que este comienzo se logró por el consentimiento de la gente; queda poco espacio para la duda sobre en dónde se encuentra el derecho o cuál ha sido la opinión o la práctica de la humanidad sobre este primer origen de los gobiernos”. Sobre la historicidad y el objetivo filosófico del consenso, cfr. *infra*, 7.2. Asimismo, en el EEH 4.16.6 y 7, Locke señala que la falta de certeza empírica absoluta sobre algún evento histórico no exime que su probabilidad sea suficiente para considerarlo verdadero. A favor de que el estado de naturaleza sea ahistórico, véase DUNN: *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the ‘Two Treatises of Government’*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969, p. 103. En contra de esta idea, cfr. HERRERO: *La política revolucionaria de John Locke*. Madrid: Tecnos, 2015, p. 151.

¹⁸ Cfr. ELN, I, p. 13. Para este punto, véase el último capítulo de la presente investigación.

características de la sociedad del siglo XVII y del hombre como características de la sociedad precivil y del hombre como tal” (Macpherson, 1962, p. 229). Y, efectivamente, así es. La dilucidación del estado de naturaleza es necesaria para lograr una defensa consistente de la división de poderes en el estado civil, como se verá más adelante.

Mediante el recurso del estado de naturaleza, Locke asevera que el ser humano se caracteriza, principalmente, por su libertad (*liberty*) y la igualdad (*equality*) respecto de sus semejantes. Al carecer de un gobierno establecido y de sus correspondientes leyes civiles, todos los individuos son igualmente titulares de la ley natural. No se trata entonces, de decir que los individuos son idénticos –resulta evidente que se diferencian en cosas tan elementales como su ubicación y sus características físicas– ni de aseverar que todos poseen la misma cantidad de bienes. Más bien, al carecer de un poder político que intervenga en las relaciones interpersonales, todos los seres humanos dependen por igual de la ley de la naturaleza, debido a que todos son igualmente creados por Dios. Asimismo, todos los sujetos son igualmente gobernantes y gobernados a la vez. Gobernantes de sí mismos, pues no están sometidos a una instancia política superior, y gobernados, porque están sujetos a una ley de la naturaleza que los rige por el simple hecho de pertenecer a la especie humana, de modo que no es un espacio anárquico, como se profundizará más adelante: “es un estado de igualdad, en donde todo el poder y la jurisdicción es recíproca, y uno no tiene más que otro; no hay nada más evidente que las criaturas de la misma especie y rango, que nacieron con las mismas ventajas de la naturaleza y el uso de las mismas facultades, deban también ser iguales uno frente a otro sin subordinación o sujeción”(TGII, §4). Por lo tanto, todos los individuos son iguales frente a esta ley de la naturaleza y, a la vez, todos tienen la oportunidad de defenderla. Se trata, pues, de entender que Locke está afirmando la igualdad de jurisdicción recíproca y la igualdad que surge de pertenecer a la misma especie, idea originalmente cristiana que Locke hereda a través de Hooker¹⁹. Una igualdad que no se basa en lo que la persona hace o en lo que le ocurre, sino que se fundamenta en su mismo ser²⁰.

¹⁹ Cfr HOOKER: *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*. Wipf and Stock Publishers, 2003, libro 1, II.5.

²⁰ Entendemos por igualdad de jurisdicción, igualdad sin distinción en el ejercicio de los derechos y la aplicación de la ley. No se trata de la igualdad económica, igualdad social o de oportunidades. Cfr. SARTORI: *¿Qué es la democracia?* Op. cit., p. 210; SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 84. En contra de esta lectura, Green afirma que la desigualdad era tal antes del contrato, que no existía la igualdad natural y, por tanto, no había mayor diferencia entre el estado de naturaleza y el estado civil. Esta lectura es desatinada porque está considerando la desigualdad de bienes y de recursos, no la igualdad de jurisdicción. Como se verá más adelante, es precisamente la mala interpretación de ley –que muestra el acceso igualitario hacia la misma–, entre otras

El argumento sobre la igualdad al que se refiere Locke aparece nítidamente en el *Primer tratado sobre el gobierno*, donde nuestro autor postula un estado de naturaleza igualitario para rebatir la tesis de Robert Filmer que defendía el poder absoluto y natural del monarca sobre el resto de las personas²¹. Filmer representa la restauración de la prerrogativa regia a principios del siglo XVII, esto es, el “poder ilimitado [del rey] en cuestiones jurídicas, impositivas y de libertades” (Rivero, 2010, p. 9) y la oposición a la libertad natural, pues los seres humanos –para su despreocupación, señala Filmer– nacieron sujetos a la voluntad del rey, el cual satisfará las necesidades que no pueden proporcionarse por ellos mismos.²² En cambio, Locke perteneció al partido político de los *Whigs*, el cual promovía limitar las acciones del monarca mediante la figura del parlamento y respetar los derechos de propiedad.

En este mismo contexto, Locke reconstruye el argumento a favor de la libertad natural que utilizará como premisa principal del *Ensayo sobre el gobierno civil*.²³ En este texto se indica que, en el estado de naturaleza, el ser humano es libre respecto a sus acciones, su persona y sus pertenencias, sin depender de la voluntad de alguien más.²⁴ Cuando pasa al estado civil, el individuo ejerce su libertad porque se asegura de que el poder legislativo no interfiera en el ejercicio de su derecho a la propiedad y se separa de las leyes paternas para aceptar las leyes civiles. En otras palabras, la libertad natural lockeana es “una condición moral normativa ajena a cualquier obligación política y no una condición social” (Simmons, 2016, p. 416). El consentimiento de volverse civil ocasiona que el ser humano opte por la autoridad de alguien más y manifieste dicha libertad original en la elección del gobernante en cuestión²⁵. La igualdad se refleja en este derecho natural a la libertad, en el entendido de que, naturalmente, todos los seres humanos son igualmente libres de manejarse en el estado

razones, lo que detona el estado de guerra y el paso al estado civil. Cfr. GREEN: *Lectures on the Principles of Political Obligation*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1967, §53.

²¹ Cfr. FILMER: *Patriarca o del poder natural de los reyes* (Rivero, trad.). Madrid: Alianza, 2010, cap. 1.1, pp. 42 y 43: “Esta peligrosa afirmación según la cual los reyes quedan sujetos a las *censuras* y a la *destitución por sus súbditos* se sigue, como consecuencia necesaria (así lo entienden sus autores), de aquella primera proposición acerca de una supuesta *igualdad y libertad natural de la Humanidad, y de su libertad para elegir la forma de gobierno que prefiera*”. Cursivas originales.

²² Cfr. TARCOV: *Locke’s Education for Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984, p. 21.

²³ Cfr. TARCOV: *Locke’s Education for Liberty*, op. cit., p. 10.

²⁴ Cfr. TGII, §4. En concordancia con lo que asevera Constant cuando contrasta la noción de libertad de los modernos con la de los antiguos: “[E]l derecho de no someterse sino a leyes, de no ser ni arrestado, ni detenido, ni ejecutado, ni maltratado de ninguna manera a causa de la voluntad arbitraria de uno o varios individuos”. Cfr. CONSTANT: “Sobre la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos” en *Del espíritu de conquista y de la usurpación* (Marcial Antonio López, trad.). Madrid: Tecnós, 2002, p. 67.

²⁵ Cfr. infra, cap. 7.

de naturaleza y de dar paso al estado civil²⁶. A diferencia de lo que sucedía en la Antigüedad, el liberalismo moderno que comienza con Locke busca que el individuo sea soberano de sus relaciones privadas, a pesar de no participar directamente en los asuntos públicos y optar por la representación.²⁷ La libertad individual se convierte en la “verdadera libertad moderna, y la libertad política en su garantía” (Constant, 2002, p. 92).

La ley de la naturaleza que rige en el estado originario no debe entenderse como una norma que coacciona a los seres humanos, sino que, por el contrario, facilita el ejercicio del derecho natural a la libertad,²⁸ que “dirige a los agentes libres e inteligentes hacia sus intereses propios, y prescribe no más allá del bien común de aquellos sometidos a la ley” (TGII, §57). Esto significa que la libertad no le otorga al ser humano absoluta licencia sobre la vida y los bienes de los demás debido a que la ley de la naturaleza protege a los individuos del peligro que sus semejantes pueden representar, en el entendido de que el estado de naturaleza es un ámbito relacional²⁹ y no de individuos aislados como el que propone, por ejemplo, J.J. Rousseau: “Para que alguien pueda reclamar para sí una libertad absoluta, la naturaleza tiene que ser completamente negada” (ELN, II, p. 17)³⁰.

Nos enfrentamos, entonces, con una libertad acotada y prepolítica en donde el ser humano no puede ceder ilimitadamente a todas sus inclinaciones, destruirse a sí mismo o dañar a otras personas, en consonancia con la tradición cristiana a la que Locke pertenecía³¹. Dicho en terminología posterior a Locke, la libertad original del estado de naturaleza consiste en una libertad del tipo negativo, de *libertad de*, de ausencia de restricciones y arbitrariedades

²⁶ Existen muchos problemas en torno a la libertad y a la igualdad, entre ellos, que su relación es, bajo cierta perspectiva, inversamente proporcional. Esto se apreciará, especialmente, en el estado civil, pues ya no se habla de la libertad o de la igualdad “naturales”, sino de tipo económico, social, jurídico, etcétera. Se retomará este tema más adelante. Por el momento, basta con decir que Locke concibe a la libertad como la condición de la igualdad, pues para que los seres humanos sean iguales, deben tener las mismas condiciones de libertad. En cambio, los hombres no necesitan de la igualdad para poder ser libres.

²⁷ Cfr. CONSTANT: *Sobre la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos*, op. cit., p. 85.

²⁸ Cfr. ELN, VIII; SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 70.

²⁹ Cfr. SIMMONS: “Locke on the Social Contract”, op. cit., p. 419.

³⁰ Véase también el EEH, 4.3.18: “Yo puedo saber que esta proposición es verdadera, tan ciertamente como que el triángulo tiene tres ángulos equivalentes a dos ángulos rectos. También que “ningún gobierno permite la libertad absoluta”. Soy capaz de estar seguro de la verdad de las siguientes proposiciones como lo soy en las matemáticas: La idea de que el gobierno estableciera en la sociedad ciertas reglas o leyes en conformidad con ésta; y la idea de que nadie puede hacer lo que desea con absoluta libertad”.

³¹ Cfr. TGII, §6. Esta lectura la reafirma Lawrence C. Becker: “[L]a libertad se preserva si las acciones de cada uno no infringen la libertad material [posible] de los demás. En la medida en que mis actos limitan el ejercicio de tus habilidades para actuar, dejas de estar en libertad de hacer lo que puedes hacer”. Cfr. BECKER: *Property Rights. Philosophical Foundations*. Londres: Roudledge and Kegan Paul, 1977, p. 79.

que afecten las acciones de los demás y las de uno mismo³². No se trata de una libertad positiva absoluta, pues el ser humano carece de libertad ilimitada sobre su persona y de jurisdicción sobre su cuerpo. Como se verá en el tercer capítulo, la persona es una creación de Dios y ni su cuerpo ni su vida le pertenecen absolutamente³³.

En resumen, en la filosofía de John Locke, el estado de naturaleza es un ámbito originalmente pacífico y ordenado gracias a las leyes de la naturaleza³⁴, no inseguro ni belicoso –como había propuesto Thomas Hobbes en el *Leviatán*³⁵–. Las personas cumplen con las leyes de la naturaleza independientemente de que no exista un soberano que los obligue a ello. En tanto leyes, estas reglas de la naturaleza exigen a los seres humanos cumplir con ciertos preceptos que serían inalcanzables si los sujetos obligados no estuvieran dispuestos de cierta manera. Locke considera que el ser humano es un ser naturalmente libre, racional³⁶, que nace en condiciones de igualdad con sus semejantes y que no se guía únicamente por sus intereses propios –aunque pueda suceder–³⁷. De lo anterior no se

³² Cfr. TGII, §57. Véase también SARTORI: *¿Qué es la democracia?*, pp. 184, 185, 224.

³³ Esto no significa, por ningún motivo, que se trate de una libertad limitada por otro ser humano tal como afirmaba Robert Filmer. Para este autor, los monarcas heredaban directamente el poder de jurisdicción de Dios: “la mayor libertad para un pueblo en el mundo consiste –si se considera debidamente- en vivir bajo un monarca. Esto es la Magna Carta de este reino; el resto de las demostraciones o los pretextos de libertad no son sino grados de *esclavitud*, y de libertad para destruir la libertad [...] Pues si su tesis fuera verdadera, se seguiría la hipótesis de que todos los hombres están autorizados a examinar los derechos, acciones y pruebas mediante las que ellos mismos reclaman y disfrutan de la herencia y libre posesión de sus *libertades*”. Cfr. FILMER: *Patriarca o del poder natural de los reyes*, op. cit., cap. 1.1, p. 44. Cursivas originales.

³⁴ Hay dos momentos en la teorización del estado de naturaleza. En el primero reinan la paz y el orden porque abundan los recursos. El segundo, en cambio, se origina gracias a la escasez y a la aparición del dinero, y se convierte en un lugar inseguro que da pie al estado civil (cfr. infra caps. 6 y 7). Esto no quiere decir que la naturaleza humana cambie esencialmente dependiendo de la “etapa” del estado de naturaleza que se estudie. En cualquiera de sus fases, el ser humano se caracteriza por la capacidad de comprender la ley natural y de apropiarse de recursos para seguirla.

³⁵ Cfr. HOBBS: *Leviatán*. Manuel Sánchez (trad.). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1980, cap. V, p. 104: “En esta guerra de todos contra todos se da una consecuencia: que nada puede ser injusto... Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviera solo en el mundo... Son cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado solitario.”

³⁶ La razón natural se explicará cuando se desarrolle la génesis de las leyes de la naturaleza.

³⁷ Hobbes no deja de ser uno de los contrincantes principales del *Ensayo sobre el gobierno civil*, pues difiere en su concepción de naturaleza humana: concibe a un ser humano pasional, especialmente temeroso, frente a la inseguridad constante que supone estar a merced de sus semejantes. La caracterización del estado de naturaleza es relevante porque de ella se concluye la forma de gobierno que se postula en el estado civil. Si ambos autores se distancian en su consideración sobre los rasgos esenciales de la naturaleza humana, se separan también en el sistema de gobierno que promueven: Hobbes propone un gobierno absoluto y Locke una monarquía constitucional. Lo anterior se explica gracias a la noción de leyes de la naturaleza que tienen ambos autores. Para Locke, las leyes de la naturaleza y los derechos naturales son inmunes a cualquier cambio civil porque dependen de una naturaleza humana, en cierto sentido, inalterable. Para Hobbes, en cambio, las leyes de la

concluye que los seres humanos carezcan de intereses privados, pues, como se verá a lo largo de la investigación, el acento de la filosofía de Locke se coloca en la propiedad que el hombre tiene sobre sí mismo. Lo que sí se concluye es que, de la naturaleza humana, Locke infiere el ámbito normativo de la ley.

1.2. Caracterización de la ley natural: antecedentes y alcances

Hasta ahora hemos bosquejado al estado de naturaleza como un ámbito hipotético que justifica la posición política de Locke. Allí, el ser humano es naturalmente libre e igual a sus semejantes, en concordancia con lo que dictan las leyes de naturaleza. Resta, entonces, dilucidar qué son las leyes de la naturaleza y la manera que tienen todos los seres humanos de conocerlas y aplicarlas. En primer lugar, es menester desglosar las premisas que concluyen que existen ciertas leyes permanentes y universales, porque, entre otros efectos, hay algunas leyes civiles que resultan de ellas.

Según John Locke, la ley, tanto natural como positiva, es la dirección de los agentes libres y racionales hacia sus propios intereses y el bien común³⁸. Si bien las leyes incitan a que el hombre actúe libremente, le prohíben, a la vez, afectar a los demás; en este sentido, las leyes *obligan* a algo, por lo menos a no interponerse en el ejercicio de los derechos de otros miembros de la humanidad. Dicha definición es consistente con el tipo de libertad que Locke expone en el estado de naturaleza y que presentamos líneas más arriba: una libertad de no interferencia.

Hablando específicamente de la ley de la naturaleza, una definición general de la misma afirma que

es una regla eterna que rige a todos los seres humanos, tanto a los legisladores como a los demás. Las reglas que se establecen para las acciones propias y las de los demás deben ajustarse a la ley de la naturaleza; por ejemplo, de acuerdo con la voluntad de Dios [...], la ley fundamental de la naturaleza es

naturaleza “imponen la paz como medio de conservación de las multitudes humanas, y sólo conciernen a la doctrina de la sociedad civil” Cfr. HOBBS: *Leviatán*, op. cit., cap. 15, p. 129

³⁸ Cfr. TGII, §54.

la preservación de la humanidad (*mankind*), y ninguna sanción puede ser buena o válida si está en contra de ella (TGII, §135).³⁹

Las leyes de la naturaleza consisten, entonces, en “reglas de moral permanente y fija que la razón misma dicta, de tal manera que persisten y vienen a ser algo inherente a los principios de la naturaleza humana. Y para que dichas leyes fuesen alteradas o abrogadas, antes sería preciso que la naturaleza humana cambiara, pues hay una armonía entre ambas” (ELN, VII, p. 86). Se trata, pues, de normas arraigadas en el ser humano que, en cuanto tales, dictan su obrar independientemente del lugar y la época que se trate⁴⁰. Por ello, su existencia no depende del reconocimiento humano ni de un consenso que las avale⁴¹. En su calidad de leyes universales, de acuerdo con la definición general de ley y con lo dicho sobre la libertad limitada, la aplicación de la ley natural no se fundamenta en el interés propio, sino en el bien común. Resulta desatinado, entonces, defender que la teoría de los derechos y las leyes de Locke es una doctrina acotada a cierto momento histórico que tiene intenciones específicas con el gobierno del momento.⁴² Si bien la teoría política de Locke está inscrita en un contexto político en específico –como todas las ideas políticas–, la relación con una ley que se encuentra fuera del alcance del artificio humano permite aceptar la universalidad de los derechos y no reducirlos a un momento histórico en específico que les impida ser considerados naturales o humanos.

Los hombres están naturalmente obligados a seguir las leyes de la naturaleza, aunque *de facto* no siempre sea así. En este caso, la ley se mantiene inmutable al margen de quien la cumpla o la desobedezca. Las leyes de la naturaleza obligan “por virtud de su propia naturaleza o fuerza” (ELN, I, p. 13) y no están sujetas a la voluntad de un gobierno en particular, razón por la cual, pueden concebirse en un estado de naturaleza. La autoridad de esta ley, entonces, yace en su razonabilidad y no en su poder de coerción, como veremos más

³⁹ La vida y el cuerpo tampoco le pertenecen a otro ser humano. Por ejemplo, cuando Locke trata sobre los límites de las autoridades religiosas en materia civil, hace referencia a las leyes de la naturaleza como la delimitación de lo que ninguna autoridad civil puede prohibir: Cfr., CT, 2003, p. 244.

⁴⁰ Cfr. FLÓREZ: “Introducción” en *La racionalidad del cristianismo*. Paulinas: Madrid, 1977, p. 22. “La ley natural va dejando de ser considerada como un plan providencial superpuesto a las tradiciones e instituciones y va pasando a ser considerada como la máxima generalización de las condiciones de posibilidad de las relaciones sociales”.

⁴¹ Cfr. ELN, I, pp. 9, 10.

⁴² Cfr. STEINER: “The Natural Right to the Means of Production” en *Philosophical Quarterly*, 1977.

adelante⁴³. Por ello, la eficacia de su aplicación no depende de un premio o de un castigo a merced de la voluntad de alguien más, sino de la naturaleza misma⁴⁴.

Las leyes naturales son preceptos generales y universales, a partir de las cuales nace la exigencia de una ley positiva concreta y adaptada a cada comunidad que incorpora el valor de justicia subyacente a dichos principios naturales.⁴⁵ La ley positiva, entonces, consiste en la medida de los crímenes dentro de un estado civil determinado con base en la ley natural⁴⁶, pues en ambas normas, “el bien común es la regla y la medida de toda la legislación. Si algo no es útil en la sociedad (*commonwealth*), aunque se crea que es indiferente, no puede ser establecido como ley” (CT, 2003, p. 233)⁴⁷. La ley positiva es privada, creada a partir una situación específica. Debido a que su validez depende del contexto histórico, el lugar de aplicación, entre otras cosas, los seres humanos no están naturalmente obligados a obedecerlas en todos los casos (si bien esto no debería suceder, pues las leyes positivas están llamadas a respetar las leyes naturales, dentro de un orden civil establecido). Cuando los ciudadanos deben seguir las leyes civiles y no lo hacen, merecen la sanción que estipule la legislación en cuestión. Generalmente, las sanciones son castigos que incitan al ciudadano a cumplir la ley, independientemente de que no coincida con ella o no la entienda⁴⁸. En cambio, abordaremos a continuación la manera de *entender* la ley natural⁴⁹.

⁴³ Cfr. *infra* 1.3.

⁴⁴ Esto no significa que las leyes de la naturaleza carezcan de coerción. El castigo por desobedecer las leyes de la naturaleza se aplica por cualquier persona en el estado de naturaleza, por el poder ejecutivo en el estado civil y por Dios, mediante un juicio divino, post vida. Sobre el juicio de Dios, Locke afirma en un texto titulado “Law of Nature” que “[...] esperamos lo mismo de Dios, el padre de todos los hombres, cuando alguien injuria a otro; si encuentra razonable que sus hijos deban asistirse y ayudarse unos a otros y espera esto de ellos como su deber, por la misma razón concluimos que Dios espera lo mismo de todos los hombres entre sí”. Cfr. LOCKE: “Law of Nature” en *Political Essays*. Cambridge University Press, 1997, 2002, [1678], p. 270.

⁴⁵ Cfr. “Voz: derecho” en *Diccionario jurídico*. Madrid: España, 1991.

⁴⁶ Véase lo dicho por Locke sobre la ley positiva en EEH, 4.3.18: “Puedo, con certeza, saber que esta proposición es verdadera: [...] La idea de un gobierno que se establece en la sociedad bajo ciertas reglas o leyes que exigen cierta conformidad a sí mismas”.

⁴⁷ En el marco de una discusión diferente, Locke afirma en *Carta sobre la tolerancia*, que “cualquier iglesia o compañía se disolverá y caerá en pedazos y no podrá subsistir ni mantenerse unida, a menos que pueda ser regulada por algunas leyes, y todos los miembros consientan en observar algún orden”. Cfr. CT, 2003, p. 221.

⁴⁸ Sobre el tema del castigo en general, véase el apartado 2.4. Sobre la ejecución del castigo en el estado civil, el 7.3.1.

⁴⁹ Hay quienes piensan que una interpretación definitiva y consensuada sobre el tema de la ley de la naturaleza en la filosofía de John Locke es imposible. Cfr. HORWITZ: “Introduction” en *Questions Concerning the Law of Nature*, Cornell University Press, 1990, p. 19. “[Locke] no aclaró adecuadamente las controversias que les preocupaban [a los intelectuales de Oxford, por ejemplo, Samuel Parker, Tyrrell y Cumberland], por ejemplo, la relación de la ley divina con la ley natural, el estatus de la Revelación supranatural, la inmortalidad del alma, la fundación de la moralidad y la seguridad de premios y castigos en otra vida, junto con cualquier asunto como estos que tuviera en otra dimensión de su comprensión de la ley natural. Dejando estos temas fundamentales

1.2.1. Aproximación a la ley natural desde el punto de vista teológico y gnoseológico

La cuestión sobre la ley natural admite premisas teológicas, antropológicas, metafísicas y epistemológicas. Por un lado, en la filosofía de John Locke es factible encontrar un razonamiento teológico que, en el marco de la discusión sobre la ley natural, se refiere a Dios como el legislador de la naturaleza, pues tratamos con un autor heredero de los pensadores medievales y escolásticos españoles, como Tomás de Aquino y Francisco Suárez⁵⁰, respectivamente, y de algunos teólogos influyentes de la Inglaterra del siglo XVI como Richard Hooker.⁵¹ Esta posición sobresale en los *Ensayos sobre la ley de la naturaleza*⁵², donde Locke asume la existencia de Dios y su papel de ordenador de la naturaleza.

sin resolver durante su vida, Locke intencionalmente, en mi opinión, dejó el camino abierto para interpretaciones opuestas a su propia interpretación de la ley natural.”

⁵⁰ Locke y Suárez tienen algunas tesis similares: “El trabajo de Suárez puede usarse como un objeto de comparación para iluminar innovaciones y continuidades en las teorías sobre la ley natural en el siglo XVII”. Cfr. TULLY: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 66. Se distancian, sin embargo, en que Suárez consideraba que la propiedad era un derecho natural, mas no la propiedad *privada* porque no aparecía en el estado de inocencia. Cfr. SUÁREZ: “De legibus” en *Selections from Three Works of Francisco Suárez*. (Williams, Brown and Waldron, eds.). Oxford: Clarendon Press, 1944, vol. 2, II, XIV, 16-17. No hay pruebas suficientes de que Locke leyera a Suárez, aunque es sumamente probable. Suárez escribe su obra antiabsolutista *Defensio fidei catholicae*, que casi con seguridad fue conocida por Hooker. Este último, dada su oposición a Jacobo I (padre de Carlos I de Inglaterra), huyó a Massachusetts, donde colaboró en la fundación de Connecticut y plasmó en su constitución ideas claramente suarezianas. Lo cierto es que hubiera sido políticamente incorrecto que Locke citara a un autor católico cuando se opuso directamente a la forma en que el poder político católico gobernaba y a que James II, presunto partidario de esa religión, ascendiera al trono inglés.

⁵¹ Aunque Locke cita directamente *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, autoría de Hooker, en el *Ensayo sobre el gobierno civil*, las tesis de Hooker se asemejan más a las que aparecen en *Carta sobre la tolerancia*. En el primer capítulo de su obra, Hooker defiende la constitución de la Iglesia de Inglaterra que promovió Isabel I y toma postura frente a la doctrina de la iglesia reformada: existen ciertas leyes de la Iglesia que son indiferentes y que no dependen directamente de la ley divina. La importancia de Hooker radica, sobre todo, en su influencia sobre la teología anglicana del siglo XVII mediante la tematización de la ley, la reconstrucción del argumento sobre el contrato social, la defensa de la tolerancia y la libertad religiosa y de la indiferencia en los rituales religiosos. Asimismo, Hooker separa a Dios de las instituciones políticas y rescata la autonomía política del hombre con base en su razón. Esto “refleja la naturaleza profundamente social de su pensamiento y da, *de facto*, prioridad a la función práctica de la razón –en oposición a sus funciones teóricas y productivas”. Cfr. GIBBS: “Introduction to Book I” en *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* (Richard Hooker, auth). Oxford: Clarendon Press, 1888, vol. 1, p. 88. Gracias a esta postura, Hooker se separa de los filósofos medievales que optan más por el conocimiento teórico que por el práctico y a ello se debe que Locke acuda más a él que a Santo Tomás de Aquino (no obstante, Hooker se basa, especialmente, en el *Tratado sobre la ley* del Aquinate). En contra de lo anterior, Strauss cree que Locke no coincidía con Hooker, “pues éste [Hooker] era uno de los hombres menos revolucionarios que hayan vivido”. Cfr. STRAUSS: *Natural Right and History*. Chicago University Press, 1953, p. 207. Para responder el desatino de Strauss, cabe mencionar que Hooker fue un intelectual antiabsolutista de renombre. Tan fue así que debió huir a lo que hoy es Estados Unidos, donde colaboró en la redacción de la constitución de Connecticut de 1638, misma que proponía la separación de poderes de gobierno.

⁵² En este libro, Locke defiende el racionalismo ético y rechaza el dogmatismo, igual que algunos neoplatonistas del grupo de Cambridge como Nathaniel Culverwell y el latitudinarismo (aunque es precipitado considerar a

En el primer ensayo, el autor afirma que los fenómenos naturales y el funcionamiento de los seres vivos –entre ellos el del ser humano– suponen que la naturaleza no está sujeta al azar sino a ciertas leyes dadas por un legislador, en este caso, Dios: “De ahí que la ley de la naturaleza pueda describirse como un decreto de la voluntad divina, discernible por la luz natural, que nos indica qué está y qué no está en conformidad con la naturaleza racional, y, por esa razón, qué es lo obligatorio y qué es lo prohibido” (ELN, I, p. 6). La existencia misma de una ley, pues, supone la presencia de un legislador que indique a los seguidores de su ley qué deben y qué no deben hacer, “pues no hay ley sin legislador, y la ley no tiene propósito si no hay castigo” (ELN, V, p. 64):

Para establecer la moralidad sobre su propia base y con un fundamento que conlleve una obligación en consecuencia, primero debemos probar una ley que siempre suponga un legislador: uno que tenga la superioridad y el derecho de ordenar, así como el poder para recompensar y castigar de acuerdo con el tenor de la ley establecida por él. Este soberano legislador que ha establecido las reglas y los límites a las acciones de los hombres es Dios, su creador, cuya existencia ya hemos probado (EG, 2002, p. 304)⁵³.

Locke un partidario de cualquiera de estas corrientes, como se verá más adelante). Este texto, además, asume visiones teístas que el *Ensayo sobre el gobierno civil*, no. Cfr. SREENIVASAN: *The Limits of Lockean Rights in Property*. New York: Oxford University Press, 1995, cap 5. El texto en castellano, *Ensayos sobre la ley de la naturaleza*, basado en la primera edición inglesa de Von Leyden, nombra a los textos como “ensayos” y no como “cuestiones” para distanciar al autor del pensamiento medieval. La edición inglesa de Robert Horwitz sí compila los textos bajo el nombre de “cuestiones” (*quaestiones disputatae*), pues los “ensayos” están formulados en forma de preguntas. “¿Cómo, entonces, deben titularse las reflexiones en torno a la ley de la naturaleza? Son, simplemente, preguntas insertas en la tradición de la escolástica tardía tal como son consideradas por muchos académicos de Oxford [donde Locke impartía filosofía moral]”. Cfr. HORWITZ, op. cit., p. 53. Sin embargo, el interés de este escrito de juventud de publicación póstuma (redactado en 1663, 18 años antes que *Dos tratados sobre el gobierno*) es más político que teológico, pues nuestro autor está preocupado por las consecuencias de rechazar la monarquía del rey Carlos II, quien pocos años antes había restaurado este tipo de gobierno, y por el impacto político que tiene un gobierno ilimitado y separado de la voluntad de la sociedad. Incluso, el *Ensayo sobre las leyes de la naturaleza* ha llegado a ser considerado el eslabón teórico entre su doctrina política de los *Ensayos sobre el gobierno civil* y su teoría sobre el conocimiento en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Cfr. VON LEYDEN: “John Locke and Natural Law” en *Philosophy and Phenomenological Research*, 1956, p. 23.

⁵³ Cfr., también, EEH, 2.28.7 y 2.28.8: “Gracias a la relación con la primera [la ley divina], los hombres pueden juzgar si sus acciones son pecados (*sins*) o deberes (*duties*)... La ley divina es la medida del pecado y del deber. Primero, la ley divina es la ley que Dios ha impuesto a las acciones de los hombres —ya sea promulgada a ellos por la luz de la razón o la voz de la razón. Nadie es tan tonto como para negar que Dios ha dado una regla para que los hombres se gobiernen a sí mismos. Él tiene derecho a hacerlo; nosotros somos sus criaturas; él tiene bondad y sabiduría para dirigir nuestras acciones hacia lo que es mejor [...] Ésta es la única piedra de toque de la rectitud moral; y comparando las acciones [humanas] con esta ley, los hombres juzgan el bien moral o el mal más considerable de sus acciones”.

Los argumentos sobre Dios no se encuentran exclusivamente en los *Ensayos sobre la ley de la naturaleza*. Existe un trasfondo religioso muy claro en el *Primer tratado sobre el gobierno* en donde Locke argumenta, a partir de una lectura minuciosa de las Sagradas Escrituras, que hay un derecho natural a la propiedad que no emana, por ningún motivo, de Adán, sino de Dios como creador de los seres humanos⁵⁴. Asimismo, las constantes referencias a Richard Hooker en el *Ensayo sobre el gobierno civil* nos presentan a un autor que considera, repetidamente, a la “voluntad de Dios” dentro de su argumentación.

De estas aseveraciones no se debe concluir que Locke sea un escritor fideísta, ni mucho menos un agnóstico, como señalaron algunos intelectuales contemporáneos –Tyrrell, por ejemplo–, que lo acusaron de “abstraer la ley natural de la relación divina cuando estableció estándares de moral” (Horwitz, 1990, p. 20),⁵⁵ es decir, de definir la ley natural de forma diferente a lo que dicta el cristianismo. Más bien, nuestro autor es un partidario de eliminar el entusiasmo religioso sin bases razonables y opta por un diálogo racional interreligioso, no fundamentalista, sobre los asuntos que impactan directamente al ámbito público, como se refleja en sus importantes obras, *La racionalidad del cristianismo* y *Carta sobre la tolerancia*.⁵⁶ Locke, pues, representa un intento de unificar la fe y la razón en el ámbito público mediante una metodología intelectual que abarca cuestiones teológicas y políticas –lectura que no es del todo considerada en la actualidad⁵⁷–, pues “muestra que la razón no debe ser dejada de lado en cuestiones religiosas” (Forster, 2005, p. 10). El problema radica, más bien, en que nuestro autor asume la existencia de Dios, lo cual no es ilógico si se considera el momento histórico de sus textos⁵⁸. Entiendo, sin embargo, que algunos lectores contemporáneos exijan una comprobación de la existencia divina si ésta representa la premisa mayor de la defensa de una ley natural y universal.

⁵⁴ Cfr. ELN, 7, p. 203: “El supremo Señor de todas las cosas [Dios] puede, sin hacer daño alguno, dar Su propiedad (*res*) a quien sea que Él desee por Su voluntad soberana”.

⁵⁵ Esta opinión difiere de la del primer editor de los *Ensayos sobre la ley de la naturaleza*, Von Leyden. Cfr. VON LEYDEN: “John Locke and Natural Law”, op. cit.

⁵⁶ Cfr. CT, p. 240: “Una nueva vida, que no es la última parte de la religión y de la verdadera piedad, también concierne al gobierno civil: y en ésta yace la seguridad de las almas de los hombres y del gobierno. Luego, las acciones morales pertenecen a la jurisdicción de la corte interior y exterior; ambas del gobernador civil y doméstico; es decir, el magistrado y la conciencia.”

⁵⁷ Cfr. HERRERO: *La política revolucionaria de John Locke*, op. cit., p. 10.

⁵⁸ Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 26.

En contra de algunos comentaristas como Sreenivasan, Waldron, Dunn, Varden o Lenz⁵⁹, y en la misma línea que Grocio, Francisco Suárez y, más recientemente, Simmons, Tarcov, Tate, Shapiro, Lessay, Tuckness⁶⁰ y Forster⁶¹, sí hay ciertos indicios en la argumentación de Locke que permiten reconstruir la teoría sobre la ley natural en clave secular sin traicionar las raíces cristianas. Si la ley natural está intrínsecamente relacionada con el derecho natural, como se verá más adelante, y ambos conceptos son inmutables dentro de la sociedad civil, su fundamentación debe basarse en la naturaleza misma y no en premisas religiosas, exclusivamente. El argumento lockeano, pues, no se opone a una reconstrucción antropológica y epistemológica como se verá a continuación.

Las referencias a la voluntad de Dios que lo presentan como legislador no significan que Locke sugiera el voluntarismo, esto es, que las leyes son tales porque así Dios lo quiere, pero serían de otra forma si Él lo deseara así. Más bien, las leyes representan el orden natural al que la persona se adecua en su calidad de miembro de la naturaleza. Lo anterior se comprueba mediante el papel de la razón que descubre las leyes naturales, las cuales, empero, no se justifican únicamente en la voluntad divina o en un tipo privilegiado de revelación⁶². Aunque es cierto que la ley de la naturaleza depende de la voluntad de Dios, el ser humano

⁵⁹ Lenz considera que “la naturaleza humana nunca se convierte en una fuente independiente de la ley, pues al final, las expectativas que tiene Dios sobre el futuro del hombre y las capacidades mismas del hombre surgen de la misma fuente: la voluntad de Dios”. Cfr. LENZ: *Locke's Essays on the Law of Nature*, 1956 en *Philosophy*. Vol. 31, no. 116, Jan 1956, pp. 33 – 55. O bien, Waldron asegura: “Me parece difícil que algunas partes de la filosofía política de Locke puedan ser declarados en términos seculares. Su argumento a favor de la igualdad jurídica de las personas y su concepto de inalienabilidad e imprescriptibilidad de ciertos humanos son los ejemplos más prominentes.” Cfr. WALDRON: *The Right to Private Property*. Oxford University Press, 1988, p. 142. Asimismo, véanse: SREENIVASAN, *The Limits of Lockean Rights in Property*, op. cit., capítulo V, p. 120; VARDEN: “Locke's Waste Restriction and his Strong Voluntarism” en *Locke Studies*, vol. 6, 2006, p. 127; DUNN: *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*, op. cit., cap. 8; HERRERO: *La política revolucionaria de John Locke*, op. cit., p. 231.

⁶⁰ Cfr. SIMMONS: *Lockean Theory of Rights*, op. cit., TARCOV: *Locke's Education for Liberty*, op. cit.; SHAPIRO: “Locke's Democratic Theory”, en *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration* (Shapiro, ed.). New Haven and London: Yale University Press, 2003, p. 314; TUCKNESS: *Locke and the Legislative Point of View. Toleration, Consented Principles and the Law*. Princeton and Cambridge: Princeton University Press, 2002; LESSAY: *Le débat Locke-Filmer*. PUF, París, 2002.

⁶¹ Cfr. FORSTER: *John Locke's Politics of Moral Consensus*, op. cit. Forster arguye que, en la filosofía de Locke, el consenso moral en el ámbito político promueve un espacio liberal que reúne a diferentes religiones. Asimismo, el comentarista defiende que el liberalismo de Locke está comprometido con el cristianismo y, a la vez, fundamenta el diálogo interreligioso en una visión moral que funciona como columna vertebral de lo político. La obra añade que lo político siempre debe estar sustentado por lo moral que no se separa, por ningún motivo, de lo racional, sino que lo complementa.

⁶² Locke sí es un partidario de la revelación, aunque la ley natural no emane de ésta. A diferencia de los partidarios de la religión natural, Locke cree que la revelación es necesaria porque la sola religión es insuficiente. Esto es problemático y supera los límites de esta investigación. Baste por el momento preguntarse qué papel juegan la razón y la ley natural en los temas revelados.

no es un espectador y ejecutor pasivo; más bien, Dios lo creó con ciertas facultades, la sensitiva y la racional, para descubrir una ley que no es innata⁶³. Por tanto, la facultad racional es el medio principal para que el hombre conozca, por sí mismo, la ley de la naturaleza sin la colaboración de la tradición religiosa o de la transmisión de la ley entre individuos⁶⁴, razón por la cual la ley de la naturaleza también se conoce como “ley de la razón”⁶⁵. Aproximarse a Locke en clave secular, únicamente, daría la razón a Simmons cuando afirma –en el marco de una explicación sobre Kant– que “no sólo [es correcto afirmar que] la maldad es irracional, sino que la conducta es malvada únicamente cuando es irracional” (Simmons, 1992, p. 37).

El papel de la razón como medida para conocer la ley de la naturaleza debe entenderse como una razón discursiva (si bien esto no significa que la razón discursiva sólo descubra lo que se relaciona con la moral o la política). Esta razón “no establece ni pronuncia esta ley de la naturaleza, sino que la busca y descubre como una ley promulgada e implantada en nuestros corazones por un ser superior” (ELN, I, p. 6). Se trata, entonces, de la capacidad de inferir leyes, en sí mismas evidentes, mediante la inspección sensorial de la naturaleza, de “una facultad discursiva de la mente que avanza a partir de cosas conocidas hasta llegar a cosas desconocidas, y deduce una cosa de otra según un orden de proposiciones definido y fijo. Es mediante esta razón como el género humano llega al conocimiento de la ley natural” (ELN, IV, p. 42). La experiencia sensible sirve para conocer las leyes de la naturaleza porque le presenta a la razón el conocimiento de lo particular a través de la percepción sensorial, de

⁶³ Prieto López concede un voluntarismo moderado en la filosofía lockeana, a diferencia del voluntarismo radical de otros autores como Ockham. Para este comentarista, Locke se acerca a la obra de Suárez, *De Legibus*, en este punto, pues para ambos autores la ley tiene que acompañarse del acto imperativo de una voluntad, a diferencia del tomismo previo que apostaba, más bien, por la razón como criterio de aceptación e interpretación de la ley. Por mi parte pienso que, si bien la noción lockeana de la ley *manda* y, en este sentido, apela a un legislador, la obediencia a la ley se sigue de la capacidad del ser humano de entenderla, no de estar sujeto a un superior. Prieto López, Leopoldo José: “La noción de ley en Suárez y Locke” en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. No. 71, 2017.

⁶⁴ Cfr. ELN, II, p. 20-22. Esta idea la comparte Hooker. Cfr. HOOKER: *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, libro I, cap. 5 – 13.

⁶⁵ Las personas que no han desarrollado plenamente su racionalidad, los niños, por ejemplo, no pueden acceder a las leyes de la naturaleza: “La ley que gobernaba a Adán era la misma que aquélla que gobernaba a la posteridad: la ley de la razón. Sin embargo, a diferencia de Adán, su descendencia entró al mundo por nacimiento natural, y, al ser ignorantes y carecer del uso de la razón, no estaban bajo esa ley; nadie puede estar sometido a una ley que no le es promulgada; y esta ley [la ley de la razón] al ser promulgada o conocida sólo por la razón, no puede someter a quienes son irracionales.” Cfr. TGII, §57. Al respecto, Von Leyden afirma que algo similar sucede con las proposiciones matemáticas, cuyo acceso resulta similar al de las leyes morales: el hecho de que sean verdades deducibles no significa que todos los seres racionales las entiendan, por más racionales que éstos sean. Cfr. VON LEYDEN: “John Locke and Natural Law”, op. cit. Simmons, por su parte, considera imposible desligar el argumento lockeano del voluntarismo divino, aunque sea menor, pues Dios es el Creador de la razón humana. Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., pp. 34 y 35.

modo que, tal como afirma Locke, ambas facultades son mutuamente dependientes, pues “si suprimimos una de las dos, la otra quedará inutilizada” (ELN, IV, p. 41). La razón natural y la experiencia, entonces, son capaces de descubrir las leyes que ordenan a la naturaleza misma antes de que ésta sea manipulada por el ser humano⁶⁶.

Si la facultad racional no fuera el principal vehículo para descubrir la ley de la naturaleza, diversas tradiciones se contradirían entre sí respecto a cuáles son las leyes de la naturaleza, la creencia religiosa sería una condición necesaria para acceder a ellas, o bien, dichas leyes se concluirían a partir de una autoridad en particular⁶⁷. Echar mano de la razón y considerarla como una facultad universal nos permite concluir que sin importar quién es el legislador, o si existe alguno, estamos regidos por una ley a la que pueden acceder todos los seres racionales⁶⁸. Ésta es la propuesta de algunas corrientes protestantes con las que Locke se identifica, aunque no absolutamente, pues no se adhiere a sistema teológico alguno y representa, más bien, al libre pensamiento. Piénsese, por ejemplo, en el latitudinarismo y socinianismo. El primero es un grupo anglicano que aparece en el siglo XVI, de la Universidad de Cambridge, que se separa del puritanismo por considerar que la predestinación absoluta incita a un menor uso de la razón; además, se oponen al dogmatismo y promueven la tolerancia como instrumento de cohesión entre diferentes grupos cristianos. La segunda corriente es una doctrina protestante herética que defiende una interpretación racionalista de la Biblia y la capacidad del creyente de elegir la verdad por sí mismo. Tesis similar a la que aparece en *La racionalidad del cristianismo*, razón por la cual, Locke será acusado de sociniano. La relación teórica tan cercana que nuestro autor tenía con estas corrientes refleja

⁶⁶ No es materia del presente texto criticar el argumento epistemológico de Locke. Basta señalar que Locke prescinde de una serie de facultades intermedias que posibilitan la relación entre la razón y los sentidos y parece postular una concepción inmediata de las leyes de la naturaleza, lo cual resulta sumamente discutible. En contra de Locke, Yolton afirma que los sentidos y la razón, “en tanto facultades del alma, de ninguna manera tienen el mismo estatus”. Cfr. YOLTON: “Locke on the Law of Nature” en *The Philosophical Review*. Vol. 67, 1958, pp. 482 y 483. Pienso, al margen de esto, que la relación entre la razón y la lectura de la ley de la naturaleza no tiene una motivación gnoseológica, sino la intención de abolir el absolutismo, pues la interpretación individual de la ley se aleja de la imposición de la misma. Como se verá a continuación, lo anterior no significa que todas las interpretaciones sean válidas o correctas. Cfr. SHAPIRO: “Locke’s Democratic Theory”, p. 322.

⁶⁷ Cfr. ELN, II, p. 24

⁶⁸ Hay un problema que Locke detecta en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, pero que ignora en los *Ensayos sobre la ley de la naturaleza*: la incapacidad del lenguaje humano para acceder al contenido de la ley. Esta discusión, de índole más bien epistemológica, supera los objetivos de la presente tesis. Para abordar el tema, véase BUCKLE: *The Natural History of Property. Natural Law Theories from Grotius to Hume*. Tesis doctoral de la Universidad Nacional Australiana. Australia: Departamento de Filosofía, 1987. En cambio, la razón discursiva *per se* refleja un acierto: si bien se pueden inferir distintas leyes, el criterio formal –la razón discursiva– es mejor aceptada que una lista de principios dados de antemano. TUCKNESS, op. cit., p. 7.

una mala lectura de quienes, como John Dunn, fundamentan el conocimiento lockeano de la ley moral, o natural, en la divinidad y dejan de lado el plano racional.⁶⁹

El descubrimiento de las leyes de la naturaleza confirma, en parte, el empirismo de Locke, y no se contradice con el rechazo a las ideas innatas que aparece en el primer libro del *Ensayo sobre el entendimiento humano*⁷⁰ (texto fundamental, junto con los *Ensayos sobre la ley de la naturaleza*, para abordar la aproximación del ser humano a la ley natural). Si las leyes de la naturaleza estuvieran “inscritas en las mentes de los hombres” (ELN, III, p. 30), éstos no disentarían sobre las mismas ni existirían personas que se comportaran moralmente mal. Es cierto que, en varios pasajes, el autor hace alusión a la “luz natural de la razón” mediante la cual se puede acceder a la ley de la naturaleza. Esto no quiere decir que los contenidos de la razón estén ya dados de antemano, sino que la “luz de la razón” representa a la capacidad intelectual que, en tanto facultad, es innata y está en potencia de reconocer las leyes de la naturaleza⁷¹. Locke afirma, metafóricamente, que las leyes de la naturaleza están impresas en el corazón del ser humano porque resulta inconcebible creer lo contrario a lo que ellas postulan⁷²: “Hay un gran trecho de diferencia entre la ley innata y la ley de la naturaleza; entre algo impreso originalmente en nuestras mentes y algo que nosotros, al ser ignorantes, podemos concluir del conocimiento de otra cosa, mediante el uso y la aplicación de nuestras facultades naturales” (EEH, I.2.13).

Lo anterior nos reafirma que el concepto de experiencia es central para comprender la epistemología lockeana, la cual intenta deslindarse de la metafísica de la sustancia y atender a la teoría de las relaciones: “no se trata de comprender ninguna esencia acabada desde el principio, sino de reconstruir la esencia real de cada cosa de acuerdo con el conjunto de relaciones constitutivas de la misma” (Flórez, 1977, p. 19). ¿Cómo sucede esto cuando se trata de conocer la ley de la naturaleza? Aunque ciertamente no hay un referente empírico universal de la ley de la naturaleza, lo cual –en algunos casos– desfavorece su asentimiento

⁶⁹ “El conocimiento genuino de la moralidad, en práctica, termina estando más allá del alcance humano en tanto verdadera ciencia de la naturaleza. Es remplazado en la vida real de los hombres, tal como Locke lo imaginó, como una combinación de juicio y confianza en la benevolencia divina”. Cfr. DUNN: *Locke. A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2003 [1984], p. 93.

⁷⁰ A favor de esta tesis, véase: SNYDER: “Locke on Natural Law and Property Rights” en *John Locke: Critical Assessments*. Richard Ashcraft (ed.). 1991(1986).

⁷¹ Locke le llama “cualidad innata” a la facultad racional en ELN, Tecnos, p. 47.

⁷² Cfr. SNYDER, “Locke on Natural Law and Property Rights”, op. cit., p. 727.

inmediato,⁷³ es posible llegar a un conocimiento necesario de la misma. Para lograrlo, el ser humano aprehende lo que ve en la naturaleza mediante la sensación y su inteligencia relaciona lo visto con el mundo de los inteligibles, el reino de las ideas⁷⁴: “La consistencia de nuestro conocimiento necesario se debe a nuestra percepción (intelectual) de relaciones eternamente fijas entre las ideas (conceptos) constitutivas” (Flórez, 1977, p. 14)⁷⁵. No se trata de una teoría gnoseológica correspondentista, donde lo que pensamos se adecua a la realidad, sino de entender que las ideas son inferencias, o modos, que posibilitan el conocimiento de proposiciones verdaderas, aunque se carezca de una prueba sensible para ello, como algunos conceptos matemáticos. Por ello, nos alejamos de conclusiones como la de Montserrat Herrero para quien los argumentos del *Ensayo sobre el entendimiento humano* resultan insuficientes para justificar la importancia que juega la razón en la aprehensión de la ley racional.⁷⁶ De modo que, según la comentarista, la ley natural tiene su causa última en la revelación divina. Como se mencionó, defendemos que la revelación es una de las causas del conocimiento de la ley, pero de ningún modo puede considerarse exclusiva si se le quiere hacer justicia al proyecto gnoseológico lockeano.

⁷³ Cfr. DUNN: *Locke. A Very Short Introduction*, op. cit., p. 90.

⁷⁴ Razonar consiste en captar la concordancia entre las ideas para obtener certidumbre en la relación entre éstas (conocimiento intuitivo), captar dicha concordancia en menor grado (conocimiento probable), o bien, captar el acuerdo o desacuerdo entre las ideas gracias a la inferencia que resulta de la intuición (conocimiento demostrativo). En el caso de las leyes morales, “éstas no son más que una colección de ideas simples” que se relacionan con nuestras acciones, que también son ideas simples, para evaluarlas como vicios o virtudes. Cfr. EG, §11 y 12.

⁷⁵ Por otro lado, la aseveración de que el Aquinate influye en la teoría sobre la ley de la naturaleza de Locke (aunque sea por medio de Hooker) nos obliga a precisar esta idea. De Aquino pertenece al realismo metafísico, mismo que se diferencia del empirismo de Locke precisamente en el concepto de experiencia. De Aquino no apelaría a la relación entre ideas, que a su vez derivan de sensaciones, como el primer paso para reconocer la ley natural, sino al intelecto práctico y a la voluntad. Así concluye que todos los seres humanos se inclinan naturalmente hacia lo que consideran bueno y se alejan de lo malo. De esta distancia gnoseológica entre los autores no se concluye, como afirma Pennance-Acevedo, que Locke desatienda los principios universales de la moralidad, precisamente porque está interesado en defender la universalidad de la ley moral para garantizar su obligatoriedad. Si bien es cierto que la empiria como condición suficiente tiene ciertos limitantes, el objetivo que subyace tras cualquier postulación acerca de una norma universal debe ser el mismo. Con esto quiero decir que la Metafísica no es la única vía para llegar a la Ética; Locke, por ejemplo, apela a la demostración, entendida como el descubrimiento de conexiones conceptuales (aunque finalmente renuncia a este proyecto). Esta comentarista, además, desacredita sin fundamentos el ejercicio sobre el estado de naturaleza porque no apela a una realidad objetiva o metafísica, sino a una “ilusión”. Cfr. PENNANCE-ACEVEDO: “St. Thomas Aquinas and John Locke on Natural Law” en *Studia Gilsoniana*, 6:2, April – June 2017, pp. 221 – 248. Véase, especialmente, p. 244.

⁷⁶ Cfr. HERRERO: *La política revolucionaria de John Locke*, op. cit., p. 147. A favor de la postura de Herrero se encuentra Marshall. Cfr. MARSHALL: *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*. Cambridge University Press, 1994.

Se podría objetar que el conocimiento empírico resulta insuficiente para inferir algunas leyes de la naturaleza, como la preservación de la vida de la humanidad y el respeto al ejercicio de la libertad de otras personas. Parecería, incluso, que nuestros sentidos nos demuestran lo contrario en la mayoría de las ocasiones. Más aún, no deja de ser problemático que el estado de naturaleza sea un ejercicio hipotético y, en este sentido, poco tiene que aportar la experiencia cuando se trata del conocimiento de la naturaleza humana. En otras palabras, parecería que la reconstrucción de las características de la naturaleza humana en un estado hipotético utiliza a la razón como premisa y conclusión. ¿Es el argumento iusnaturalista en su totalidad un paralogismo? Si fuera así, el error en su razonamiento consistiría en evadir, sin explicar, la brecha que existe entre lo que es, la naturaleza, y lo que debería ser, la ley. El error consiste en justificar que la naturaleza debería ser de cierta forma debido a las leyes que la rigen que, a su vez, se fundamentan en la misma naturaleza⁷⁷.

Para resolver esta cuestión, considero que deben distinguirse tres problemas distintos: primero, aquél que trata sobre la naturaleza humana sin comprobación empírica por tratarse de las características de un estado hipotético; segundo, el conocimiento de las leyes de la naturaleza, y tercero, por qué la defensa de las leyes de la naturaleza no es necesariamente un paralogismo. En el primer caso, Locke considera que aceptar la irracionalidad en la naturaleza humana resulta, de suyo, absurdo. La racionalidad humana es un principio evidente y necesario (a pesar de que no podamos constatarlo en todos sus miembros), similar a los principios que se utilizan en las matemáticas. Es decir, el hombre no es un ser pensante

⁷⁷ Uno de los mayores opositores del derecho natural es Hans Kelsen: “Es claro que una doctrina que pretende deducir el derecho natural, esto es, el derecho justo de la naturaleza humana no puede ver esa naturaleza en todos los instintos posibles del hombre, sino sólo en algunos determinados. Ella tiene que hacer, y en efecto hace, una distinción esencial entre los instintos existentes de hecho: la distinción entre los instintos en los cuales puede fundamentarse una norma que prescribe una conducta conforme a los mismos, y aquellos en los que no puede fundamentarse una norma tal, es decir, entre instintos a los que se debe y a los que no se debe corresponder, los instintos buenos y malos”. Cfr. KELSEN: “La doctrina del derecho natural y el positivismo jurídico” en *Academia. Revista sobre enseñanza del Derecho*, año 6, número 12, 2008, p. 190. Entre otros, Jeremy Bentham también se opone a la existencia de derechos naturales. Considera que éstos son invenciones para “manifestarse en contra de las leyes [...] con un espíritu de insurrección en contra de todos los gobiernos –en contra de los gobiernos de otras naciones, en contra del gobierno de su propia nación y en contra del gobierno que ellos mismos pretendieron establecer–.” Cfr. BENTHAM: *Anarchical Fallacies; being an examination of the Declaration of Rights issued during the French Revolution*, art. II en <http://oll.libertyfund.org>. Último acceso el 29 de enero de 2018.

sólo porque Dios lo quiso así, sino porque considerarlo irracional sería inconsistente con lo que observamos día a día⁷⁸.

En el segundo caso, sí es posible comprender racionalmente y comprobar empíricamente las leyes que regulan a los miembros de una sociedad después de aceptar su naturaleza racional. La comprobación de las leyes de la naturaleza es de tipo inductivo, parte de las experiencias particulares acerca de la naturaleza y del movimiento para concluir la norma general. En otras palabras, el ser humano aprecia todos los fenómenos singulares y concluye la ley de la naturaleza que aplica a la mayoría de estos (y en varias ocasiones se equivoca). No está obligado a hacerlo, pero su naturaleza racional lo inclina a realizar este ejercicio si así lo desea: “Todo concepto de la mente, así como del cuerpo, se hace siempre a partir de una materia preexistente; y la razón procede también de la misma manera en las ciencias morales y prácticas” (ELN, IV, p. 43).

Sobre el posible paralogismo en la filosofía de Locke, es decir, la confusión entre lo que es y lo que debe ser (la ley natural), considero que la crítica no procede del todo. Locke justifica la naturaleza con base en el contexto histórico que vive, no solamente en las leyes naturales. Éstas a su vez, no se explican únicamente a la luz de la naturaleza humana, sino que cuentan, en parte, con un origen de índole teológica y con una demostración al alcance de cualquier ser racional. Se trata de derivar los derechos y las leyes naturales de lo que es racional, no en lo que es meramente consuetudinario o en características humanas etiquetadas como esenciales. Por ello, los derechos y las leyes naturales descansan en asuntos “relativamente poco controversiales y en reclamos extremadamente generales –por ejemplo, la racionalidad, el deseo de la autopreservación, la sociabilidad moderada, etcétera–” (Simmons, 1992, p. 105).⁷⁹

⁷⁸ No pretendo resolver el problema aquí. Entiendo que esto nos acerca a un problema de índole metafísica donde se dan por hecho esencias inmutables, por lo menos en el ser humano.

⁷⁹ Para muestra, el iusnaturalismo contractualista de Locke e, igualmente clarificante, el de Hobbes. En la filosofía de ambos, *lo que es* y *lo que debería ser* tienen una constatación empírica gracias a las problemáticas sociales y políticas del siglo XVII. Para Hobbes, por ejemplo, resulta evidente que la anarquía trae consigo consecuencias lamentables y que la naturaleza humana es bélica en sí misma. Para Locke, el absolutismo se opone a la noción más evidente de todas: yo soy el único dueño de mí mismo: “El comportamiento “natural” de los hombres, el comportamiento al cual son necesariamente llevados por sus pasiones puede verse, o por lo menos aproximarse, al comportamiento de los hombres civilizados que viven bajo el gobierno civil” (MACPHERSON, 1962, p. 23). Véase también MACPHERSON: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, op. cit., pp. 15 – 16, 68 - 70.

¿A qué se debe, entonces, que ciertos seres humanos desconozcan las leyes de la naturaleza y se comporten como si fueran regidos por el desorden? En primer lugar, los individuos tienen apetitos que en algunas ocasiones superan las imposiciones propias de las leyes, como cuando se siente placer y dolor tras realizar ciertas acciones⁸⁰. Por ejemplo, en *Of Ethic in General*, Locke asevera que los premios y los castigos de Dios detienen, en parte, los apetitos humanos. Por ello, tiene razón Wootton cuando, en el marco de la propuesta lockeana, asevera que “[n]o hay que preocuparse demasiado acerca de las creencias de las personas, son sus intereses los que necesitan ser regulados si queremos moldear su comportamiento” (Wootton, 2003, p. 108). En segundo lugar, el reconocimiento de las leyes de la naturaleza no es un imperativo de la razón, sino una posibilidad, pues el hombre puede –o no– consultar la razón que hay detrás de cada ley natural considerada como una proposición normativa. La ley moral, pues, no sólo consiste en un problema cognoscitivo de imposibilidad intelectual, sino de decisión moral.⁸¹ El hombre es libre de seguirla o no, de hacerle daño a los demás o de ayudarlos. A ello se debe que, en contra de lo que afirma

⁸⁰ Cfr. EG §7. Ian Parker comenta el gran valor que Locke otorga a la razón. Los factores que pueden limitarla son la falta de educación y de tiempo libre. En este tenor, la causa principal del pecado original es la falta de desarrollo racional, necesario, en parte, para frenar los apetitos concupiscibles. En otras palabras, es menester tomar responsabilidad por las propias acciones y no culpar a Dios de lo que el ser humano puede solucionar si razonara, ni tampoco atribuirle al gobierno la tarea de limitar la naturaleza pecaminosa del ser humano. Locke, pues, rechaza por completo la corrupción de la humanidad debido al pecado original heredado, *per se* (igual que los socinianos y los latitudinarios) y su relación con la política: “En *Dos tratados sobre el gobierno*, Locke sugiere que las acciones libres de los seres humanos para elegir por sí mismos un gobierno responsable ayudarían a desarrollar su potencia racional, así como a controlar sus apetitos degradantes. De manera similar, el *Ensayo sobre el entendimiento humano* indica el papel imperante de la razón cuando se toman decisiones. La razón es difícil de conseguir, sí, pero es más el resultado de nuestro conocimiento que de los efectos de la caída original (*Fall*)”. Cfr. PARKER: *The Biblical Politics of John Locke*. Canadá: SR, 2004, capítulo 2, apartado 4, pp. 65 y 66. Véase también FLÓREZ: “Introducción”, op. cit., p. 36: “El poder liberador del cristianismo reside precisamente en su capacidad de fundar la autonomía de la propia conciencia del individuo de manera tal que éste no tenga por qué estar supeditado incontrolablemente a ninguna totalidad supraindividual, llámese iglesia o estado. La racionalidad exige que cualquier totalidad pueda ser controlada intersubjetivamente”. Véase también WOOTTON: “Introduction” en *Political Writings* de John Locke. Cambridge: Hackett Publishing, 2003, p. 65.

⁸¹ A favor de esta postura, véase TULLY, op. cit., p. 39: “Las leyes naturales deben ser proposiciones normativas, no órdenes...”. Por mi parte, considero que hay una diferencia entre los *Ensayos sobre la ley de la naturaleza* y el *Ensayo sobre el entendimiento humano* cuando se trata de la ley natural. En el primer texto, acceder a ella no es un problema racional, sino de decisión moral y, en el segundo, consistente con el resto de su contenido, ignorar la ley de la naturaleza parece un problema más epistemológico que de la voluntad. En cualquiera de los dos casos, las facultades superiores son condiciones necesarias para aprehender la ley natural. A favor de mi postura, véase EEH, IV.3.18: “Debo posicionar la moralidad entre las ciencias capaces de demostración: mientras no dude de proposiciones en sí mismas evidentes, con consecuencias necesarias, tan incontestables como aquellas en las matemáticas, la medida del bien y del mal podría visualizar a cualquiera que aplique a sí mismo la misma indiferencia y atención que pone a las otras ciencias”.

Strauss, el estado de naturaleza no sea un ámbito pseudo divino⁸², similar al estado de inocencia previo al pecado original, alejado del error. Más bien, Locke representa un intento de autonomía y de responsabilidad individual en el ámbito secular que se refleja, sobre todo, en *La racionalidad del cristianismo*. En esta obra, el autor afirma que la fe es insuficiente sin obras, razón por la cual, los contenidos de la revelación y la ley de obras –donde se manifiesta la ley de la naturaleza– difieren⁸³.

1.2.2. La preservación de la vida

El conocimiento empírico más inmediato es el de la autopreservación⁸⁴. Concluir a partir de nuestra experiencia que la vida busca destruirse a sí misma es improcedente. Los sentidos comprueban, en el mismo sujeto, en sus semejantes y en otros seres vivos, lo que la inclinación natural solicita desde el comienzo de la vida: sobrevivir⁸⁵. Ello nos lleva a afirmar que el primer mandato de ley de la naturaleza dicta preservar la propia vida y que la defensa personal está permitida cuando el individuo se encuentra amenazado por alguien más: “el hombre es llamado a preservarse a sí mismo y a no escapar voluntariamente de su sitio para que, de igual forma, cuando su propia preservación no esté en juego, cuide al resto de la humanidad tanto como pueda a menos que se trate de hacerle justicia a quien le ofende” (TGII, §5)⁸⁶.

En consistencia con lo dicho en el apartado anterior, la autopreservación también se justifica desde el punto de vista religioso. El ser humano está llamado a preservar la vida de todas las personas, pues la humanidad no es una creación humana, sino divina, y las criaturas obedecen naturalmente a su creador⁸⁷. De esta lectura se sigue que la vida es una propiedad que de cierta manera se arrienda y que no se puede desechar por propia voluntad; de ahí que,

⁸² Cfr. STRAUSS, *Natural Right and History*, op. cit.

⁸³ En las tres partes del libro, Locke defiende que la única creencia necesaria es que Jesús es el Mesías. Aceptar esta conclusión implica comprometerse a actuar bien. El cristianismo, por tanto, tiene un carácter ético y universal gracias a que lo fundamenta la ley natural.

⁸⁴ Al igual que de Aquino en *Suma teológica*, I.II.94.2, c.: “Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción”. Cfr. AQUINO: *Suma de teología*. BAC, 2010. Véanse también Cfr HOOKER: *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, op. cit., libro 1, I.5 y I.10.

⁸⁵ Cfr. TGI, § 86.

⁸⁶ En el segundo capítulo se hablará sobre el derecho al castigo.

⁸⁷ Cfr. TULLY, op. cit., p. 46.

por ejemplo, la ley de la preservación de la propia vida prohíba el suicidio y el mandato de preservar la vida ajena rechaza la esclavitud, como se explicará en el tercer capítulo.

La preservación de la vida no puede llevarse a cabo de manera aislada, pues el ser humano es naturalmente sociable y requiere de otros miembros de su especie para sobrevivir. Como bien señala Tully, el deber positivo de preservar a los demás permite descubrir un criterio de justicia que defina y limite los actos para autopreservarse⁸⁸, razón por la cual, ambos preceptos morales no entran en conflicto. Esta conclusión se refleja en la misma naturaleza humana, conformada por individuos que se relacionan entre sí desde su nacimiento en la familia (para Locke, como se verá en el apartado 5.1.1., la familia es prepolítica). Si la sociedad careciera de una ley de la naturaleza, “los hombres no podrían tener trato social o unión entre ellos” (ELN, I, p. 12). Por ello, resulta razonable que la ley de la naturaleza mande preservar también la vida de los demás, prohíba el hurto y el homicidio⁸⁹ y ordene ayudar a otros cuando se presente el momento⁹⁰. Por ello, no es erróneo concluir que, de acuerdo con Locke, la ley natural vela principalmente por lo que interesa a la humanidad en su totalidad, lo cual es absolutamente “racional para los *Hombres* (aunque no para cada persona en cada ocasión)” (Simmons, 1992, p. 39)⁹¹. Como se verá al final de esta investigación, el deber natural que se tiene con los otros será la *piedra de toque* de la propuesta política de Locke, pues contribuirá a rechazar el individualismo en el estado civil y a salvaguardar el bien común.

Asimismo, el énfasis que pone Locke en el valor del semejante permite separarse de Hobbes, posibilitar el castigo de faltas cometidas a terceros, restringir la apropiación y regular la transferencia de bienes. Baste por el momento decir que, a diferencia de Hobbes, la ley natural es efectiva en el estado de naturaleza y podemos considerar que el ser humano es naturalmente social y, en un primer momento, pacífico, pues el conflicto aparece con la escasez, tras la aparición del dinero, antes del estado civil⁹². En la filosofía de Hobbes, la ley natural incita el paso de lo natural a lo civil, en donde el “progreso es completado mediante

⁸⁸ Cfr. TULLY, op. cit., p. 47.

⁸⁹ Cfr. ELN, VII, p. 82

⁹⁰ Cfr. ELN, VII, p. 83.

⁹¹ Para fundamentar esta idea, véase TGII, §7, 16, 134, 135, 149, 159, 171, 183.

⁹² Cfr. infra capítulo VI.

la socialización de una criatura antisocial y estableciendo reglas elementales para el trato justo” (Coby, 1987, p. 5)⁹³.

Por lo anterior, nos distanciamos de comentaristas como Coby que interpretan la segunda ley de la naturaleza como una “licencia para matar” (Coby, 1987, p. 11) que establece la condición para hacerlo: poner en peligro la vida de un tercero. Pienso, en la misma línea que el argumento anterior, que si bien la segunda ley de la naturaleza tiene una cláusula que confirma la misma ley de la naturaleza (no matar a otros seres humanos a menos que alguna persona corra peligro), el objetivo de la segunda norma es confirmar la igualdad natural y evitar el estado de guerra. Incluso, el derecho instrumental al castigo, como se verá en el siguiente capítulo, se ordena a la ley de la naturaleza porque protege la vida de los seres humanos sancionando a quien cometa una falta contra ellos.

La comprobación empírica de la autopreservación y la referencia a Dios nos llevan a afirmar, nuevamente, que la ley de la naturaleza no se deduce a partir de antecedentes exclusivamente teológicos, pero tampoco sin ellos. La ley natural puede tener un origen divino y, al mismo tiempo, una comprobación empírica y una explicación racional. Ambos argumentos no son mutuamente excluyentes: “El método para descubrir [la primera ley natural], así como para descubrir las leyes naturales que especifican sus diversos fines, es teleológico. Aunque hay un propósito divino, es posible inferir el principio y el rol definitivo de la constitución propia del hombre y de las facultades que lo equipan” (Tully, 1980, p. 43), por ejemplo, la racionalidad.

Parecería que, en algunos apartados, las leyes de la naturaleza se explican a partir de Dios, como la ley de la preservación de la vida que no se legisla a sí misma, y que, en otros,

⁹³ Cfr. HOBBS: *Leviatán*, op. cit., primera parte, cap. XIII, p. 103-104: “Los hombres no pueden conocer las leyes antes de que sean hechas, ni puede hacerse una ley hasta que los hombres se pongan de acuerdo con respecto a la persona que debe promulgarla [...]. En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. [...]. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia, no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu.” Véase también segunda parte, cap. XVII, p. 137: “Las leyes de naturaleza (tales como las de justicia, equidad, modestia, piedad y, en suma, la de haz a otros lo que quieras que otros hagan para ti) son, por sí mismas, cuando no existe el temor a un determinado poder que motive su observancia, contrarias a nuestras pasiones naturales[...] a pesar de las leyes de naturaleza (que cada uno observa cuando tiene la voluntad de observarlas, cuando puede hacerlo de modo seguro) si no se ha instituido un poder o no es suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno fiará tan sólo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña, para protegerse [...]. En todos los lugares en que los hombres han vivido en pequeñas familias, robarse y expoliarse unos a otros ha sido un comercio, [...] Entonces los hombres no observaban otras leyes que las leyes del honor, que consistían en abstenerse de la crueldad [...]”.

las leyes de la naturaleza consisten en un conjunto de normas que dirigen el comportamiento humano, como cuando mandan no robar. No hay contradicción entre ambos tipos de deberes, pues la voluntad de Dios y la naturaleza mandan preservar la vida, y todas las demás reglas de la ley de la naturaleza coinciden con esta primera ley y se subordinan a ella⁹⁴. Más bien, el reto en la teoría de Locke consiste en argumentar por qué ciertas leyes como tener sentimientos de temor y reverencia hacia Dios y los padres, rendir culto a Dios, ayudar a los demás cuando se presenta el momento y no difamar a otro cuando se mantiene una conversación⁹⁵ se derivan de una ley de la naturaleza que busca principalmente la autopreservación y que sólo se aprehende mediante la razón natural y los sentidos⁹⁶. Quizá a esta falta de conexión teórica explícita se deba que textos posteriores a los *Ensayos sobre la ley de la naturaleza*, como el *Ensayo sobre el gobierno civil*, se centren en los contados derechos naturales que les siguen: el derecho a la libertad, a la igualdad, a la propiedad y a la retribución del castigo⁹⁷. En los capítulos siguientes, nos concentraremos en ellos.

1.3. La fuerza de la obligación de la ley natural

Debido a que la ley natural se ejecuta, como su nombre lo señala, en el estado de naturaleza, resulta una herramienta infalible para refutar la anarquía, en el entendido de que existe una regla que supera cualquier tipo de normativa personal o que la ausencia de una autoridad es imposible. Como se verá más adelante, sólo aceptando la existencia de la ley natural es

⁹⁴ Locke enumera algunas obligaciones en los *Ensayos*: 1) Deberes absolutos y eternos (por ejemplo, no matar); 2) Deberes absolutos y eternos de la ley natural (por ejemplo, la reverencia a Dios); 3) Deberes particulares de circunstancias presentes (por ejemplo, la caridad); 4) Deberes contingentes (por ejemplo, no es un deber hablar con el vecino, pero si se hace, sí es un deber no mentirle). Cfr. SNYDER, op. cit., p. 730 y TULLY, op. cit., p. 43.

⁹⁵ Cfr. ELN, VII, p. 83 y 84. En el capítulo quinto se profundizará en estas cuestiones. Basta decir por el momento que se debe reverencia a Dios por crear la vida, que es un tipo de propiedad, y a los padres por salvaguardarla. Por otro lado, ayudar al prójimo resulta del mandato de preservar la vida de los demás. Quien tenga algo que el otro necesita para sobrevivir tiene la obligación de darlo para respetar la ley de la naturaleza. Finalmente, la difamación perjudica la propiedad. Se verá en el tercer capítulo que la propiedad se entiende, en parte, como personalidad, y la difamación se caracteriza por perjudicarla.

⁹⁶ Cfr. YOLTON, op. cit., p. 488.

⁹⁷ Estas leyes de la naturaleza que fueron omitidas en textos posteriores es lo que Tate, con base en Gerald Dworkin, entiende como “principios que no son neutrales”. Si bien todos podrían estar de acuerdo en la ley, su aplicación particular podría ser controversial y la ley natural no provee criterio alguno para resolver la controversia. Por ejemplo, ¿siempre se debe ayudar al otro, independientemente de quién sea el otro y cuál sea la situación? Véase: TATE: “Locke, toleration and natural law: A reassessment” en *European Journal of Political Theory*, 16 (1), 2017, p. 113. Pienso, como ya dije, que todas estas leyes encuentran su explicación en el derecho a la propiedad.

posible defender los derechos naturales, específicamente el de la propiedad, y los posteriores derechos civiles. Sin embargo, la mera aceptación de la ley es insuficiente por sí misma si no se conoce su aplicación, es decir, por qué y cómo están obligados a seguirla los seres humanos.

La fuerza de la obligación de la ley de la naturaleza se fundamenta desde sus características de universalidad y perpetuidad. La ley de la naturaleza es imperecedera porque aplica para los individuos de cualquier época. Y, si bien el tipo de respuesta puede variar dependiendo del momento histórico en que se dé, la obligatoriedad de la ley se mantiene: “los vínculos de esta ley son perpetuos y coetáneos con el género humano: nacen al mismo tiempo que él, y perecen también al mismo tiempo que él” (ELN, VII, p. 81). Asimismo, la ley de la naturaleza es universal porque obliga a todos los seres humanos, independientemente de su profesión o rango. Ello significa que su veracidad y efectividad no dependen de los beneficios particulares que resultan de ésta. Como se verá más adelante, Locke se distancia de Hobbes en este punto: la ley y el derecho natural no se fundamentan en sus consecuencias, aunque sean convenientes o beneficiosas para un grupo en particular.

Locke define la obligación como “el vínculo de derecho por el que uno está obligado a dar lo que es debido” (ELN, VI, p. 70). En el caso de la ley natural, se trata de “una obligación natural, es decir, de realizar el oficio que ha de prestar por razón de su naturaleza” (ELN, VI, p. 70) que, en este caso, es vivir. Sólo hay obligación cuando le precede la voluntad de un superior, entendida como obligación efectiva, o cuando la declaración de esa voluntad se convierte en ley, esto es, la obligación terminativa⁹⁸. La relación del ser humano con su creador se refleja en estos dos tipos de obligación: Dios tiene derecho a obligar a la naturaleza porque la creó (el argumento del diseño) y legisla en consecuencia. Debido a que las leyes de la naturaleza derivan de su creador, el ser humano debe seguirlas para atender el objetivo

⁹⁸ Cfr. ELN, VI, p. 74 y TULLY, p. 43: Dos formas en las que la obligación reúne y relaciona a la persona: a) Relación efectiva: en virtud de su imposición por el creador de las leyes. b) Relación por delimitación: prescribe la manera y la medida de una obligación y el deber. Declara la voluntad del creador de las leyes. Le llamamos ley. O bien, dicho en otros términos utilizados por Stephen Buckle: la obligación de cumplir con la ley natural tiene dos elementos relacionados con Dios: el material y el formal. El elemento formal determina el origen de la obligación; en este caso, el poder divino. El elemento material toma en cuenta lo que se debe hacer y lo que no. Cfr. BUCKLE: *The Natural History of Property. Natural Law Theories from Grotius to Hume*, op. cit., pp. 126 y 127. Las disonancias entre estos dos elementos en las distintas obras de Locke superan los objetivos de la presente investigación. Se propone aquí la versión más sistemática y consistente con el resto de la tesis.

teleológico de su existencia.⁹⁹ Ya se ve, entonces, que cuando se trata de leyes de la naturaleza, el legislador no puede ser un gobernante en particular ni una autoridad reconocida por la mayoría, pues las leyes se ejecutan al margen de cualquier gobierno. En cambio, cuando se trata de leyes civiles, el derecho de los gobernantes de obligar a los demás, “lo toman prestado de Dios” (ELN, VI, p. 75). La fuerza que obliga a cumplir con las leyes civiles depende, entonces, de las leyes de la naturaleza.

¿Puede explicarse la obligatoriedad de la ley de la naturaleza al margen de su legislador divino? Sí, siempre y cuando se entienda la ley de la naturaleza como una ley de razón que, por ser así, “funda primariamente la obligación y no sólo la imposición de una voluntad” (Herrero, 2015, p. 143). La naturaleza humana puede entender las razones para preservar su vida y la de los demás, pues la normatividad está sujeta a una justificación racional no meramente dogmática¹⁰⁰, lo cual ocasiona que el perfeccionamiento del análisis lógico confirme o modifique las conclusiones sobre la ley natural¹⁰¹. A diferencia de Hobbes, no se sigue a la ley por temor al castigo, únicamente¹⁰², sino porque se comprende la relación entre derecho y ley, “una aprehensión racional de lo que es justo, lo que nos hace sentirnos obligados y lo que, si somos culpables de un crimen, nos dice que merecemos el castigo” (ELN, VI, p. 73).

⁹⁹ No se trata de un mandato divino arbitrario, sino de entender que “debido a que Dios es autor de la naturaleza, cualquier cosa natural tiene Su autorización. El Derecho divino ha sido substituido por una teoría constructiva de la aprobación Divina. La concepción teológica de la política ha dejado su lugar a lo que puede ser conceptualizado como naturalístico”. Cfr. TARCOV: *Locke's Education for Liberty*, op. cit., p. 61. Véase también HERRERO: *La política revolucionaria de John Locke*, op. cit., p. 141: “La ley de la naturaleza, al ir necesariamente acompañada de un Dios que la decreta, funda la obligación, tanto moral como política. Ésta es la firme convicción de Locke del principio al final de sus escritos.”

¹⁰⁰ Mi posición contradice la de Shapiro, quien afirma que la obligatoriedad de la ley de la naturaleza emana, únicamente, de Dios: “para que algo tenga el estatus de ley, debe ser producto de la voluntad”. Cfr. SHAPIRO: “John Locke's Democratic Theory”, op. cit., p. 311.

¹⁰¹ Cfr. SELIGER: *The Liberal Politics of John Locke*. Nueva York y Washington: Frederick A. Praeger, Publishers, 1968, p. 67.

¹⁰² Cfr. HOBBS: *Leviatán*, op. cit. Primera parte, cap. XIII, p. 105: “Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo.” Véase también, primera parte, cap. XIV, p. 112: “[...] los lazos de las palabras son demasiado débiles para refrenar la ambición humana, la avaricia, la cólera y otras pasiones de los hombres, si éstos no sienten el temor de un poder coercitivo”; y, primera parte, cap. XV, p. 118: “Por tanto, antes de que puedan tener un adecuado lugar las denominaciones de justo e injusto, debe existir un poder coercitivo que compela a los hombres, igualmente, al cumplimiento de sus pactos, por el temor de algún castigo más grande que el beneficio que esperan del quebrantamiento de su compromiso, y de otra parte para robustecer esa propiedad que adquieren los hombres por mutuo contrato, en recompensa del derecho universal que abandonan: tal poder no existe antes de erigirse el Estado.”

Lo anterior no significa que quien desobedece a la ley natural sea necesariamente irracional¹⁰³. Más bien, el rechazo a las normas naturales se explica mejor desde el egoísmo de quien antepone su bienestar particular a la ley universal, *reconociéndola* como tal. Esta aseveración parece contradecirse con el interesante texto de *Ethic in General*, donde Locke reconoce que el placer y el dolor, así como los premios y los castigos divinos, son determinantes en el actuar (lo cual ocasiona, además, que algunos comentaristas como John Dunn¹⁰⁴, afirmen que el cumplimiento de la ley se siga sólo en aras de un reforzamiento conductista). Lo que Locke intenta defender en el texto referenciado es que la diferencia entre el bien físico y el bien moral reside en la capacidad que tiene el ser humano de entender lo que hace y de elegirlo libremente, al margen de los efectos sensibles que esto genere. El papel de la razón sigue siendo indispensable para evaluar una acción como moral e inmoral (lo cual, además, es consistente con lo dicho sobre la razón como la capacidad de relacionar ideas simples, en este caso las acciones con la ley).

Por otro lado, aunque Locke no lo menciona, la obligatoriedad no emana necesariamente de un superior, pues también hay obligaciones por mutuo acuerdo como las compraventas. Este último caso no corresponde a la autopreservación porque la relación entre el creador y lo creado no es recíproca, pero sí resulta pertinente para justificar el deber de preservar a la humanidad y que obliga a los seres humanos a mantener su vida mutuamente. En este punto es menester recordar que, en el estado de naturaleza, no hay un orden jerárquico sino una relación originalmente igualitaria entre los miembros de la especie.

El conocimiento de la ley de la naturaleza es anterior a cualquier tipo de consenso: positivo o natural. Si no fuera así, sólo las personas involucradas en el consenso tendrían acceso a las leyes de la naturaleza cuando éstas son, de suyo, universales: “El conocimiento precede al consenso. De otro modo, una misma cosa [el consenso] sería al mismo tiempo causa y efecto [causa de que se conozca la ley de la naturaleza, y efecto de la ley de la naturaleza] y el consenso de todos daría lugar al consenso de todos, lo cual es obviamente absurdo” (ELN, V, pp. 67 y 68). Las leyes de la naturaleza no dependen de un consenso

¹⁰³ No obstante, en *La racionalidad del cristianismo*, Locke acepta que existen personas iletradas que sí obedecen la ley moral cristiana –la ley natural– a pesar de que no entiendan algunos de sus preceptos. Tal es el caso de “[l]os trabajadores y comerciantes, las solteronas (*spinsters*) y las sirvientas... sólo escuchando órdenes sencillas pueden ser obedientes y llevarlas a la práctica. La mayoría no puede conocer (*know*) y, luego, deben creer”. Cfr. RC, segunda parte, X.

¹⁰⁴ Cfr. DUNN: *Locke. A Very Short Introduction*, op. cit., p. 90.

positivo porque se convertirían en reglas particulares, contingentes y dependientes de quienes acordaron dichas leyes. Estas leyes tampoco se concluyen directamente del consenso natural, puesto que la experiencia podría mostrar costumbres, acciones u opiniones que le contradicen, o bien, la mayoría de la población podría aceptar ciertas prácticas que no van acorde a la ley natural. La ley de la naturaleza, pues, “ha de inferirse, no de la conducta de los hombres, sino de sus pensamientos” (ELN, V, p. 56)¹⁰⁵. Esto comprueba, entre otras cosas, que Locke no era un gran partidario del *Common Law*, o sistema jurídico fundamentado en la jurisprudencia, propio de la tradición anglosajona.¹⁰⁶

El consenso positivo se lleva a cabo mediante un contrato explícito que salvaguarda los intereses de ciertas comunidades en particular, por ejemplo, el uso del dinero, algunos tratados de comercio, la representación diplomática, etcétera.¹⁰⁷ Por su parte, en el consenso natural, los seres humanos coinciden en alguna opinión o costumbre sin que haya un contrato explícito de por medio¹⁰⁸, por ejemplo, la aceptación de una tradición religiosa en específico.¹⁰⁹

En el último capítulo se verá que, aunque las leyes naturales no dependen de consenso alguno, su aplicación en el estado civil, sí. Esto no significa que el contenido de la ley natural se modifique, sino que la potestad para ejecutar esta ley mediante castigos o legislar leyes particulares con base en ella son posibles gracias a que los seres humanos así lo acordaron. En otras palabras, ambos tipos de consenso difieren en su finalidad, y puesto que el propósito de la ley de la naturaleza no puede someterse a la opinión de los ciudadanos, ésta será universal y necesaria al margen de cualquier pacto. En cambio, el contrato que da paso al estado civil tiene como objeto la aplicación de la ley natural, no la discusión sobre su existencia o contenido.

¹⁰⁵ Esta cita responde a A.P. Brogan que considera, erróneamente, que Locke infiere las leyes de la naturaleza de un ejercicio de asociación del comportamiento humano, tal como hacen los utilitaristas para concluir en qué consiste lo bueno para la mayoría. Cfr. BROGAN: “John Locke and Utilitarianism” en *Ethics an International Journal of Social, Political and Legal Philosophy*. Vol, LXIX, no. 2, January, 1959, p. 92.

¹⁰⁶ Cfr. HERRERO: *La política revolucionaria de John Locke*, op. cit., p. 148.

¹⁰⁷ Cfr. ELN, V, p. 52-54. Otro ejemplo es el derecho de gentes, entendido por Locke como el derecho internacional, producto de un consenso positivo que se adecua a la “común utilidad”. Esto es especialmente interesante porque se aleja de lo dicho en el *Ensayo sobre el gobierno civil*, donde las relaciones internacionales (el ejercicio del llamado poder federativo) estás sujetas, más bien, a la prudencia del ejecutivo, es decir, a la prerrogativa regia. Cfr. infra cap. 7.

¹⁰⁸ El dinero surge del consenso natural debido a su aparición pre-política. Cfr. Macpherson, p. 210.

¹⁰⁹ CT, p. 222 y 223.

1.4. Algunas objeciones a la caracterización de la ley de la naturaleza de Locke

Hasta ahora he mencionado que el ejercicio teórico político de Locke comienza con la postulación de una naturaleza humana dotada de las facultades racional y sensitiva. A partir de estas capacidades, el ser humano infiere las leyes de la naturaleza y concluye que la primera ley es evidente: la preservación de la propia vida. Inmediatamente después, Locke formula que la naturaleza manda cuidar también al resto de la humanidad, en parte porque la preservación de la propia vida lo requiere (por ejemplo, un bebé no puede sobrevivir sin sus padres¹¹⁰ ni un anciano sin sus familiares), naturalmente tenemos lenguaje¹¹¹ y las leyes de la naturaleza están pensadas como fundamentos políticos de las sociedades civiles que, de suyo, son multitudinarias.

Con base en los ejemplos anteriores, parecería que cuidar a la humanidad y preservar la propia vida son actividades que sólo se realizan con vistas a los intereses personales. Dicha interpretación la comparten C.B. Macpherson¹¹², Patrick Coby, R.H. Cox, A.P. Brogan y Leo Strauss¹¹³, quienes hacen una lectura hobbesiana de Locke en este punto. En contra de estos pensadores, en los *Ensayos sobre las leyes de la naturaleza*, Locke cita a Hobbes indirectamente, sin mencionarlo, como el promotor principal de cumplir la ley sólo con vistas al interés personal, postura opuesta a la que nuestro autor propone: “[En estos autores] no hay, sin embargo, una ley de la naturaleza, pues todos los hombres, así como todos los demás seres animados, son llevados por su impulso natural a buscar la utilidad propia; y tampoco hay una ley natural [de justicia] o, si existe alguna, es la suma insensatez, en la medida en que velar por lo que conviene a los demás es dañarse a uno mismo” (ELN, VIII, pp. 92 y 93). Locke rechaza terminantemente esta concepción del estado de naturaleza que refiere a Hobbes. Por ejemplo, con el objeto de promover la tolerancia religiosa dentro del espectro

¹¹⁰ El cuidado filial, como ejemplo de la segunda ley, responde a la ley de la naturaleza y no al instinto animal, como explica Coby. Ver COBY: “The Law of Nature in Locke’s *Second Treatise*: Is Locke a Hobbesian? En *The Review of Politics*, 49, 1, 1987, p. 13.

¹¹¹ Cfr. ELN, IV, p. 50.

¹¹² Para confirmar su punto, Macpherson se refiere a I.2.13 de *Essay Concerning Human Understanding*. No encuentro algún argumento en este texto que acepte que el hombre sólo se rige por los intereses personales. Cfr. MACPHERSON, op. cit., cap. V.

¹¹³ Cfr. COBY: “The Law of Nature in Locke’s *Second Treatise*: Is Locke a Hobbesian? Op. cit.; BROGAN: “John Locke and Utilitarianism”, op. cit.; STRAUSS, op. cit. En contra de este último, explícitamente, véase WOOTTON: “Introduction”, op. cit., p. 68. Por su parte, Martin Seliger considera que en la interpretación straussiana abundan contradicciones que se adecuan a su propuesta de una lectura esotérica de varios autores. Cfr. SELIGER: *The Liberal Politics of John Locke*, op. cit., p. 34.

político, entre otros propósitos, el autor defiende una ley natural en la que coinciden diversos grupos, y que no se inclina a favor los intereses particulares de uno u otro¹¹⁴.

A continuación, esbozaré algunos de los argumentos que promueven una lectura hobbesiana de Locke. Concluiré que éstas representan una interpretación incorrecta de los textos que abordan directamente el tema de las leyes de la naturaleza. Asevero esto a pesar de algunos textos de Locke como *Morality* y algunas aseveraciones de *Some Thoughts Concerning Education* que tratan sobre la justicia¹¹⁵. En el primer texto, el autor afirma que “la felicidad es el fin [de lo que los hombres desean] y los medios [entre ellos, la propiedad] para conseguirla son las únicas reglas de acción” (M, p. 268). Este texto es anterior a *Two Treatises of Government*, aunque debe leerse a la luz de lo explicado anteriormente: el bien moral es tal cuando supera cualquier tipo de cálculo sensible. Además, no es citado por Macpherson o por Leo Strauss en sus respectivos argumentos.

Por su parte, en *Some Thoughts Concerning Education* se afirma que, naturalmente, los niños actúan más por amor propio que por razón y esto hace que su concepción del bien y del mal sea equivocada. El apartado es interesante porque los párvulos carecen de convenciones o reglas artificiales, similares a los seres humanos en el estado de naturaleza. Probablemente Locke, al margen de los propósitos políticos y filosóficos que tiene la hipótesis del estado de naturaleza, concibe al individuo como un ser centrado en el amor propio sin interés en los demás. Sin embargo, la finalidad de *Some Thoughts Concerning Education* es precisamente erradicar esta actitud y promover en los niños una actitud justa y racional, en donde no acumulen bienes en exceso y sean capaces de ver por lo demás.

Contrario a las obras de Locke ya citadas, *Of Ethic in General* confirma nuestra hipótesis y rechaza lo dicho por Macpherson y Leo Strauss. Este texto fue escrito después del *Ensayo sobre el gobierno civil* y concluye –tras reconstruir la tesis hedonista de forma muy persuasiva– que existen unos principios morales absolutos que dependen de Dios y que rigen las acciones humanas particulares.¹¹⁶

¹¹⁴ Cfr. CT, “Note to the reader”, p. 213: “Nuestro gobierno no solamente ha sido parcial en materia de religión, también aquéllos que han sufrido bajo esa parcialidad, y por ello se han lanzado a vindicar sus propios derechos y libertades con sus escritos, lo han hecho –la mayoría de las veces- con principios estrechos que sólo se relacionan a los intereses de sus propias sectas”.

¹¹⁵ Cfr. TCE, §110.

¹¹⁶ Cfr. M, p. 268, y EG, pp. 303 y 304.

Las objeciones se pueden resumir en 4 tópicos, principalmente: 1) la ley de la naturaleza no es una ley de la razón; 2) la preservación de la propia vida se cumple con vistas a intereses personales, no porque una ley natural así lo dicte, y 3) la preservación de la propia vida se debe a una respuesta instintiva, no racional. Se trata primordialmente de un derecho, no de una ley.

1) La ley de la naturaleza no es una ley de la razón: Esta objeción asegura que si la ley de la naturaleza fuera una ley de razón, y el ser humano pudiera realmente entender la ley natural, el estado de naturaleza sería un estado pacífico y social todo el tiempo, pues sus habitantes conocerían de antemano las desventajas de la guerra y de la inseguridad¹¹⁷: “[l]a pregunta, entonces, consiste en si los hombres en el estado de naturaleza son capaces de convertirse en estudiosos de la ley de la naturaleza” (Strauss, 1953, p. 224). La respuesta de Strauss es evidentemente negativa, pues el estado de naturaleza es un lugar de penuria y de peligro, como ya se mostraba en el *Leviatán*.

Strauss omite lo que se explicita en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*: “...cualquier regla práctica que es generalmente y con permiso violada, no se puede suponer innata” (EEH, I.2.13). El error de la objeción consiste en concebir que la persona posee naturalmente los preceptos de la ley de la razón, como si su contenido estuviera implantado en la razón, meramente *instrumental*, haciendo de la ley una simple herramienta para conservar la propia vida, como afirma Hobbes.¹¹⁸ Como se vio en los apartados anteriores, la ley natural es una ley de la razón porque la facultad racional puede entenderla, no porque de suyo los seres humanos la acepten. Si así fuera, no existiría la guerra ni habría necesidad de retribuir castigos después de que la ley se desobedece¹¹⁹. La ley de la naturaleza, como bien detecta Macpherson¹²⁰, no es suficiente para que la sociedad sea pacífica, pues se requieren personas que estén dispuestas a entenderla y a obedecerla¹²¹. Como se explicó, del

¹¹⁷ Cfr. STRAUSS: *Natural Right and History*, op. cit., p. 224.

¹¹⁸ HOBBS: *Leviatán*, op. cit., cap. V, p. 33: “Razón, en este sentido, no es sino cómputo (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la caracterización y significación de nuestros pensamientos.”

¹¹⁹ El error conceptual de Strauss se debe, en parte, a que no conoce el libro que aborda el problema sobre la ley: *Ensayo sobre las leyes de la naturaleza*. Coincido con Karen Vaughn en que Strauss utiliza pocos textos de Locke para acusarlo de esa forma. Cfr. VAUGHN: “Teoría de la propiedad de John Locke” en *Libertas* 3. Vol.3, 1985, p. 39. La falta de bibliografía primaria se entiende, en parte, porque el libro de Strauss se publicó en 1953 y los *Ensayos sobre la ley de la naturaleza* se descubrieron en 1942 y no se publicaron hasta 1954, posterior al texto de Strauss. Éste no es el caso de Macpherson.

¹²⁰ Cfr. MACPHERSON: *The Political Theory of Possessive Individualism*, op. cit.

¹²¹ Cfr. EEH, I.2.13.

importante rol de la razón no se sigue, igual que la corriente racionalista, que Locke niegue los límites de la facultad racional; su imperfección permite entender, en parte, las decisiones defectuosas de la persona que desembocan en un estado de guerra inseguro. Además, como es natural, no todos los seres humanos son igualmente racionales, aunque les baste una mínima capacidad racional para buscar lo mejor para sí mismos y atender a las leyes de la naturaleza.

Concebir que la racionalidad es condición de la aplicación de las leyes y del ejercicio de los derechos podría desembocar en una lectura utilitarista de Locke, en donde los derechos y las leyes se determinan dependiendo de lo que el sujeto elija para su felicidad, como se expuso en la síntesis de la obra lockeana, *Morality*. Empero, la ley no debe entenderse así. Si los derechos se determinaran sólo en vistas de la felicidad del sujeto en particular, no podrían considerarse naturales ni delimitados por una ley general, la cual se entiende en un sentido normativo. Se aprecia que el desciframiento de la ley natural mediante la razón se acerca a una lectura en clave kantiana, donde el sujeto actúa conforme a su concepción, evidentemente racional, de la ley y no sólo considera las consecuencias de sus acciones o su placer personal¹²². Resulta innecesario un consenso, explícito o tácito, respecto de qué se entiende por la ley de la naturaleza cuando todos los sujetos acceden a ella al margen de la empiria y mediante el camino más racional posible: “los argumentos racionales son los mismos sin importar quién los hace, se sostienen y debilitan en sus propios méritos” (Forster, 2005, p. 33).

2) La preservación de la vida, propia y ajena, se cumple con vistas a intereses personales, no porque una ley natural así lo dicte. Strauss sugiere que lo verdaderamente innato en la naturaleza humana es el deseo de felicidad y la aversión a la miseria: “Locke es un hedonista” (Strauss, 1953, p. 249)¹²³. En la misma línea, Coby y C.B. Macpherson¹²⁴ afirman que, en el estado de naturaleza, los seres humanos solo velan por sus intereses

¹²² Ésta es la interpretación de Simmons, por ejemplo. Para el autor, este punto presenta un Locke secular, perfectamente compatible con el Locke religioso: “Los aspectos verdaderamente seculares del pensamiento de Locke no son utilitaristas, sino kantianos”. Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., nota al pie, p. 45.

¹²³ Esta idea la comparte PENNANCE-ACEVEDO: “St. Thomas Aquinas and John Locke on Natural Law”, op. cit., pp. 236 y 238. La reconstrucción tomista sobre la ley natural que presenta la autora es impecable, pero la parte que compete a Locke es muy desafortunada. Se refiere poco a los *Ensayos sobre la naturaleza* y se afirma, en consecuencia, que, para Locke, el placer individual se identifica con lo moralmente bueno.

¹²⁴ Cfr. MACPHERSON: *The Political Theory of Possessive Individualism; Hobbes to Locke*, op. cit., pp. 242 y ss y COBY, op. cit., p. 24.

personales y para ello requieren de la regulación del estado civil. Es decir, si los individuos fueran verdaderamente sociales de acuerdo con lo que dicta el segundo precepto de la ley de la naturaleza, el paso al estado civil sería innecesario puesto que cumplirían con la ley aún a costa de su conveniencia particular.¹²⁵

La respuesta de Macpherson sólo considera los momentos de peligro y escasez en el estado de naturaleza que requieren, para su regulación, de la aparición del gobierno civil. Además, en contra del comentador, no veo oposición entre preservar la vida de los demás y buscar los propios intereses; tampoco encuentro una oposición lógica entre seguir la ley y atender la conveniencia particular. Al margen de eventos límite en los que se deba optar sólo por alguna de las dos opciones, la preservación de los demás puede ser al mismo tiempo un interés personal: “Lo bueno (*rightness*) de una acción no depende de su utilidad; por el contrario, su utilidad es resultado de que sea bueno” (ELN, VIII, pp. 95 y 96). Esto no significa que el cuidado de los demás se realice para obtener algo a cambio —ya se vio que las criaturas racionales deben cuidarse unas a otras porque la vida no les pertenece absolutamente— ni que Locke pueda llamarse, anacrónicamente, un partidario del comunitarista. Entre los objetivos de la ley de la naturaleza se encuentra separar el bien aparente, particular y singular del bien moral, mientras que *Dos tratados sobre el gobierno* se propone regular los intereses individuales mediante una ley universal, no negarlos: “las leyes morales están configuradas como un freno y dominio a los deseos exorbitantes” (EEH, I.2.13).

En conclusión, las leyes naturales consisten en un criterio objetivo y universal para determinar el bien moral.¹²⁶ Para lograrlo, éstas indican deberes, que no son inmediatamente

¹²⁵ Una postura intermedia entre Macpherson - Strauss y Locke está en Hart, para quien, en condiciones donde no hay escasez, la ley natural resuelve necesidades y, cuando sí faltan recursos, dicha ley controla el deseo de supervivencia: “Los hombres no son demonios dominados por un deseo de exterminarse mutuamente, y la demostración de esto es que, dado cualquier objetivo modesto de supervivencia, las reglas básicas de la ley y la moral son necesarias. Éstas no deben ser identificadas con la visión falsa de que los hombres son predominantemente egoístas y no se interesan desinteresadamente en la supervivencia y el bienestar de los suyos. Pero si los hombres no son demonios, tampoco son ángeles: y el hecho de que son un punto medio entre estos dos extremos es algo que hace que el sistema de prohibiciones mutuas sea necesario y posible. Si los hombres fueran ángeles, nunca tentados a dañar a los demás, las leyes prohibitivas no serían necesarias. Si fueran demonios preparados para destruir, temerarios del costo que ello significa para sí mismos, las leyes serían imposibles.” Cfr. HART: *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press, 1990, p. 196.

¹²⁶ Entiendo por bien moral lo que es “reprobado justificadamente cuando no se hace (y no usualmente aprobado cuando sí se hace) [...], cuyos requerimientos se expresan, generalmente, como deberes u obligaciones.” Cfr. BECKER: *Property Rights*, op. cit., cap. 4, cita 16, p. 123.

ventajosos para el agente¹²⁷, por lo que no mandan sujetas al interés o la conveniencia particular¹²⁸. Dicho de otro modo, las leyes de la naturaleza no obligan considerando la utilidad de su resultado o el interés individual, porque en ocasiones el interés propio se opone al interés de los otros: “muchas son las virtudes excelentes que consisten sólo en esto: en hacer el bien a otros a nuestra costa” (ELN, VIII, pp. 95-96)¹²⁹. Ciertamente, obedecer la ley de la naturaleza resulta útil a veces, como cuando se evita un castigo, pero la utilidad es una consecuencia contingente, no el objetivo primordial de cumplir con la obligación¹³⁰. Si las leyes de la naturaleza se adecuaban a las peculiaridades de cada sujeto, no podrían llamarse naturales, universales y perpetuas, y “siempre que nos pluguiera reclamar nuestro derecho y dar paso a nuestras propias inclinaciones, podríamos ciertamente dejar de lado y transgredir esta ley de la naturaleza sin que ello fuera censurable” (ELN, VI, p. 70). Así, Locke se opone a la visión de Hobbes de que cualquier deseo singular es aceptable¹³¹. Si así fuera, la teoría moral de Locke sería inviable, pues carecería de un criterio universal de justicia: “Según los moralistas, mientras que una obligación que se basa en el interés propio no puede vincular [dos o más partes] cuando entra en conflicto con otros intereses propios, una obligación moral no está sujeta a estas debilidades porque se basa en ciertos principios más allá del interés” (Macpherson, 2011, p. 72)¹³². Resulta pertinente preguntarle a quienes optan por el interés personal como base de la obligación moral: ¿cómo consiguen que los ciudadanos cumplan con obligaciones que no son particulares y obedezcan al soberano, independientemente de quién o quiénes lo sean?

2.1.) La ley de la naturaleza sólo se cumple con vistas al interés personal de la salvación. Nos enfrentamos con un argumento complementario que subordina el interés personal a la vida *post mortem*. Para Strauss, el cuidado de la vida de los demás no resulta de una ley universal, sino del beneficio de tener una vida premiada después de la muerte.¹³³ Esta objeción presenta a un individuo social por conveniencia y abandona la idea de que la ley

¹²⁷ Cfr. TULLY, op. cit., p. 102.

¹²⁸ Cfr. ELN, VI, p. 70.

¹²⁹ En esta misma sección, Locke afirma que lo mismo debería aplicar para las leyes positivas.

¹³⁰ Cfr. ELN, VIII, p. 102.

¹³¹ Cfr. HOBBS: LEVIATÁN, capítulo XIII, p. 103: “Los deseos y otras pasiones del hombre no son pecados, en sí mismos; tampoco lo son los actos que de las pasiones proceden hasta que consta que una ley las prohíbe”.

¹³² Macpherson no está pensando en Locke cuando asevera esto. Más bien, cree que Locke y Hobbes ignoran que el principio de las obligaciones deba prescindir del interés propio –mediante las leyes divinas, por ejemplo–.

¹³³ Cfr. STRAUSS: *Natural Right and History*, op. cit., p. 213.

natural es una ley de la razón, pues se fundamenta en la revelación divina, únicamente: “aunque la razón, carente de ayuda, sería incapaz de descubrir la ley de la naturaleza completamente, ha aprendido que mediante la revelación puede reconocer el carácter razonable y profundo de la ley en el Nuevo Testamento” (Strauss, 1953, pp. 204 y 205). Para responderle a Strauss, basta recordar, nuevamente, *La racionalidad del cristianismo*: la fe en las Escrituras es insuficiente, aunque necesaria, para acceder a ley universal porque se necesita de la razón para comprender el orden de la naturaleza. Y es que, si se tratara de una ley que dependiera solamente de premisas reveladas, dejaría de ser una ley universal.

En este punto, Strauss acusa a Locke de deshonestidad intelectual. Al margen de que la ley de la naturaleza –si existiera– sólo se sigue para ganar la salvación eterna, a Locke no le interesa este tema ni su argumentación tiene un trasfondo teológico. A ello se debe que Strauss le llame “ley de la naturaleza parcial” (Strauss, 1953, p. 219), pues en realidad, la Revelación divina carece de importancia, aunque Locke no lo divulgue por razones políticas (y una ley de la naturaleza parcial no puede ser llamada ley de la naturaleza). Como ya he mencionado, cuando se trata de estudiar a Locke, considero innecesario separar los intereses políticos de los religiosos, y para muestra está su tesis sobre la tolerancia religiosa. Lo que resulta absolutamente fuera de contexto es afirmar, como Strauss, que Locke utiliza la tradición religiosa de la época como herramienta retórica, o bien, que en realidad el tema religioso no le interesaba en absoluto. Si la hipótesis de Strauss fuera correcta, la discusión de textos como *Carta sobre la tolerancia* (las cuatro de ellas), *Ensayos sobre la ley de la naturaleza* o *La razonabilidad del cristianismo* carecerían de sentido y pertinencia.

3) La preservación de la propia vida se debe a una respuesta instintiva, no racional, que consiste primordialmente en un derecho, no en una ley. Esta lectura de Locke defiende que “si el derecho a la naturaleza es innato y el de la ley de la naturaleza no lo es, el derecho natural es más fundamental que la ley natural” (Strauss, 1953, p. 226). Strauss da por supuesta una relación entre comportamiento innato y derecho que no se sigue del todo. Es cierto que el derecho denota cierta libertad, pero no todas las libertades del hombre se convierten en derechos, mucho menos en derechos que reclaman la consideración de los demás. Se verá más adelante que, en la filosofía lockeana, los derechos naturales son tales porque se subordinan a la ley¹³⁴.

¹³⁴ Cfr. siguiente apartado donde se trata este problema y la relación entre derecho y ley.

A la luz de los textos de Locke, considero que el ser humano puede desear su preservación y al mismo tiempo entenderla como parte del orden natural de los seres vivos. No creo que tener instintos signifique ignorarlos. Asimismo, la primera ley de la naturaleza se relaciona intrínsecamente con la segunda, la cual manda cuidar la vida del resto de la humanidad. Desde el inicio del *Ensayo sobre el gobierno civil*, Locke explicita la igualdad natural a la que están sujetas las criaturas. Es decir, la vida propia no es más importante que la vida del otro, precisamente porque ambos son seres igualmente libres y creados por Dios. A ello se debe que Locke necesite explicitar que estos mandatos son leyes de la naturaleza y que no se entienden sólo a la luz de la naturaleza animal e instintiva del ser humano. Si así fuera, sería difícil justificar la obligatoriedad del cuidado de los demás. Además, el cuidado de nuestra descendencia, que responde de cierta manera a la ley que manda cuidar a los demás, tampoco es meramente instintivo como afirma Coby¹³⁵. Si así fuera, nadie abandonaría a sus hijos ni cometería delitos contra ellos, entre otras cosas.

1.5. La relación entre la ley y el derecho natural

Hasta el momento nos hemos centrado en reconstruir lo que Locke entiende por ley natural. Resta ahora analizar la relación que guarda la ley natural con el derecho natural, en el entendido de que Locke es un promotor del derecho natural a la propiedad privada, en el cual se profundizará en el siguiente capítulo. Locke deriva tres derechos sustantivos, o del hombre, de la ley natural: la preservación de la propia vida, la preservación de la especie y la propiedad privada; y un derecho derivativo, pero esencial para constituir el orden político: el derecho a castigar. Existen, entonces, cuatro derechos naturales. Los tres primeros son irrenunciables, y el orden político se crea para protegerlos, y el cuarto se postula en favor de la preservación de la especie humana.¹³⁶

En tanto precursor del liberalismo, Locke concibe que las personas se relacionan con base en sus derechos y deberes, los cuales se relacionan, aunque se diferencien en su fin: El derecho se refiere al uso libre sobre una cosa¹³⁷, y la ley, por el contrario, permite y prohíbe,

¹³⁵ Cfr. COBY, op. cit., pp. 13 y 14.

¹³⁶ Lawrence Becker afirma, explícitamente, que “Locke no dice algo acerca del origen de los derechos naturales”. Esta aseveración se opone radicalmente a la tesis de esta investigación, a favor de la relación necesaria entre derecho y ley natural. Cfr. BECKER: *Property Rights*, op. cit., p. 37.

¹³⁷ Cfr. ELN, I, p. 6.

pues no depende de la libertad del individuo, sino de las leyes de la naturaleza inherentes a la naturaleza misma.¹³⁸ Sin embargo, estas definiciones son insuficientes para abordar la doctrina de los derechos naturales en su totalidad. Hacerlo no es fácil. La tarea supone reconstruir el concepto lockeano de derecho y, posteriormente, aplicarlo al concepto de propiedad. Lo primero se hará en las líneas a continuación y lo segundo se comenzará a esbozar aquí para culminar en el siguiente capítulo.¹³⁹

En primer lugar, partamos de que existe una relación natural y etimológica entre derechos y leyes, como bien detecta Sartori. El término “derecho”, *ius*, se relaciona con *iustum*, que significa justo (esto se manifiesta en los términos *right* y *Rechte*, cuya traducción es *derecho* en inglés y alemán, respectivamente, e indican derecho en el sentido legal, pero también dirección y rectitud)¹⁴⁰. Por ello, tal como afirma Hohfeld, el derecho (*right*) no debe traducirse indiscriminada y erróneamente sólo como “ventaja legal, reclamo, privilegio, poder o inmunidad” (Hohfeld, 1917, p. 717), pues su definición debe considerar lo que es legítimo. La ley, entonces, no se concibe en un sentido abstracto sin contenido, se da por hecho que es justa gracias a su relación con los derechos.

En segundo lugar, es menester aclarar que quienes abordan el tema del derecho a la propiedad, no necesariamente natural, se inscriben en tres grandes corrientes¹⁴¹: 1) el paradigma clásico, 2) el paradigma cuantitativo y 3) el paradigma libertario. Por las razones que voy a explicar enseguida, Locke se inscribe en el paradigma clásico. Para éste, el derecho de propiedad es el *ius* más importante y recae sobre cosas, únicamente, jamás sobre el cuerpo humano u otras personas. Puesto que los objetos del derecho son elementos materiales, la propiedad es en sí misma ilimitada, exclusiva y tan duradera como las características de la

¹³⁸ Cfr. VARDEN: “Locke’s Waste Restriction and his Strong Voluntarism”, op. cit., p. 128. Véase también: CLAY: “The Translation” en *Questions Concerning the Law of Nature*. Cornell University Press, p. 89. Este experto en estudios clásicos asevera que “Locke es cuidadoso en distinguir *jus* como derecho a disfrutar de algo, de *jus* en el sentido común que se refiere a ley. Sin embargo, en algunas ocasiones, Locke utiliza *jus* no como derecho sino como ley”. Esta observación coincide con la tesis de esta investigación, pues relaciona el derecho con la ley.

¹³⁹ Algunas de las definiciones que se retoman a continuación fueron escritas por comentaristas ajenos al ámbito contractualista que no consideran tal cosa como un estado de naturaleza. Retomo aquellas que son consistentes con mi interpretación de la filosofía de Locke, distinguiendo la lectura originalmente lockeana de la que no lo es.

¹⁴⁰ Cfr. SARTORI: *¿Qué es la democracia?* España: Taurus, p. 201.

¹⁴¹ Retomo la explicación de las corrientes a favor de la propiedad como derecho de SCHWEMBER: “*¿Plena in re potestas? Paradigmas y problemas en torno a la definición de la propiedad en la filosofía política y jurídica contemporánea*”. *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, no. 15, 2012, pp. 59-104.

cosa lo permitan. Por su parte, para el paradigma cuantitativo, la propiedad es una suma de derechos. Por ello, las facultades del dueño sobre la cosa a poseer son finitas y limitadas, dependiendo del derecho que se trate (derecho a poseer, derecho a la seguridad, derecho al ingreso, etcétera.). A este grupo pertenece, por ejemplo, el jurista del siglo XX, Hohfeld y su seguidor, Honoré. Finalmente, el paradigma libertario (mejor conocido como *libertarianism*) arguye que todos los derechos son formas del derecho a la propiedad, especialmente la propiedad sobre uno mismo (*self-ownership*), que es ilimitada. A este paradigma pertenecen Rothbard, Hoppe, Narveson, *et al.*

Como ya he dicho, Locke se inscribe en la teoría clásica, aunque parece anteceder a las corrientes cuantitativas y libertarias en algunos puntos. En el caso de esta última, por ejemplo, Locke fundamenta la propiedad privada en la propiedad sobre uno mismo, sin concederle la característica de ilimitación de los libertarios de los siglos XX y XXI, como se verá en los capítulos 3 y 4. Es en este sentido de propiedad que se sustenta, también, el poder político y el consenso para trasladarse al estado civil, pues sólo quien tiene dominio sobre sí, puede elegir un orden civil determinado.

Locke se refiere a los derechos naturales como *reclamos*, no como privilegios o inmunidades particulares. En el caso de Locke y de los autores iusnaturalistas en general, los derechos naturales son tales porque los seres humanos reconocen y reclaman su fuerza al margen de los derechos positivos, no porque las personas obtengan alguna prerrogativa con su nacimiento o con otra actividad. En otras palabras, el derecho a la propiedad de Locke no consiste en una suma de derechos dependiente de las capacidades humanas, el contexto o el objeto en cuestión. De estas aseveraciones se puede concluir que: 1) la mera existencia de derechos naturales supone que no hay sujetos que puedan prescindir de ellos, y 2) los derechos naturales no son privilegios, sino capacidades correlativas a la ley natural. Es decir, no hay personas que estén exentas de ejercer sus derechos naturales o que puedan librarse de obedecer a la ley natural.

Esta lectura de Locke resulta útil para defender que el derecho a la propiedad privada está delimitado a lo que manda la ley natural. Es decir, sólo es posible ejercer un derecho cuando alguien está obligado a respetarlo porque así se lo manda alguna norma¹⁴². Así,

¹⁴² Esto confirma el rechazo de Locke a la anarquía, porque no hay derechos sin leyes (y la anarquía promueve la eliminación de la ley común).

cuando una persona cumple con su deber, otra ejerce un derecho: por ejemplo, el derecho a vivir de un recién nacido es al mismo tiempo el deber que tienen sus padres de cuidarlo. Como se verá a lo largo de la investigación, esta conclusión es fundamental para comprender el contexto teórico de Locke y responder a sus principales –y anacrónicas– críticas.

Por otro lado, existe otra tesis que considera que los derechos derivan de los deberes y no son necesariamente correlativos¹⁴³. En el caso de la filosofía lockeana, el derecho a la propiedad privada derivaría del deber de subsistencia que tenemos con nuestro Creador, en el entendido de que sobrevivir es atender la vida que nos fue otorgada por Dios, es respetar y mantener la creación de otro¹⁴⁴. Ello significa que la apropiación de bienes responde a la obligación que tenemos de sobrevivir (piénsese, por ejemplo, en el alimento) y que la propiedad exclusiva consiste en el único medio para cumplir con este mandato. La justificación yace, como se verá en el tercer capítulo, en la figura de Dios como creador y en la obediencia que se espera de sus criaturas. No se trata precisamente de una correlación en donde los dos términos de la ecuación cuentan con el mismo valor, sino que el deber predomina sobre la libertad, es decir, la ley natural está por encima del derecho natural: “lo que los humanos perciben como ley natural es, de hecho, el derecho natural de Dios; una expresión de su voluntad” (Shapiro, 2004, p. 312).

La relación del derecho natural con la ley natural, que en último término es una ley divina, es consistente con lo dicho sobre que la ley original manda cumplir “una obligación natural, es decir, a realizar el oficio que ha de prestar por razón de su naturaleza” (ELN, VI, p. 70). El compromiso de obedecer a la ley natural emana de la voluntad superior de su legislador: Dios. En otras palabras, los seres humanos están obligados a cumplir con las leyes de la naturaleza en respuesta a su Creador. Se trata entonces de una dependencia entre el Creador y lo creado que se manifiesta en el cumplimiento de las leyes por parte de lo creado. En otras palabras, existe un vínculo entre quien manda cumplir la ley y quien debe obedecerla.

Ahora bien, la relación entre lo creado y el Creador no se reduce a una lectura religiosa, pues también puede realizarse en clave secular, como se verá en el tercer capítulo.

¹⁴³ WALDRON: *The Right to Private Property*. Oxford University Press, 1988, p. 69.

¹⁴⁴ Este argumento asume la existencia de Dios, como ya se explicó líneas arriba. Cfr. supra 1.2.1.

Si la carga de la prueba reside en la creación, también las cosas creadas¹⁴⁵ por el ser humano, como sus acciones intencionales, responden a él mismo, son de su *propiedad*:

A veces, la fundación de considerables cosas, con referencia una a la otra, es un acto por el cual viene un derecho moral, poder u obligación a hacer algo. Por lo tanto, un general es aquel que tiene poder de ordenar al ejército: y el ejército bajo el general es una colección de hombres armados obligados a obedecer a un hombre. Un ciudadano, o burgués, es aquel que tiene el derecho a ciertos privilegios en este o aquel lugar (EEH, 2.28.3).

El vínculo entre el legislador y el seguidor de la ley es análogo a la relación que existe entre el derecho y la ley, entre la libertad y la obligación, respectivamente. Sólo quien tiene derecho sobre otra persona puede obligarle a cumplir con su deber, con la ley. Quien obedece y cumple su deber lo hace porque así lo dicta la ley, y quien, por el contrario, no lo hace, ignora el derecho de quien le manda y merece naturalmente un castigo. Por lo anterior, resulta improcedente concluir que, al igual que Hobbes¹⁴⁶, Locke afirme que el derecho natural es anterior y más fundamental que la ley¹⁴⁷. Asimismo, la subordinación del derecho a la moral muestra que es equivocado equiparar a Locke con algunas corrientes libertarias del siglo XX, que anteponen la libertad al ejercicio de los derechos y al cumplimiento del deber. Esta lectura no sólo refleja un anacronismo innegable, también ignora la moralidad inherente a la ley natural que sigue Locke: la libertad será efectiva siempre y cuando se cumpla el deber de

¹⁴⁵ Utilizo *to make* como “crear”. En este contexto, resulta más específico que “hacer”.

¹⁴⁶ La ausencia de una ejecución eficaz de la ley de la naturaleza en el estado de naturaleza obliga a Hobbes a afirmar la supremacía del derecho natural. Vid. *Leviatán*, primera parte, cap. XIV, p. 106 y 107: “La ley de naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla [...]. El derecho consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientras que la ley determina y obliga a una de esas dos cosas. Así, la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que son incompatibles cuando se refieren a una misma materia [...]. Cada hombre tiene derecho a hacer cualquiera cosa, incluso en el cuerpo de los demás. Renunciar un derecho a cierta cosa es despojarse a sí mismo de la libertad de impedir a otro el beneficio del propio derecho a la cosa en cuestión. En efecto, quien renuncia abandona su derecho, no da a otro hombre un derecho que este último hombre no tuviera antes. No hay nada a que un hombre no tenga derecho por naturaleza: solamente se aparta del camino de otro para que éste pueda gozar de su propio derecho original[...]”.

¹⁴⁷ Como hacen Strauss y Coby. Cfr. STRAUSS, op. cit.; COBY: “The Law of Nature in Locke’s *Second Treatise*: Is Locke a Hobbesian? Op. cit., p. 11. Para justificar la postura de que el derecho y la ley no están relacionados, Coby cita el párrafo 136 del *Ensayo sobre el gobierno civil*: “Pues la ley de la naturaleza no está escrita y sólo se encuentra en las mentes de los hombres [...] Por ello, no sirve, como debería, para determinar los derechos...”. Locke afirma esto en el marco de la discusión sobre el estado civil y el poder del legislativo, pues este último no obedece siempre a la ley de la naturaleza porque se rige con otras leyes que no son innatas. En el marco de la discusión en el estado civil, el párrafo citado en realidad comienza así: “El legislativo o la autoridad suprema no pueden adjudicarse a sí mismos el poder de gobernar por decreto extemporal y arbitrario, sino que están ligados a los privilegios de la justicia para decidir los derechos del sujeto mediante leyes promulgadas y jueces conocidos y autorizados. Pues la ley de la naturaleza no está escrita...”. Coby, entonces, extrae el fragmento de su contexto original.

respetar los derechos. Puede que esto sea inviable o complicado, por el momento basta reconocer que la filosofía política de Locke tiene un sustento moral.

La distancia entre Hobbes y Locke respecto a la ley natural se aprecia desde lo esbozado sobre la libertad en el estado de naturaleza. En el primer apartado mencioné que, para Locke, la naturaleza humana es originalmente libre e igualitaria, y que la libertad tiene prioridad sobre la igualdad: la igualdad generalizada no garantiza la libertad, pero la libertad como punto de partida podría incitar a la igualdad. Esta supremacía de la libertad se refleja en la relación entre derecho y ley natural. Y es que si la igualdad fuera la piedra de toque del estado de naturaleza, como en Hobbes, los hombres estarían en un estado de continua guerra, pues todos los individuos estarían, por igual, en un continuo estado de defensa y agresión debido a los posibles ataques de otras personas, también necesitadas de satisfacer sus deseos. En cambio, si la libertad precede a la igualdad, y la libertad sólo se entiende si se aceptan las dos primeras leyes de la naturaleza, se procurará la preservación de la humanidad en su conjunto. En otras palabras, si los derechos están subordinados a las leyes, la libertad de los derechos –la misma libertad originaria de la que hemos hablado– se limita por la ley. Bajo este esquema, la persona se enfrenta a un riesgo menor que si la igualdad fuera la característica humana fundamental, como en el sistema de Hobbes.

Se aprecia, entonces, que no todos los derechos se definen como la libertad de hacer algo, tal como se señala en el primer ensayo de los *Ensayos sobre la ley de la naturaleza*, y que es menester abordar el resto de los ensayos y otras obras de Locke para apreciar el concepto lockeano de derecho en su totalidad. Si nos permitimos otra anacronía terminológica, original de Joel Feinberg, los derechos que se subordinan a los deberes –los derechos naturales en la filosofía lockeana– son llamados derechos de reclamo obligatorio (*mandatory claim rights*): no sólo tenemos un derecho a ejercerlos, sino que son, primordialmente, un deber¹⁴⁸. Consisten en derechos que son al mismo tiempo deberes y que exigen el respeto de todos para cumplirse. Entre estos se encuentran, por ejemplo, el derecho y el deber de la paternidad. Y es que no sólo hay un derecho sobre los hijos, sino también un deber de preservar su vida; deber y derecho que, además, sólo son satisfechos en la medida en que otros también cumplan con su deber (no secuestrar a los hijos ajenos, por ejemplo). Asimismo, hay ciertos derechos opcionales que no debemos cumplir forzosamente (*optional*

¹⁴⁸ Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., segundo capítulo.

claim rights), como el derecho a la libertad de expresión –que, en el marco de los textos de Locke, no es un derecho natural, aunque sí un derivado del derecho a la libertad *per se*–. Mientras que nosotros no estamos obligados a cumplir con los derechos de reclamo opcionales, los demás sí están obligados a no impedir que lo hagamos cuando así lo deseemos. Por ejemplo, estamos forzados a ejercer el derecho a la vida, pero no estamos obligados a expresar lo que pensamos. En cualquiera de los dos casos, la humanidad tiene el deber de respetar el ejercicio de dichos derechos:

Luego, en Locke, los derechos obligatorios son derechos de hacer lo que está íntimamente relacionado con la preservación de uno mismo y de otros, tal como es requerido por nuestros deberes naturales. Estos deberes ponen los límites y también protegen nuestra libertad de hacer lo que escojamos en aquellas áreas que no están íntimamente relacionadas con la preservación (la esfera de nuestros derechos opcionales a “gustos inocentes”). Muchas interpretaciones de Locke –libertarias, straussianas, marxistas– han remarcado (por diversas razones) esta última esfera de derechos opcionales, argumentando que son los derechos prioritarios en Locke, y dibujando una pintura de la persona lockeana como poseedora de derechos sin responsabilidades, libre de perseguir una acumulación ilimitada de bienes materiales y otros objetivos sin consideración a los demás. Hemos visto (y veremos en lo que sigue) qué equivocada es esta visión (Simmons, pp. 78-79, 1992).

La subordinación del derecho natural a la ley natural aclara lo dicho sobre la libertad propia del estado de naturaleza. No se trata de una libertad ilimitada que autorice a las personas para intervenir en el ejercicio de la libertad de los demás; más bien, la ley natural le prohíbe a la naturaleza humana afectar a los miembros de su especie, pues consiste en un “límite a nuestros objetivos libres, no que en sí misma dé estos objetivos su punto o sólo legitime el fin” (Simmons, p. 77, 1992)¹⁴⁹. La ley en sentido negativo –prohibitivo– es una guía, como bien afirma Snyder¹⁵⁰, pero también, como asevera Tully¹⁵¹, el hombre, en tanto ser racional, puede elegir cómo actuar¹⁵² para cumplir con los deberes incitados por la ley. La acción

¹⁴⁹ Cfr. TGII, §57 y 59.

¹⁵⁰ Cfr. SNYDER: “Locke on Natural Law and Property Rights” en *John Locke: Critical Assessments*. Richard Ashcraft (ed.). 1991 (1986).

¹⁵¹ Cfr. TULLY, op. cit.

¹⁵² Cfr. TULLY, p. 43. No hay contraposición entre entender la ley en sentido positivo y en sentido negativo. La diferencia entre los autores se debe a que Snyder se basa en los *Ensayos sobre la ley de la naturaleza*, y Tully en el *Ensayo sobre el gobierno civil*. Al margen de las diferencias en las obras, se puede cumplir con lo que prohíbe o prescribe la ley porque el mismo agente lo decidió.

autónoma implica descifrar las leyes que la respaldan y la limitan, y respetar la libertad original de todos los seres humanos: “El conjunto particular de atributos humanos explica la razón de cada ley. Descubriendo esto, nos encontramos con la explicación de por qué Dios construyó al hombre como lo hizo” (Tully, 1980, p. 45).

En conclusión, a partir del deber que tiene el hombre de preservar su propia vida, pues ésta fue creada por Dios y no por sí mismo, se entiende: 1) el derecho a la propiedad privada para sobrevivir y 2) el deber de cuidar al resto de la especie, en su calidad de criaturas igualmente divinas. En el presente apartado se profundizó en el segundo punto, del cual se subraya que la obligación de preservar la vida del prójimo se convierte en un derecho de éste. El deber de cuidar a los demás es, al mismo tiempo y bajo las mismas circunstancias, el derecho que éstos tienen de preservarse a sí mismos: “Por tanto, es equivocado sugerir, como Strauss hace en *Natural Right and History*, que Locke es un teórico de los derechos humanos, pero no de la ley natural” (Tully, 1980, p. 63).

En el siguiente capítulo se explorará de qué manera el derecho a la propiedad privada se relaciona con el derecho a la libertad, a la vida y a la supervivencia. Allí se explicará que los seres humanos son libres de apropiarse de los bienes necesarios para mantenerse con vida, lejos de la hambruna y de la enfermedad. Se trata de un derecho originalmente igualitario y universal que deriva en un derecho en sí mismo desigual: la propiedad privada. Con este derecho presenciamos “el primer movimiento con el que el hombre, en su persona y en su acción, somete el mundo bajo el gobierno de la ley natural.” (Herrero, 2015, p. 197)

2. La propiedad privada: derecho natural y prepolítico

La tierra pertenece en usufructo a las generaciones de seres vivos

THOMAS JEFFERSON

En el capítulo anterior mencionamos que, en la filosofía de Locke, el ejercicio de los derechos está limitado a la obediencia de la ley. Esto significa que los derechos naturales y fundamentales (la vida, la libertad y la propiedad privada) se pueden ejercer gracias a que una persona cumple con su deber, es decir, sigue la ley. En el caso específico de estos derechos naturales, carecería de sentido considerarlos si las leyes naturales no los dispusieran y ordenaran, especialmente el derecho a la vida, pues los seres humanos obedecen a su creador, el *legislador*, al preservar su vida y la de los demás. Ningún miembro de la especie humana podría reclamar algún derecho si antes no se encontrara vivo, y esto se logra, entre otras cosas, si los demás respetan su vida. La preservación de la propia vida, pues, no es un mandato individual, sino colectivo.

Ahora bien, la ley y el derecho son dos nociones distintas y, por ende, merecen dos apartados: si bien existe una relación intrínseca entre ellas –por lo menos en la filosofía de Locke–, los derechos a la vida y a la libertad son *independientes* del sujeto que los recibe, en el entendido de que no debe hacer algo por ganarlos o merecerlos¹⁵³; en cambio, cumplir con su deber exige una respuesta concreta de acuerdo con lo que dicte la ley.¹⁵⁴ Por ello, tras reconstruir el argumento lockeano sobre la ley natural, profundizaremos ahora en el derecho que nos compete: el derecho a la propiedad privada. Ello supone adentrarse en una discusión conceptual y jurídica, no necesariamente contemporánea a Locke, para entender a qué se refiere nuestro autor con su noción de “derecho” y, por supuesto, de “propiedad”.

En este contexto, los objetivos del apartado a continuación son: 1) Reconstruir el argumento sobre el derecho natural a la propiedad privada como derecho a la vida, a la libertad y a la riqueza. Debe leerse a Locke como un defensor de los tres rubros, los cuales son dependientes entre sí, y no sólo de la riqueza. Se trata de una noción *amplia* o *extensa* de propiedad, como le llamaremos en esta investigación, consistente con un autor precursor del

¹⁵³ A diferencia de la propiedad entendida como riqueza; en el siguiente capítulo se verá que el trabajo, la libertad y la vida son sus condiciones de posibilidad.

¹⁵⁴ Waldron retoma a Dworkin para hacer esta distinción. Cfr. WALDRON: *The Right to Private Property*. Oxford University Press, 1988, p. 67.

liberalismo. 2) Entender el derecho natural como una facultad moral que, precisamente por ello, no requiere de convención alguna para ejercerse. 3) En consistencia con lo explicado en el capítulo anterior, reconstruir la traducción del término lockeano *propriety* como uso, no como poder absoluto sobre la vida y la libertad. Ello nos permitirá defender que el derecho a la propiedad es un derecho de disposición principalmente, no una suma de derechos o de características del derecho ordenados de forma azarosa. 4) Justificar el surgimiento de la propiedad privada a partir de la propiedad común negativa. Es decir, la tierra pertenece originalmente a toda la humanidad, pero el derecho al uso se gana mediante el trabajo y no después de un acuerdo explícito entre todos los seres humanos. 5) En el entendido de que la propiedad privada se ordena a la ley natural, específicamente la que manda preservar la vida de los demás, argumentar que Locke propone el derecho instrumental al castigo por razones consecuencialistas, sin por ello ser considerado un partidario de esta corriente filosófica.

2.1. El sentido amplio de la propiedad privada

En primer lugar, deben distinguirse dos teorías de la propiedad dentro del estado de naturaleza de John Locke. La primera, que se tratará en este apartado, se ocupa de la propiedad como derecho natural antes de la escasez de los bienes y de la aparición del dinero. La segunda teoría de la propiedad suple el intercambio de recursos naturales con dinero y se construye con base en la insuficiencia de objetos para sobrevivir. En ambos casos, la propiedad es un derecho natural porque “es reconocido como válido por la gente moral y racional al margen de las condiciones de la ley positiva” (Waldron, 1988, p. 19) y de las ganancias obtenidas, también porque hay una relación originalmente natural, no artificial, entre quien tiene el derecho y los recursos de los que se apropia. Es decir, el derecho natural se adquiere antes de cualquier convención y consenso. Si no fuera así, el derecho a la propiedad estaría a merced de los cambios propios de las leyes, las formas de gobierno, etcétera. O bien, en el marco del contexto histórico de Locke, la disposición de la propiedad privada se sujetaría a los deseos unilaterales del rey en turno.¹⁵⁵

¿Qué llevó a Locke a postular que la propiedad privada es un derecho natural, prepolítico? Como Hobbes, nuestro autor podría haber postulado que el ser humano sólo se

¹⁵⁵ Cfr. TGII, §42.

apropia de lo que la civilización insegura y belicosa, junto con su agilidad natural, le permiten. Dicho modelo hobbesiano muestra una propiedad meramente azarosa, lejos de ser considerada un derecho universal. Pero Locke no piensa así. La apropiación individual no sólo es un hecho empírico constatable, es un derecho natural protegido por una ley que está antes y va más allá de cualquier sociedad civil: “la ley original de la naturaleza, que aplicaba en los orígenes de la propiedad, en lo que estaba antes de lo común, aún es vigente (TGII, §30)”. Para resolver la cuestión es imprescindible distinguir la propiedad privada en su sentido amplio o extenso –la vida, la libertad y la riqueza–, de la propiedad en su sentido estrecho –la riqueza únicamente–. El *Ensayo sobre el gobierno civil* nombra a la riqueza, o al sentido material de la propiedad, como *possession*, y *property* al sentido extenso de la propiedad.¹⁵⁶

En el capítulo anterior aseguramos que, de acuerdo con la corriente clásica a la que pertenece Locke, el derecho a la propiedad sólo se entiende sobre los objetos y de allí su característica de ilimitación. ¿La libertad y la vida son objetos de disposición ilimitada sobre los que se actualiza el derecho? No es así. Se habla de propiedad en sentido extenso para explicar las condiciones de posibilidad de la posesión de bienes materiales, no porque la vida y la libertad sean objetos, menos aún porque Locke defienda que se poseen absolutamente. Sin embargo, es menester que, de aquí en adelante de la investigación, se entienda la propiedad en un sentido extenso, en el entendido de que 1) los bienes sólo se pueden adquirir cuando quien lo hace es un ser vivo y libre, y 2) en su calidad de precursor del liberalismo, Locke defiende la vida y la libertad frente al absolutismo histórico de su momento.

Sobre este segundo punto, concebir la propiedad privada en un sentido extenso permite entender por qué Locke defiende, también, la libertad religiosa, pues tener un credo propio deriva del derecho a ser libre.¹⁵⁷ Esto se aprecia, especialmente, en *Carta sobre la tolerancia*, y muestra la sistematicidad entre esta obra y *Dos tratados sobre el gobierno*. Por otro lado, entender la propiedad sólo en un sentido estrecho, material, podría llevar a adscribir –erróneamente– a Locke en la filosofía utilitarista, considerando sólo el quinto capítulo de

¹⁵⁶ Cfr. TGII, §7. *Property* se utilizó en el siglo XVII en reemplazo a *propriety*, aunque ambos términos significan lo mismo. De esto se hablará en el siguiente apartado.

¹⁵⁷ Wootton se opondría a esta lectura. Según el comentador, la *Carta sobre la tolerancia* no se centra en el derecho natural, sino en algunos derechos históricos y constitucionales. En estas líneas nos centramos, especialmente, en el texto *Dos tratados sobre el gobierno*. WOOTTON: “Introduction” en *Political Writings* (John Locke, autor). Indianapolis: Hacket Publishing Company (2003), Penguin Books (1993).

una obra mucho más extensa y profunda como el *Ensayo sobre el gobierno civil*. Ello se debe a que el autor dedica una parte de su texto a explicar las ventajas cuantitativas de la propiedad privada cuando desglosa su argumento sobre la posesión de bienes materiales. Puesto que la propiedad se justifica mediante el trabajo de la persona, un objeto modificado o la tierra cultivada aumentan su valor considerablemente, incluso nueve veces, en comparación con los recursos naturales comunes que ninguna persona ha tocado: “[S]erá una muy modesta cuenta afirma que, de los productos de la Tierra útiles a la vida del Hombre, 9/10 son *efectos de la labor*” (TGII, §40)¹⁵⁸. A ello se debe que “el incremento de tierras y el derecho a utilizarlas (*employ*) sea el gran arte del gobierno” (TGII, §42). Si la propiedad se entendiera sólo en su sentido estrecho, como *possession*, y se justificara únicamente con argumentos de autoridad que no apelaran a la vida y a la libertad, los bienes no estarían a salvo de la administración monárquica. Tal fue lo que Locke apreció durante el reinado de Carlos II que después del *interregnum* en 1660, proclama la Declaración de Breda. Entre otras cosas, ésta ordenaba que todas las cosas relacionadas con concesiones, ventas y compras de tierra fueran aprobadas por el Parlamento, y que sólo las tierras de la Iglesia, de la corona y de los Realistas (*royalists*) –no los territorios privados– fueran devueltas¹⁵⁹. Además, este mismo monarca, mediante la *Ley del convento* de 1670, autorizó que los magistrados confiscaran las propiedades de los disidentes.¹⁶⁰

Mas ésta no es la postura de Locke: años después de la Declaración de Breda, pero en contra del mismo rey, el autor trata de fundamentar el orden civil en principios libres, equitativos y justos. La propiedad sirve de pretexto para hablar de justicia natural, porque no puede haber injusticia donde no hay propiedad.¹⁶¹ La justicia no puede ejercerse donde no hay algo que reconocerle al otro, en este caso, su derecho natural y universal a la propiedad. En este punto Locke se distancia nuevamente de Hobbes. Para este último, el derecho a la propiedad privada es un derecho de la vida civil porque requiere de la gestión pública para reclamarse y resulta inalcanzable sin un gobierno establecido que funja de administrador. La

¹⁵⁸ Cursivas originales.

¹⁵⁹ Cfr. HILL: *The Century of Revolutions. 1603 – 1714*. Londres y Nueva York: Routledge Classics, 1980 [1961], tercera parte; WOOTTON, op. cit.

¹⁶⁰ Cfr. HERRERO: *La política revolucionaria de John Locke*. Madrid: Tecnos, 2015, p. 196.

¹⁶¹ Cfr. EEH, 4.3.18.

propiedad carece de sentido cuando no hay justicia, y el estado de naturaleza hobbesiano, de suyo, es un ámbito injusto e inseguro.¹⁶²

En resumen, Locke no utiliza el sentido de propiedad con ambigüedad. Uno de los objetivos de *Dos tratados sobre el gobierno* es asegurar “nuestros derechos a la vida y a la libertad, no solamente a la tierra o al dinero” (Simmons, 1992, p. 228). La propiedad en sentido amplio y estrecho no deben entenderse por separado, así como no se conciben, separadamente, la parte espiritual y la parte material de la persona. Esto no significa que sean lo mismo, sino que el “yo es inmanente al cuerpo y, en ese sentido, el cuerpo *pertenece al ego*. Un ataque al cuerpo es vivido como un ataque al *ego* mismo. Lo mismo sucede con el ataque a, por ejemplo, la propia reputación u honor” (Olivecrona, 1969, p. 224).¹⁶³ Si bien la distinción entre propiedad en sentido amplio y en sentido estrecho es útil en el capítulo quinto del *Ensayo sobre el gobierno* para explicar la génesis de la obtención de la riqueza, no significa que toda la teoría de Locke gire en torno a los bienes materiales como asevera C.B. Macpherson¹⁶⁴. Locke le dedica un capítulo agudo a la adquisición de bienes materiales porque éstos carecen de un propietario original a diferencia de la vida y de la libertad que son, a favor de la mayoría de las intuiciones y experiencias personales, ámbitos personales.¹⁶⁵ Asimismo, nuestro autor se concentra en la apropiación de la riqueza en el marco del contexto histórico de Carlos II, rápidamente esbozado líneas arriba.

¹⁶² Cfr. HOBBS: *Leviatán*. Manuel Sánchez (trad.). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1980, cap. XII, p. 104: “En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. [...]. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia, no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviera solo en el mundo [...].” También, cap. XV, p. 119: “Por tanto, donde no hay suyo, es decir, donde no hay propiedad, no hay injusticia; y donde no se ha erigido un poder coercitivo, es decir, donde no existe un Estado, no hay propiedad. [...] la naturaleza de la justicia consiste en la observancia de pactos válidos: ahora bien, la validez de los pactos no comienza sino con la constitución de un poder civil suficiente para compeler a los hombres a observarlos. Es entonces, también, cuando comienza la propiedad.”

¹⁶³ Cursivas originales.

¹⁶⁴ Cfr. MACPHERSON, C.B.: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press, 1962 [2011].

¹⁶⁵ Entiendo que no es tan intuitivo ni tan evidente para quienes promueven, por ejemplo, la esclavitud o el sometimiento de la mujer.

2.2. Definición conceptual del derecho a la propiedad

A partir del siglo XVII, la propiedad se designa con el latín *suum* (suyo o lo suyo)¹⁶⁶, que incluye la vida, los miembros del cuerpo (*limb*), la libertad, las acciones,¹⁶⁷ la reputación y el honor.¹⁶⁸ Éste es el sentido que también utilizaba Grocio, autor influyente en la teoría de Locke, cuya filosofía postulaba que cada individuo poseía una esfera propia y sagrada conocida como *suum*, y la sociedad se formaba para protegerle. Para Grocio, y en consonancia con Locke, “tenemos el sentimiento de que nuestra personalidad se extiende hasta abarcar, de una forma inexplicable, los objetos que poseemos. Luego, si cualquier cosa es alejada de nosotros o dañada, tenemos la experiencia de un ataque hacia nosotros mismos” (Olivecrona, 1974, p. 212). Esto explica por qué, por ejemplo, robarle cualquier cosa a otra persona es una injuria (*iniuria*) contra la misma persona, no contra el objeto que se le robó.¹⁶⁹ El *suum*, pues, se asemeja a la propiedad como vida, libertad y bienes materiales que Locke promueve y utiliza con el término *propriety*: “*Propriety* parece haber sido la palabra usual en el siglo XVII. Fue utilizada por Hobbes, Filmer y otros. La connotación fue, primariamente, “aquello que es propio de una persona (*proprium alicui, suum*) o “aquello que pertenece a alguien” (Olivecrona, 1974, p. 219).¹⁷⁰

Como se verá más adelante, la diferencia entre Grocio y Locke es que, para el primero, el engrandecimiento del *suum* mediante la apropiación de cosas materiales externas –necesarias, no aquéllas que se obtienen por diversión– requiere de un acuerdo porque los bienes son originalmente comunes.¹⁷¹ No hay cabida para los derechos fuera de estos pactos entre los individuos y, por ello, no hay tal cosa como el derecho natural a la propiedad, aunque

¹⁶⁶ *Suum* (*suus, a, um*): sustantivo nominativo, singular, neutro que significa: “de uno mismo, que no depende de otro”. RODRÍGUEZ: *Diccionario etimológico griego-latín del español*. México: Esfinge, 2001 [1993] y *Diccionario ilustrado Vox: Latino-español. Español- latino*, 1999, pp. 496-497.

¹⁶⁷ Cfr. TULLY: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, op. cit., p. 112.

¹⁶⁸ Cfr. OLIVECRONA: “Appropriation in the State of Nature: Locke on the Origin of Property” en *Journal of the History of Ideas*, 1974, p. 213.

¹⁶⁹ Cfr. OLIVECRONA: “Locke's Theory of Appropriation”, op. cit., p. 223.

¹⁷⁰ Véase también BUCKLE: *The Natural History of Property. Natural Law Theories from Grotius to Hume*. Tesis doctoral de la Universidad Nacional Australiana. Australia: Departamento de Filosofía, 1987, p. 166: “La idea de extender el *suum* incita a pensarlo como un tipo de ámbito físico, como una clase de sustancia especial; es, de hecho, un ámbito moral –un ámbito que no puede ser invadido por otros sin hacer daño–. Locke concluye que debido a que la propiedad en cosas es necesaria para proteger la propiedad de la persona sobre sí, el derecho a preservarse a sí mismo se extiende a un derecho exclusivo de usar cosas, siempre y cuando se use conforme a la ley natural...”

¹⁷¹ Cfr. *Infra* 2.3.1.

la propiedad, post-acuerdo, se convierta en un derecho moral o *facultis moralis* sobre quien no la posee.¹⁷²

El poder moral se define como un “derecho de elevado orden, una habilidad moral de cambiar o imponer (reclamar) a otras personas derechos o deberes; ellos son “propensos” o “sujetos” a estos poderes” (Simmons, 1992, p. 72). Que Grocio afirme que la propiedad es un poder moral o *facultis moralis*¹⁷³, significa que el propietario está protegido de la intromisión de los demás, y que tiene cierto derecho sobre estas personas, por ejemplo, el de excluirlas de lo adquirido.¹⁷⁴ Locke coincide con el derecho a la propiedad como un poder moral sobre los demás que, como se dijo, les obliga a cumplir con la ley natural.¹⁷⁵ El derecho a la propiedad, pues, se trata de un *ius in rem*, es decir, el derecho de una persona, o un grupo de personas, que el resto de la humanidad tiene el deber –negativo– de respetar, no sólo una persona en específico.¹⁷⁶ La diferencia radica en que, según Locke, esta facultad es natural, no convencional, y no depende de la sumisión voluntaria a un contrato, como creía Grocio.¹⁷⁷ En este sentido, puede concluirse que la filosofía lockeana considera que el derecho a la propiedad privada es moral porque es primeramente natural.

¹⁷² Cfr. OLIVECRONA: “Appropriation in the State of Nature: Locke on the Origin of Property”, op. cit., pp. 212 – 215. Por su parte, Locke sí reconoce que la apropiación no responde únicamente a la supervivencia cuando permite la acumulación tras la aparición del dinero y, además, considera que un acuerdo universal previo a la posesión es innecesario y contraproducente. Cfr. infra 2.3.1.

¹⁷³ En este contexto, *facultas* significa poder (*potestas*) o libertad sobre uno mismo o sobre otro. No se refiere a crédito (*debitum*) como una deuda. Pufendorf hace referencia a lo que Grocio entiende por esta facultad moral: “una obligación de parte de otros de abstenerse de una cosa que ha sido tomada por otro”. Cfr. PUFENDORF, Samuel: “De Iure Naturae et Gentium” en *The Political Writings of Samuel Pufendorf* (Carr, ed. y Seidler, trad.). Oxford University Press, 1994, libro 4, capítulo 4.9.

¹⁷⁴ Grocio también recomienda abstenerse de lo que pertenece a otros: *alieni abstinentia*: “Mas esta conservación de la sociedad, que ya hemos indicado rudamente propia del entendimiento humano, es la fuente de su derecho, el cual propiamente es llamado con este nombre: a lo cual pertenece la abstinencia de lo ajeno...”. Cfr. GROCIO: “Prolegómenos” en *Del derecho de la guerra y de la paz*. Jaime Torrubiano (trad.). Reus: Madrid, 1925, §8.

¹⁷⁵ Si bien Locke no cita a Francisco Suárez en sus obras, ambos coinciden en la definición de *ius* como *facultis moralis*. Ésta y otras semejanzas se explicitarán en el presente trabajo. *Jus* es un tipo de poder moral (facultad) que todo mundo tiene, sobre su propiedad o respecto a lo que se le debe. Cfr. SUÁREZ: “De legibus” en *Selections from Three Works of Francisco Suárez*. (Williams, Brown and Waldron, eds.). Oxford: Clarendon Press, 1944, vol. 2, I, ii, 5: “De acuerdo con la última y más estricta apreciación de *ius*, este nombre es apropiado para ser otorgado a un cierto poder moral que cada hombre tiene, ya sea sobre su propia propiedad o con respecto a lo que se le debe.” Véase también SCHWEMBER: “Comunidad y apropiación originaria en los Tratados sobre el Gobierno Civil de Locke” en *Revista Chilena de Derecho*, vol. 41, no. 3, p. 1093; TULLY: *A Discourse on Property*. *John Locke and his adversaries*, op. cit., apartado 5.

¹⁷⁶ Aplicamos, nuevamente, terminología anacrónica a la teoría lockeana. Los conceptos *ius in rem* y *ius ad rem* son propios de la teoría del derecho del siglo XX.

¹⁷⁷ Cfr. OLIVECRONA: “Appropriation in the State of Nature: Locke on the Origin of Property”, op. cit., p. 216; OLIVECRONA: “Locke's Theory of Appropriation”, op. cit., p. 229.

Como la terminología lo indica, considerar que el derecho a la propiedad privada es una *facultis moralis* lo convierte en un derecho moral más que en un derecho legal.¹⁷⁸ De no ser así, dependería de la *lex* positiva en cuestión. Se trata de un *ius* que no se somete al consejo, pues es imperativo, y que, gracias a ello, se convierte en una “fuente de obligación que relaciona de forma universal” (Forster, 2005, p. 179) a distintas formas de pensar: “La mayoría de la gente admite que para que un principio se considere moral, debe tener cierto grado de generalidad” (Tuckness, 2002, p. 26).

2.2.1. ¿Qué tipo de derecho es la propiedad privada?

En el capítulo anterior, asumimos una terminología anacrónica para entender que los derechos naturales lockeanos son derechos mandatorios obligatorios, que todas las personas están obligadas a ejercer y a respetar. A esta conceptualización añadimos ahora, en el marco de la evidente desproporción en la repartición de la riqueza y con base en una distinción original de Hart¹⁷⁹, que el derecho a sobrevivir y a la libertad son derechos generales, y el derecho a la propiedad privada, entendido únicamente como recursos materiales, es un derecho especial.¹⁸⁰ Los primeros son “derechos que todos los hombres capaces de elección tienen en ausencia de condiciones especiales” (Simmons, 1992, p. 85). Los derechos especiales son aquellos que “surgen de transacciones especiales entre individuos o de otra relación personal” (Simmons, 1992, p. 85). La vida y la libertad, tal como las concibe Locke, son derechos generales porque consideran al ser humano en su estado hipotético natural, lejos de cualquier convención social. No se adquieren a cambio de algo o tras haber realizado alguna actividad en específico. Por ello, el derecho natural a autogobernarse –el derecho a la libertad– es un derecho general que no depende de alguna condición en específico; en cambio, poseer algo en particular, material, sí se convierte en un derecho especial que emana

¹⁷⁸ Cfr. GIBBARD: “Natural Property Rights” en *Nous*. Vol.10, no.1, 1976, p. 77. Becker, por ejemplo, niega que la propiedad pueda considerarse un derecho moral. Cfr. BECKER: *Property Rights. Philosophical Foundations*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1977, p. 47.

¹⁷⁹ Hart acepta también que el derecho a la propiedad es natural. La diferencia con Locke es que Hart no considera que este derecho sea específicamente individual y considera la propiedad común. Cfr. HART: *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press, 1990, cap. IX, p. 196.

¹⁸⁰ Cfr. WALDRON: *The Right to Private Property*, op. cit. Coincide Sreenivasan. Cfr. SREENIVASAN, G: *The Limits of Lockean Rights in Property*. New York: Oxford University Press, 1995, p. 54.

del derecho general a la vida y a la libertad y, como se verá más adelante, de la capacidad de trabajar.¹⁸¹

Entonces, ¿la propiedad privada entendida como riqueza deja de ser un derecho natural? En la filosofía de Locke, no. En este punto me separo de Waldron.¹⁸² El comentarista cree que la propiedad privada en sentido estrecho no es un derecho natural porque sólo pueden reclamarlo quienes ya poseen algo. En otras palabras, todos los seres humanos tienen el derecho a sobrevivir y acceden a los recursos materiales para satisfacer ese derecho (esto no asegura, sin embargo, que la propiedad sea privada, pues los sistemas de propiedad común también pueden asegurar la supervivencia)¹⁸³. Pienso que no hay distinción real –sólo conceptual– entre la propiedad en sentido amplio y estrecho. Por ello, si la propiedad en sentido amplio es universal y natural, todos los seres humanos tienen derecho a reclamar la vida y la libertad, también lo es la propiedad en sentido estrecho, puesto que ambos conceptos son dependientes entre sí cuando los recursos materiales se orientan a la supervivencia. Es decir, que seas libre significa, entre otras cosas, que puedas poseer lo que desees, que lo logres manifiesta, además, que estás vivo. Esto se confirma con el modo análogo en que Locke utiliza las palabras “derecho” (*right*) y “propiedad” (*property*)¹⁸⁴. Una primera interpretación nos indica que ambos términos se relacionan y que no se utilizan de manera ambigua. Podemos observar, por ejemplo, que en el párrafo 28 del *Ensayo sobre el gobierno civil*, el autor afirma:

¹⁸¹ Podría refutarse que la vida es una condición necesaria del derecho a la propiedad, mientras la libertad no lo es. Por ejemplo, si bien es cierto que puedo tomar un par de mazorcas de maíz para alimentarme gracias a que mis manos y lo que hago con ellas me pertenece, también es cierto que un bebé puede *apropiarse* del alimento, aunque no sea autosuficiente. Lo mismo sucede en el caso de algunas herencias y donaciones, en donde la libertad de los sujetos que las reciben no es una condición imprescindible para hacerlo. Como dije anteriormente, la libertad en el estado de naturaleza se refiere a la ausencia de restricciones por parte de un gobierno establecido, no a una condición necesaria para el ejercicio de los derechos; no obstante, la libertad es un derecho natural aparte –y no está condicionado a otros derechos naturales como la vida y la propiedad–. Afirmar esto dejaría sin derechos a quienes no son libres (entendiendo este concepto aquí como autodomínio) por cualquier motivo, como los niños. Lo anterior no quiere decir que el derecho a la propiedad anule el derecho a la libertad puesto que el derecho a la libertad también puede ejecutarse en la libertad de adquirir bienes. Sin embargo, la libertad de poseer ciertas cosas está limitada a la supervivencia de los demás, como dicta la ley natural. Dicho en otras palabras, la propiedad privada sólo se justifica si la libertad que tienen otros de poseer algo no se suspende. A ello se debe, como veremos más adelante, que Locke condicione el derecho a la propiedad privada a las cláusulas de suficiencia y de no desperdicio.

¹⁸² Cfr. WALDRON: *The Right to Private Property*, op. cit., pp. 20 – 22.

¹⁸³ Cfr. WALDRON: *The Right to Private Property*, op. cit., cap. 6.

¹⁸⁴ Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 226.

El trabajo pone una distinción entre ellos [los hombres] y lo común: que añadió algo a ellos más que la naturaleza [...] y se convierte en su *derecho* privado. [...] ¿Fue robo asumir para sí mismo lo que les pertenecía a todos en común? Si tal consentimiento hubiera sido necesario, el hombre hubiera muerto de hambre, sin importar la plenitud que Dios le dio. [...] Tomar cualquier parte de lo que es común, y removerlo del estado de naturaleza, le deja la *propiedad* a aquello que comienza, sin lo cual lo común no serviría. (TGII, §28)¹⁸⁵

La propiedad es un término equívoco, que no es sinónimo de propiedad privada, y que en ciertos contextos significa el derecho a poseer algo en específico, como esta tierra o esta casa, y en otros, al *ius*: “Locke utiliza el término “propiedad” para referirse al derecho y al referente del derecho. Adicionalmente, él utiliza algunas veces el término de manera equívoca y esto parece ser simplemente una continuación de la equivocidad similar de los términos latinos como *ius* y *dominium*” (Tully, 1980, p. 61). La relación entre “derecho” y “propiedad” parece mostrar que no hay diferencia entre afirmar que “tengo derecho sobre *x*” y que “*x* es de mi propiedad”¹⁸⁶. Cuando Locke utiliza análogamente *ius* y *proprietas* se refiere a la propiedad en sentido amplio. Es decir, no hay diferencia entre afirmar que “tengo derecho sobre *x*” y que “*x* es de mi propiedad”. Por ejemplo, si *x* se entiende como tierra, tengo derecho a ésta porque es, al mismo tiempo, mía.¹⁸⁷

Además de la anacrónica caracterización de derechos generales y derechos especiales, el derecho a poseer algo para sobrevivir, en aras de cumplir con las leyes de la naturaleza, responde a lo que los juristas del siglo XX entienden como *ius in rem* o *multital right*.¹⁸⁸ Esto significa que la propiedad privada es el derecho de una persona, o un grupo de personas, y el resto de la humanidad, en su totalidad, tiene el deber –negativo– de respetar ese derecho, no sólo una persona en específico. Las obligaciones que todas las personas tienen de respetar el derecho ajeno a la propiedad son independientes entre sí, de modo que, si alguien deja de cumplir su deber, por cualquier razón, el deber del otro permanece intacto (por ejemplo, si

¹⁸⁵ Cursivas añadidas.

¹⁸⁶ Cfr. OLIVECRONA, “Appropriation in the State of Nature”, op. cit.

¹⁸⁷ Karl Olivecrona cree que sí hay inconsistencia entre tener derecho a algo y poseerlo. Para este comentarista, cuando “*x* es de mi propiedad” significa que *x* se refiere a la vida, a la libertad o a algún bien material, nos enfrentamos a un derecho exclusivo (Cfr. Locke, TGII, §138). En cambio, en la aseveración “tengo derecho sobre *x*”, *x* es forzosamente la Tierra misma (*Earth*) o un objeto. Inicialmente, como se verá más adelante, se trata de un derecho inclusivo que se vuelve exclusivo a partir del trabajo. Cfr. OLIVECRONA: “Appropriation in the State of Nature: Locke on the Origin of Property”, p. 219.

¹⁸⁸ Cfr. TULLY: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, op. cit.

un agricultor posee un manzano, el resto de la humanidad tiene la obligación de no apropiarse del mismo árbol, aunque alguien haya intentado robarlo).

En cambio, el derecho a la propiedad privada no debe entenderse sólo como un *ius ad rem*, es decir, cuando el derecho le corresponde a ciertos individuos en específico y el deber no involucra a todos los demás.¹⁸⁹ Retomo un ejemplo, muy posterior a Locke, de Hohfeld: “Si A le debe a B mil dólares, A tiene un derecho *afirmativo in personam, ius ad rem* o *paucital right*, de que B le transfiera a A la propiedad legal de esa cantidad de dinero. En cambio, si A tiene el título sobre esos dólares, sus derechos sobre otros [el resto de la humanidad] son derechos *in rem, o multital rights*” (Hohfeld, 1917, pp. 718 – 719). En el marco de la filosofía de Locke, el derecho natural a la propiedad privada conlleva el deber que tienen todos los seres humanos de respetarlo. Y, en el estado civil, este respeto incluye, por supuesto, a los gobernantes en cuestión, mismos que carecen de derechos especiales, o privilegios, para expropiar bienes o repartir tierras de manera indiscriminada.¹⁹⁰ Esto significa que el derecho a la propiedad privada, en tanto derecho *in rem*, es un derecho *constructivo* y no *consensual*, es decir “surge independientemente de una expresión aproximada o la intención de alguna de las partes afectadas.” (Hohfeld, 1917, p. 720)

2.2.2. El derecho de propiedad como derecho de uso o de disposición

El concepto *property*, que usualmente traducimos como “propiedad”, puede entenderse como *dominium* (pertenencia)¹⁹¹: “Los términos latinos *proprietas* y *dominium* tienen un rango más restringido de uso que el término inglés *property*, que se usa para significar cualquier cosa que es propia” (Tully, 1980, p. 112). La especificidad del término se explica a la luz de su diferencia con lo que usualmente se entiende por *ownership*. Para la distinción, retomo a Pufendorf, pues ilumina lo que Locke entendía por *property*, aunque poco se aprecie en *Dos tratados sobre el gobierno*. *Ownership*, que podemos traducir por “posesión” en consistencia con lo dicho anteriormente, se refiere a “la cosa misma bajo la cual me pertenece a mí y no

¹⁸⁹ Cfr. HOHFELD: “Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning” en *The Yale Law Journal*.1917, p. 718.

¹⁹⁰ Lo cierto es que, un *ius in rem*, de acuerdo con los juristas actuales, no siempre se refiere a sólo al derecho sobre una propiedad material (las patentes, por ejemplo). A veces, los *multital rights* se relacionan con objetos físicos, otras veces con personas y otras más con ninguna de las dos opciones (Cfr. Hohfeld, 1917, p. 733). Esta especificación no coincide por completo con la filosofía de Locke que se refiere a objetos.

¹⁹¹ *Dominium* (*dominum, ii*) Sustantivo, nominativo, neutro, singular. No discutiremos aquí el dominio de jurisdicción que se encarga de gobernar a los súbditos y que utiliza el mismo sustantivo.

a otro, y el dominio como un derecho de libre disposición sobre la cosa... de modo que el dominio se alberga en la persona mientras que la posesión parece más bien estar albergada en la cosa” (Pufendorf, 1994, 4.4.2). *Dominium*, pues, se refiere al derecho de la persona y *ownership* a la posesión de un bien en específico. Nos centraremos en el primer concepto.¹⁹²

Dominium puede entenderse de dos formas: 1) soberanía absoluta sobre lo que se posee, significado característico del siglo XIV y anterior a Locke¹⁹³ (*dominium* se deriva de *dominus* que significa “señor”) y 2) derecho de uso. Locke no entiende el derecho a la propiedad privada como soberanía absoluta, pues ésta sólo le corresponde a Dios legislador, no a sus criaturas (el ser humano incluido entre ellas), pero sí como uso y como consumo; uso se refiere a utilizar algo a mediano o largo plazo y consumo significa la apropiación inmediata e irreversible del bien.¹⁹⁴ Se trata de la definición clásica de propiedad que anteriormente denominamos *ius abutendi*: el derecho a disponer de una cosa en un sentido *material* o en un sentido *jurídico* (v.gr. enajenándola).¹⁹⁵ El paradigma clásico que considera este tipo de derecho considera que la propiedad es el primero y el más importante de una familia de derechos, que se resume en el derecho de disponer de una cosa.

James Tully también traduce *dominium* como uso e inserta a Locke en una tradición moderna.¹⁹⁶ Según el comentador, este concepto se refiere a la acción racional de un agente en particular para conseguir fines individuales o colectivos. Para Tully, es posible utilizar algunas cosas sin poseer un dominio absoluto sobre ellas; es viable, incluso, hacer cosas nuevas a partir de las que se usan (como hacer un vestido a partir de la seda o del algodón) o alterar las que se nos prestan sin que esto signifique que somos dueños absolutos de ellas. En este caso, el bien dota de poder a quien lo use, aunque no se trate de un poder absoluto.¹⁹⁷ Tal es el caso de los bienes rentados y, según el comentador, de la propia vida.¹⁹⁸ Usar un

¹⁹² En la misma línea, Suárez. Cfr. SUÁREZ: “De legibus” en *Selections from Three Works of Francisco Suárez*. (Williams, Brown and Waldron, eds.). Oxford: Clarendon Press, 1944, vol. 2, cap. XIV, 16: “*Ius* significa a veces *lex*, otras veces significa dominio o cuasi-dominio sobre una cosa, esto es, un reclamo para utilizarse. En este caso, hacemos la observación con referencia a la ley natural.”

¹⁹³ Cfr. TUCK: *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*. Cambridge University Press, 1981, introducción y capítulo 3.

¹⁹⁴ La distinción entre uso y consumo no se explicita en Locke ni en sus comentadores. La agrego a partir de la problemática social en torno a estos conceptos, inseparable del siglo XX que retomaremos en los siguientes capítulos.

¹⁹⁵ Cfr. *supra*, cap. 1.

¹⁹⁶ Cfr. TULLY: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, op. cit.

¹⁹⁷ Cfr. TULLY: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, op. cit., p. 117.

¹⁹⁸ Cfr. TULLY: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, op. cit., p. 112.

bien ajeno, pero poseerlo indirectamente al mismo tiempo, es algo similar a lo que le ocurre a la persona con su vida y su libertad. En su calidad de creación de Dios, el ser humano es un propietario que utiliza un bien que originalmente no le pertenece, pero que le está permitido usar.¹⁹⁹ Además, el ser humano puede hacer cosas nuevas a partir del material creado por Dios. Esto no significa que las cree, pues sólo Dios puede hacerlo y, por tanto, sólo Él es propietario absoluto de la materia prima que aparece en la naturaleza. En una línea similar que aclara la postura de Tully y con la que coincido, Leo Strauss afirma el derecho a la propiedad se entiende como *potestas (may do)*, no como poder (*can do*).²⁰⁰

Entender el derecho a la propiedad como uso depende, en primer lugar, de distinguir el tipo de propiedad al que Locke se refiere. En el marco del capítulo V del *Ensayo sobre el gobierno civil*, Locke utiliza explícitamente la propiedad como consumo y como uso²⁰¹, pues justifica la apropiación de bienes materiales, en un estado de naturaleza abundante, para producir objetos o para consumir lo necesario para sobrevivir. Si el estado de naturaleza tiene bienes abundantes y perecederos, y el dinero –o cualquier elemento similar– no ha aparecido, la acumulación es imposible y la propiedad se reduce a lo que se puede consumir inmediatamente para sobrevivir. En este contexto, es correcto afirmar que Locke se refiere a la propiedad como consumo y no como uso (aunque no distinga entre estas palabras), pues no está contemplando las cosas que no pueden descomponerse y acumularse a costa de que otros ya no las puedan poseer. La tierra, en cambio, es un bien de uso, pues el derecho a poseerla no se agota inmediatamente. Se trata de un bien que se puede utilizar para los fines que al propietario convengan: “Es propiedad del hombre tanta tierra como pueda cultivar, plantar, mejorar o sembrar, y pueda usar su producto” (TGII, §32).

De lo anterior, se concluyen dos tesis: 1) como ya se dijo, el derecho a la propiedad en sentido amplio no significa tener un derecho absoluto sobre lo poseído, mas sí un tipo de deber con Dios y los con demás, y 2) el derecho a la propiedad se distingue de la posesión de algo en particular.

¹⁹⁹ Idea que ya había aparecido con Tomás de Aquino y se heredó a la Escuela de Salamanca que, como hemos mencionado, guarda una enorme semejanza con la filosofía de Locke. Cfr. AQUINO: *Suma Teológica*. BAC, 2010, q. 66, art. 1, c.

²⁰⁰ Cfr. STRAUSS: *Natural Right and History*, Chicago University Press, 1953, cap. V.

²⁰¹ Esta observación también la hace Kramer. Cfr. KRAMER: *John Locke and the Origins of Private Property: Philosophical Explorations of Individualism, Community and Equality*. Cambridge University Press, 2004, p. 108.

1) Tener un derecho natural a la propiedad en sentido amplio no significa tener un derecho absoluto sobre la vida porque los individuos son creados por Dios: “¿Cuándo comenzaron a ser tuyas [las bellotas]?, ¿cuándo las digirió?, ¿cuándo las comió?, ¿cuándo las hirvió?, ¿cuándo las llevo a casa? O bien, ¿cuándo las levantó?” (TGII, §28) Resultaría inconcebible afirmar que las personas tienen un derecho de soberanía absoluta sobre cualquier cosa que transporten o recojan²⁰²; más bien, según Locke, Dios le dio la naturaleza al ser humano para su beneficio y la capacidad racional para someterla.²⁰³

La importancia del Creador en el argumento lockeano nos obliga a reformularnos, ¿qué tipo de derecho es, entonces, la propiedad privada? ¿Se trata de un *ius in rem* en donde todas las personas tienen la obligación de respetar el derecho de otro? O, más bien, ¿nos enfrentamos a un *ius ad rem* donde la correlación entre reclamo y deber sólo se da entre Dios y sus criaturas? Y es que, en este último sentido, el derecho a la propiedad privada sería, a la vez, el deber de respetar lo que originalmente le pertenece sólo a uno: Dios. De ser así, no se trataría ya de un derecho que salvaguarde la humanidad en general respecto al mismo sujeto, sino de un derecho, que es a la vez una obligación, que refleja la dependencia creacional entre Dios y los seres humanos.

En este punto nos enfrentamos con una antinomia. Ambas alternativas son correctas. Por un lado, el derecho a la propiedad se convierte en el deber de una persona en particular cuando se trata de respetar la vida que Dios le otorgó.²⁰⁴ Por otro lado, para procurarse la vida, el sujeto tiene que hacerse de bienes, derecho que deben respetar, obligatoriamente, todos los propietarios en potencia. Esta última opción no representa una relación de dos partes, sino la reciprocidad entre una persona y toda la humanidad.

Esta antinomia es una de las diferencias más importantes entre Locke y los autores posteriores. Los sinceros antecedentes cristianos de nuestro autor prohíben el poder absoluto sobre los derechos a la vida y a la libertad²⁰⁵. No se trata de entender la propiedad, como

²⁰² En la misma línea, cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 102.

²⁰³ *Génesis* I.28-31: “Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra. Y dijo Dios: He aquí que os he dado toda planta que da semilla, que está sobre toda la tierra, y todo árbol en que hay fruto y que da semilla; os serán para comer. Y a toda bestia de la tierra, y a todas las aves de los cielos, y a todo lo que se arrastra sobre la tierra, en que hay vida, toda planta verde les será para comer. Y fue así. Y vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno en gran manera. Y fue la tarde y la mañana el día sexto.”

²⁰⁴ Cfr. DUNN: “Justice and the Interpretation of Locke’s Political Theory” en *Political Studies*. February, 1968, p. 82: “La preservación de la propia vida es un deber más que un derecho”.

²⁰⁵ Cfr. *infra* cap. 3.

algunos juristas posteriores, como uso indefinido y absoluto sobre cualquier cosa.²⁰⁶ Es decir, no se tiene derecho a terminar con la propia vida o la libertad porque éstas no se crean, mas sí se puede finalizar la relación con la casa que se habita y el árbol que se plantó. Además, como ya se ha explicado, el derecho natural viene respaldado por la ley natural que manda cuidar a la humanidad. Es decir, se tiene un derecho natural a la vida, pero no a terminar con ésta, pues la ley de la naturaleza –de la cual el individuo no es legislador– promueve la supervivencia y el cuidado de los seres humanos. En cambio, el uso o consumo de cualquier tipo de bien, no humano, como los animales, las plantas, el agua, etc. conlleva su destrucción. Como se verá en el siguiente capítulo, esto responde a la facultad racional que Locke les atribuye sólo a los seres humanos.

2) La posesión de un bien en específico difiere del derecho a la propiedad *in abstracto*; diferencia que se explicitó cuando se separó *dominium* de *ownership*. Esta distinción es fundamental porque Locke propone que el derecho a la propiedad, y no la posesión de algún particular, es natural: “una distribución cualquiera X de bienes no es de derecho natural en el sentido que ordene que el bien Q pertenezca al individuo A en lugar del individuo B, sino en el sentido de que la división de las posesiones es lícita y está autorizada por el derecho natural” (Schwember, 2014, p. 1085). Locke defiende que, naturalmente, el ser humano tiene derecho a la propiedad privada, pero nunca enumera qué bienes satisfacen dicho *ius*. La aclaración es importante, porque los comentaristas que ven en Locke un antecesor del capitalismo reducen la propiedad privada a bienes tangibles y cuantificables cuando la tesis lockeana no trata de ellos, por sí mismos, sino del derecho a poseerlos.²⁰⁷ Por lo anterior, cuando se dice que el derecho a la propiedad se refiere al derecho a usar, principalmente,

²⁰⁶ Véase, por ejemplo, la definición de Jeremiah Smith: “La propiedad (*property*) es el derecho de cualquier persona poseer, usar, disfrutar y disponer de la cosa [...]. El derecho del uso indefinido es una cualidad esencial de la propiedad absoluta, sin la cual, la propiedad absoluta no existiría”. Cfr. HOHFELD, “Fundamental Legal Conceptions”, op.cit., p. 22:

²⁰⁷ Acerca del derecho a la propiedad, Bentham dice que es imposible adjudicar un derecho de esa naturaleza sin un referente en específico y reconocido por todos los seres humanos, “pues lo que es de todos [el derecho], termina siendo de nadie”. Cfr. BENTHAM: *Anarchical Fallacies; being an examination of the Declaration of Rights issued during the French Revolution*, art. II en <http://oll.libertyfund.org>. Último acceso el 29 de enero de 2018. Es cierto que Locke propone los derechos naturales para defenderse de los imperativos unilaterales del rey. Sin embargo, los derechos naturales deben entenderse, principalmente, como derechos que los ciudadanos no deberían abandonar independientemente del tipo de gobierno en cuestión (cfr. SIMMONS: “Inalienable Rights and Locke’s Treatises”, op. cit., p. 183). Sobre el derecho a la propiedad privada: si el principal interlocutor del utilitarista es Locke –aunque no lo menciona–, Bentham confunde el derecho a la propiedad con la posesión de algo en específico, aunado a que no contempla el trabajo como condición para apropiarse de lo que originalmente es común. Esto se verá en el tercer capítulo.

debe entenderse que la defensa de Locke radica en el derecho a usar para salvaguardar la vida y la libertad, no en el uso particular de ciertas cosas. Además, el derecho a la propiedad viene precedido por el deber. Por ejemplo, el derecho que le reclama un hijo a su padre para que lo cuide implica, necesariamente, que el padre cumpla con su deber. El hijo necesita del padre para tener un derecho, en este caso, poseer los bienes suficientes para sobrevivir.²⁰⁸

A partir de esto, cabe preguntarse si la cantidad de recursos para sobrevivir difiere en cada individuo, es decir, si el derecho a la propiedad privada termina por anular la igualdad original propia de la naturaleza humana. O, en las palabras de Macpherson, si Locke enfatiza que los derechos son iguales para todos los seres humanos, pero luego, al hablar de propiedad, transforma los derechos igualitarios en derechos diferenciales.²⁰⁹ Para este comentador, mediante la propiedad privada, Locke limita la ley de la naturaleza: el derecho natural a subsistir que poseen todos los hombres se convierte en un derecho natural a la apropiación ilimitada.²¹⁰ Sin embargo, ésta es una lectura incompleta sobre el derecho natural que, por naturaleza, es universal. Es cierto que cada sujeto requiere de diferentes recursos para sobrevivir, en cantidad y cualidad. El derecho natural de todos esos sujetos no consiste en poseer exactamente los mismos bienes, sino en tener la posibilidad de poseerlos libremente sin interferencia de los demás (lo natural es el derecho a la propiedad privada, no los bienes *per se*): “La libertad es equivalente al ejercicio del derecho natural a hacer uso de las cosas necesarias para el confort y el soporte. Actuar dentro de los límites de la ley de la naturaleza no infringe la libertad ni los derechos de los demás” (Tully, 1980, p. 128). La desigualdad es una consecuencia necesaria de la capacidad de apropiación, específicamente del trabajo, la herencia, la caridad o la aparición del dinero en la filosofía de Locke, no del derecho mismo. Ello indica que naturalmente somos iguales y que, a la vez, dicha igualdad naturalmente tenderá hacia lo desigual en sentido material. Este giro no altera la igualdad propia del estado de naturaleza, pues ésta se trata de una igualdad de jurisdicción, no de recursos.

Otras teorías sobre la propiedad tienen una definición distinta, lejos del uso o la disposición. Entre ellas, por ejemplo, la de R.H. Tawney, quien considera que la propiedad

²⁰⁸ Este ejemplo en específico muestra la ya mencionada analogía entre *ius* y *proprietat*. El hijo posee los bienes para sobrevivir y tiene un derecho, no absoluto, sobre ellos, aunque no tenga la capacidad de decidir su repartición o forma de consumo.

²⁰⁹ Cfr. MACPHERSON, C.B.: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, op. cit., p. 230.

²¹⁰ Cfr. MACPHERSON, C.B.: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, op. cit., p. 231.

es un derecho siempre y cuando cumpla con una función social: “la propiedad es la categoría más ambigua. Cubre una multitud de derechos que no tienen algo en común [...] y que varían indefinidamente en el carácter económico, el efecto social y la justificación moral” (Tawney, 1920, p. 136). Otros partidarios de las corrientes cuantitativas desglosan el derecho a la propiedad en el *ius abutendi* y otros más. En esta línea, en el texto *Ownership*²¹¹, Honoré expone los elementos de la noción liberal de la propiedad de acuerdo con su criterio, aunque ninguno de ellos sea un constitutivo esencial: (1) El derecho a poseer, control físico exclusivo de la cosa que se posee. (2) El derecho a usar. (3) El derecho a administrar. (4) El derecho a la ganancia. (5) El derecho al capital: el poder de alienar la cosa y consumirla, desperdiciar, modificar o destruir. (6) El derecho a la seguridad: no ser expropiado. (7) El poder de transmisión. (8) La ausencia de término: la extensión del derecho a la propiedad es indeterminada. (9) La prohibición de uso peligroso. (10) Responsabilidad de ejecución: responsabilidad de dejar de poseer una cosa por embargo o deuda. (11) Carácter residual: la existencia de reglas que estipulen la reversión de los derechos de posesión por cierto tiempo. De acuerdo con la clasificación anterior, y según Honoré, la propiedad implica necesariamente el punto once, a saber, que el dueño decida hasta dónde y hasta cuándo llega su propiedad.

Estas teorías poco tienen que ver con Locke.²¹² Considerar que la propiedad privada es una suma de derechos implica una unidad extrínseca y azarosa, no esencial, haciendo que no exista criterio alguno para distinguir las potestades esenciales de las que no lo son. El *ius abutendi* al que se inscribe Locke contempla el derecho a percibir los resultados de lo apropiado, hacer uso de la cosa conforme a su naturaleza y reclamar la cosa de quien la

²¹¹ Cfr. BECKER: *Property Rights. Philosophical Foundations*, op. cit., p. 19; JAWORSKI: "The Metaphysics of Locke's Labour View" en *Locke Studies*, no. 11, 2011, p. 75; WALDRON: *The Right to Private Property*, op. cit.

²¹² Tal como señalan Buckle, Schwember y Sreenivasan. Cfr. BUCKLE: *The Natural History of Property. Natural Law Theories from Grotius to Hume*, p. 173; SCHWEMBER: "¿Plena in re potestas? Paradigmas y problemas en torno a la definición de la propiedad en la filosofía política y jurídica contemporánea", op. cit.; SREENIVASAN: *The Limits of Lockean Rights in Property*. New York: Oxford University Press, 1995, pp. 99 y 100. Éste último asevera: “Para responder las preguntas anteriores, se necesita un argumento suplementario sobre “utilidad, suficiencia económica, desarrollo del carácter, justicia, o lo que sea, o necesitamos un acuerdo genuino social en la constelación que se prefiere. El argumento de Locke, en sí mismo, no establece la inherencia de algún incidente particular de propiedad más que el derecho a usar. La propiedad de Locke es altamente indeterminada”.

tenga.²¹³ En el listado, se puede apreciar que los incisos 1 – 8 se reducen al *ius abutendi*, pues suponen disposición, y los restantes no son derechos, sino características del dominio²¹⁴: “En conclusión, los primeros cinco incidentes de Honoré son reducibles a algunas de las tres potestades tradicionales asociadas al dominio. Las restantes no son potestades y, en realidad, son, o bien características del dominio o reglas generales del derecho” (Schwember, 2012, pp. 72-75).

Además, la propiedad privada no conlleva el resto de los elementos en su totalidad: existen bienes de los que no se obtiene una ganancia económica o que no se pueden expropiar, como el alimento que hemos consumido; también hay bienes que no se pueden transmitir *motu proprio*, como una banda presidencial oficial. Los elementos también pueden combinarse indistintamente y el resultado es un tipo de propiedad distinto a otra combinación.²¹⁵ Asimismo, la propiedad en sentido extenso, aquella que abarca la vida y la libertad, quedaría exenta de administración, ganancia, etc., en el sentido más técnico de los términos.

2.3. El derecho a la propiedad encaminado a preservar la vida

Hasta ahora hemos explicado que el derecho se subordina a la ley y que esto incluye al derecho a la propiedad privada en su sentido extenso: el derecho a la vida, a la libertad y a la riqueza. Estos elementos son dependientes entre sí porque la posesión original de la tierra y de sus bienes surge, por lo menos en el estado hipotético de naturaleza, para poder sobrevivir: el ser humano necesita alimentarse y, para lograrlo, debe recolectar y *poseer* ciertos bienes: “La razón natural nos dice que los hombres, una vez que nacieron, tienen derecho a su preservación” (TGII, §25). No apropiarse de lo necesario para vivir reflejaría una manifiesta violación a la ley de la naturaleza y la muerte inmediata del ser humano. Sería ingenuo, pues, pensar que ciertas actividades para mantener la propia vida, como la alimentación, prescinden de ser llamadas privadas (la comida que se ingiere es un bien personal, aunque emane de un

²¹³ Lo cual coincide, como señala Schwember, con las facultades o potestades de la propiedad según los medievales: *ius fruendi*, *ius utendi* y *ius vindicandi*, respectivamente. Cfr. SCHWEMBER: “¿Plena in re potestas? Paradigmas y problemas en torno a la definición de la propiedad en la filosofía política y jurídica contemporánea”, op. cit.

²¹⁴ Cfr. SCHWEMBER: “¿Plena in re potestas? Paradigmas y problemas en torno a la definición de la propiedad en la filosofía política y jurídica contemporánea”, op. cit.

²¹⁵ Cfr. BECKER: *Property Rights. Philosophical Foundations*, op. cit., pp. 19 y 20.

territorio común), o bien, que las actividades de supervivencia son convencionales y artificiales.²¹⁶

Lo anterior, evidentemente, no es una exigencia personal, sino de toda la especie humana. De ello se sigue un aparente problema: la Tierra (*Earth*) está llamada a satisfacer las necesidades de todos los seres humanos, pero a la vez, la propiedad *privada* es un derecho. ¿Cómo alcanza Locke dicha conclusión? Su argumento sobre la propiedad privada como un derecho se concluye a partir de dos ideas que están relacionadas, una que apela a la revelación divina y otra que recurre a la razón natural: 1) todas las criaturas divinas están llamadas a procurar la vida y, específicamente, Dios le ordena al ser humano sobrevivir: “Dios, quien ha dado el Mundo a los Hombres en común, les ha dado también la razón para hacer uso de éste y sacar la mayor ventaja para su Vida y su conveniencia” (TGII, §26). 2) Los seres humanos deben apropiarse de los medios necesarios para sobrevivir, pues no puede pensarse la vida sin el acompañamiento de bienes materiales que la faciliten.

Examinemos ambos incisos. Dios les da la tierra a todas las personas para que sobrevivan. Se trata de una posesión común y, por ello, tomar o trabajar algo no se considera algún tipo de robo, pues lo tomado, *de facto*, pertenece a quien lo ocupa y a todos los demás. Para Locke, sería absurdo exigir que cualquier humano pidiera autorización a todos los habitantes de la Tierra para levantar una bellota del piso cuando se siente hambriento. Buscar el acuerdo de todos los copropietarios sería imposible y el sujeto moriría de hambre esperando un acuerdo general acerca del estatus de lo tomado: “tomar esto a aquello no depende del consentimiento expreso de todos los propietarios en común (*commoners*)”

²¹⁶ La supervivencia como característica de la propiedad la comparten Tyrrell y Pufendorf. En resumen, Tyrrell señala que el derecho a la autopreservación está supuesto en todos los grupos humanos, al igual que las leyes de distribución y la división de cosas. En el estado de naturaleza todas las personas tienen derecho a los productos dados por la tierra para satisfacer sus necesidades básicas. Los seres humanos podrían vivir en común con las cosas que la tierra produce por sí misma, o bien, dividir la tierra dándole a cada hombre su parte y suprimir el derecho de los terceros sobre esa porción. La persona tiene un derecho –natural– a las cosas que puede usar, mas no sobre aquellas que no requiere. Los individuos en el estado de naturaleza sólo tienen derecho a aquello que resulta necesario para cubrir sus necesidades y las de su familia, es decir, sus posesiones. Éstas no podrán ser despojadas cuando cumplen con el fin de la preservar la vida de su dueño. Por su parte, Pufendorf dice que el cuerpo humano requiere de cosas externas para su desarrollo y nutrición; sin ellas sería incapaz de sobrevivir. En el estado de naturaleza, el ser humano tiene el derecho divino de usar a todas las criaturas y animales existentes. La matanza de animales no es considerada una barbarie porque Dios les asignó tal condición. Aunque el hombre no está obligado a someter a los animales, puede hacer uso de ellos sin que se considere un pecado. Cfr. TYRRELL: *Patriarcha non Monarcha*. 1681. Disponible en <http://oll.libertyfund.org/title/2168>. Último acceso el 15 de marzo de 2020. Véase también: PUFENDORF: *De Iure Naturae et Gentium*, op. cit., 8.4.3.

(TGII, §28). Si el consentimiento expreso fuera necesario, nos enfrentaríamos con lo que Sreenivasan llaman “paradoja de la plenitud” (*paradox of plenty*): la humanidad perecería en medio de la abundancia de bienes que Dios le dio para sobrevivir.²¹⁷

El consenso es innecesario porque la prioridad humana es cumplir con la ley natural que manda sobrevivir.²¹⁸ Locke es claro en este punto: si bien está prohibido terminar con algo que atente contra la propia vida o la de la humanidad, por ejemplo, contaminar toda el agua de la Tierra, está permitido destruir ciertos bienes para justificar la supervivencia de quien lo hace. Locke no defiende la libre destrucción de la naturaleza por cualquier razón, es decir, no se trata de una posesión ilimitada e incondicionada, como se verá cuando se estudien las cláusulas de apropiación en el cuarto capítulo, y como ya se mencionó en éste.

La supervivencia como imperativo explica por qué la propiedad privada se considera un derecho natural a pesar de la abundancia de recursos. Esto responde a algunos comentaristas como Kramer²¹⁹, para quien no hay ninguna necesidad de declarar que la propiedad privada es un derecho natural cuando los recursos son vastos. Como se ha mencionado, el derecho natural se relaciona con la ley natural. Si el ser humano está llamado a sobrevivir, apropiarse de lo necesario para lograrlo es un derecho –también natural–. Si no fuera así, nos enfrentaríamos a varios escenarios que contradirían a la ley natural, universal: i) no existiría propiedad alguna y el ser humano perecería, aunque tuviera a su alcance muchos recursos; ii) la persona robaría cuando se apropiara de lo necesario para sobrevivir; iii) el ser humano moriría consultando a todos los copropietarios de la tierra en común. Ninguna opción es avalada por Locke. Mientras la propiedad privada sea un derecho natural, el ser humano puede ejercer ese derecho en aras de respetar la ley. A continuación,

²¹⁷ Cfr. SREENIVASAN: *The Limits of Lockean Rights in Property*, op. cit., p. 28.

²¹⁸ Idea similar a la de Aristóteles en *Política* I: “La propiedad es parte de la casa y, por ello, el arte de adquirir propiedades es parte de manejar la casa; pues ningún hombre puede vivir bien, o simplemente vivir, a menos que pueda proveerse de sus necesidades... La propiedad, que apenas da para sobrevivir, parece darse por naturaleza a sí misma para todos cuando nacen y cuando crecen”. Este argumento no homologa a Locke con Aristóteles. Es bien sabido que Aristóteles, a diferencia de nuestro autor, considera que la sociedad política es natural, no resultado de un contrato, y que la esclavitud es un tipo de propiedad privada natural. Sin embargo, algunas ideas económicas que se aclararán en nuestro sexto capítulo muestran la influencia del Estagirita en nuestro autor. El acercamiento de Locke a Aristóteles podría provenir de Hooker, influido por los autores de la Escuela de Salamanca que, a su vez, fueron comentaristas de Tomás de Aquino, quien pasó a la historia como uno de los grandes receptores de Aristóteles. Cfr. ARISTOTLE: *Politics*. B. Jowett (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1885, 1253b y 1256b.

²¹⁹ Cfr. KRAMER: *John Locke and the Origins of Private Property: Philosophical Explorations of Individualism, Community and Equality*. Cambridge University Press, 2004, cap. 4, p. 103.

detallaremos por qué el consenso es innecesario y el tipo de comunidad original que justifica la propiedad privada.

2.3.1. La adquisición de la propiedad al margen del consenso universal

Existen varias posturas que justifican la apropiación. Hay quienes piensan que sólo hay propiedad privada después de un consentimiento explícito entre las partes. Imaginar este escenario es más fácil en un estado civil. Por ejemplo: un bien inmueble se posee sólo tras la firma de un contrato especial que declare que un individuo en específico recibe la propiedad y adquiere ciertos derechos a los que el vendedor renuncia. En cambio, la monarquía de la Inglaterra del s. XVII presenta un panorama muy diferente y los filósofos de esta época estudiaban el problema de la propiedad privada como un problema de adquisición.²²⁰ Los miembros de la nobleza, una clase social “improductiva y ociosa” (Sreenivasan,1995, p. 15), buscaban asegurar sus bienes de manera arbitraria de acuerdo con lo que la voluntad del rey dictara. Así, por ejemplo, a finales de los sesentas, el Parlamento adquirió mucho maíz, lo vendía a altos precios en temporadas de escasez y prohibió su importación para mantener los precios altos²²¹: “Después de 1660, la clase social que poseía la tierra (*landowning class*) estaba segura frente a las revueltas sociales de “los de abajo”. A partir de ese momento, la mayor preocupación de los gobiernos fue estimular la producción y proteger al productor, ya no cuidar al consumidor o proteger al granjero que subsistía así” (Hill, 1980, p. 202). En este contexto, mediante una decisión unilateral y terriblemente injusta, Carlos II amenazó con quitarles bienes a los gentiles en caso de que ganara el partido de los Whigs, al que pertenecía Locke. A esto se debe que nuestro autor defendiera la propiedad al margen de cualquier tipo de consenso, especialmente, los acuerdos jurídicos fundados en los intereses de la corona.²²²

²²⁰ Cfr. ARENDT: *The Human Condition*. Chicago University Press, 1958, p. 110: “Lo que la Edad Moderna defendía acaloradamente no fue nunca la propiedad como tal, sino la libre persecución de más propiedad o de apropiación; en contra de todos los órganos que se proclamaban a favor de la permanencia “muerta” de un mundo común”.

²²¹ Cfr. HILL: *The Century of Revolutions. 1603 – 1714*, op. cit.

²²² ¿A quién defendía Locke? Para McNally, Locke estaba preocupado por los productores de la nobleza y los terratenientes acaudalados y no por los consumidores o los trabajadores. Locke se oponía a la disposición arbitraria del monarca sobre la producción, pero no a su privatización ni explotación a partir de pocos propietarios y muchos trabajadores. Esto parece consistente con la idea lockeana de que la propiedad privada beneficia a todos, incluso a quienes no la tienen y deben intercambiar su trabajo por algunos recursos. Lo cierto es que, independientemente de los allegados políticos de Locke, cualquier lectura coincide en que la finalidad del *Ensayo sobre el gobierno civil* es rechazar a Carlos II y evitar la centralización de la propiedad y los medios

La teoría de la propiedad de Locke, pues, muestra por qué, cómo y hasta dónde el estado civil tiene la obligación de proteger los bienes privados y, de no hacerlo, justificar la resistencia.²²³

Se dice que una comunidad es original cuando lo que allí se encuentra es igualmente de todos, y no de sólo unos cuantos.²²⁴ Dicha comunidad puede ser positiva o negativa. En el primer caso, el acceso a los bienes de la comunidad no exige actividad o acuerdo alguno, aunque los miembros de otra comunidad quedan excluidos de dichos bienes: se denomina *comunidad original positiva*²²⁵. En el segundo caso, las personas que pertenecen a la comunidad son potencialmente dueños de lo que ahí reside y sólo actualizan este poder mediante un acuerdo, que es expreso en el caso de Grocio y Pufendorf, o mezclándose con lo apropiado por medio del trabajo, que es la alternativa de Locke. En ninguno de los dos casos se comete un robo, pues se trata de bienes que son originalmente comunes.

El debate sobre las *comunidades originales negativas*, la segunda alternativa, parte de que existen cosas que cuando se poseen o se consumen dejan de estar disponibles para otros usuarios: “que una cosa sea “mía” significa, en opinión de Locke, que es parte de mí. Por tal razón, nadie tiene derecho alguno sobre ésta [...] *suum cuique tribuere*” (Olivecrona,

de producción en la corona. Cfr. McNALLY, David: “Locke, Levellers and Liberty: Property and Democracy in the Thought of the First Whigs” en *History of Political Thought*. Vol. 10, no. 1, 1989, pp. 17–40, p. 31. Para confirmar esto, el comentarista alude a uno de los textos económicos de Locke, en donde señala directamente que “el terrateniente, quien es la persona que soporta la parte más grande de las cargas del Reino, debe -pienso- ser el más cuidado y disfrutar de tantos Privilegios, así como Riqueza, como el favor de la Ley -en consideración de la Nación (*Publickweal*)- le pueda conferir”. Cfr. Locke: “Some Considerations” en McNALLY, op. cit., p. 32. Texto original disponible en <https://oll.libertyfund.org/titles/locke-the-works-of-john-locke-vol-4-economic-writings-and-two-treatises-of-government>. Último acceso el 24 de enero de 2020.

²²³ En el texto de Locke pueden encontrarse dos objetivos al mismo tiempo: el mencionado, protegerse de la expropiación regia, y, además, justificar a los propietarios frente quienes no poseen nada, lectura que asume a Locke como capitalista. Una lectura completa de Locke considera ambas propuestas y no asume, anacrónicamente, que Locke es un capitalista, pero sí un partidario del libre intercambio como se verá en el capítulo sexto.

²²⁴ Locke afirma que la tierra puede mantenerse común gracias a un acuerdo explícito, igual que algunos territorios que se tenían en la Inglaterra del siglo XVII. No deben entenderse este tipo de propiedades como comunes y originales. Más bien, esta tierra se limitó para los ingleses mediante el trabajo y nadie podía ocuparlas. No son verdaderamente comunes, o disponibles a toda la humanidad, son tierras inglesas que sí dependieron de un contrato para quedarse sin bajar.

²²⁵ Cfr. GIBBARD: “Natural Property Rights”, op. cit., p. 78. Seliger, Waldron, Ryan y Schwarzenbach colocan a Locke en esta categoría por exigir el trabajo como condición de apropiación. Nosotros nos separamos de esta tesis por las razones que se explicarán a continuación. Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 239.

1969, pp. 222 y 223)²²⁶. ¿Cómo es posible que lo originalmente común se vuelva privado? Suárez²²⁷, Pufendorf, Grocio y, por supuesto, Locke, esbozaron algunas respuestas.

Puesto que existen algunos recursos que se acaban, pero se necesitan para vivir, autores como Pufendorf y Grocio postulan un acuerdo previo a la apropiación²²⁸. Frente a una agrupación de bienes comunes en la que no hay derechos exclusivos ni naturales –entre ellos, el derecho a la propiedad privada–, es menester apelar a un pacto explícito para adquirir exclusivamente algo. Es decir, se requiere un acto voluntario de una persona que ya no podrá apropiarse de lo que será de otro. Ahora bien, si el consentimiento es la condición necesaria de la propiedad, éste se puede retirar o modificar en cualquier momento y, por ende, “confiscar la propiedad individual, algo que Locke buscó evitar.” (Vaughn, 1980, p. 81)

Los acuerdos explícitos previos a la apropiación son más fáciles de defender cuando se trata de comunidades originales, hipotéticas y pequeñas. Dada la vasta superficie y la abundancia de recursos, el convenio sólo se hace entre los integrantes de la comunidad y los conflictos sólo surgirían entre comunidades. Considero que esta postura es problemática de sostener: algunas actividades necesarias para sobrevivir exigen la propiedad privada sin consenso y el derecho exclusivo sobre lo que se consume, por ejemplo, la alimentación. Como ya se dijo, esperar el asentimiento de todos los miembros de la humanidad ocasionaría que la persona pereciera y desobedeciera, en consecuencia, a la ley natural. Además, esta posición no está exenta de los conflictos post apropiación, es decir de que alguien desee algo

²²⁶ La expresión latina se traduce como dar a cada uno lo suyo.

²²⁷ Suárez también propone una comunidad negativa original, sin dueños. Cfr. SUÁREZ: *De legibus*, op. cit., II, XIV, 16-17. “La división de la propiedad no se opone a la ley natural... La propiedad común de los bienes concierne también, en cierto sentido, al dominio que ejercen los hombres en virtud de la ley natural. Si no se hubiera hecho una división de los bienes, los hombres tendrían una ley positiva.”

²²⁸ GROCIO: *Del derecho de la guerra y de la paz* (Torrubiano Ripoll, trad.). Reus: Madrid, 1925, tomo 1, 2.2.1.5: “Entendemos a la vez cómo vinieron las cosas a ser propiedad: no por solo el acto del ánimo, pues no podían unos saber qué querían los demás que fuese suyo, para abstenerse de ello, y muchos podían querer lo mismo, sino por cierto pacto o expreso, como por la división, o tácito, como por la ocupación; pues cuando desagradó la comunidad y no se había establecido la división, se debe creer que se convino entre todos que lo que cada cual ocupase, esto tuviera por propio... Y así cuando hablaron los antiguos de la Ceres legisladora y de sus sacrificios sagrados, significaban esto: que por la división de los campos quedaba constituido el origen de un cierto nuevo derecho.” Grocio comparte con Pufendorf la idea de que la propiedad privada se obtiene después de un acuerdo. Cfr. PUFENDORF: *De Iure Naturae et Gentium*, op. cit., libro 4, capítulo 4.4: “Debe ser cuidadosamente observado que la subvención concedida por Dios a los hombres para usar las cosas terrenales no es la causa directa de su *dominion*, en la medida en que tiene un efecto en otros hombres (algo que ha sido probado por el hecho de que los animales brutos usan y consumen cosas –seguramente con el consentimiento de Dios– aunque no hay *dominion* entre ellos), pero ese *dominion* presupone absolutamente una acción humana y algún pacto tácito o expreso. Dios, incluso, permite al hombre tomar la Tierra (*Earth*), sus productos y animales para su propio uso y ventaja, dándole derecho indefinido sobre estas cosas. Mas la forma, el grado y la extensión de esta autoridad quedan a la discreción y disposición de los hombres”.

que ya está ocupado. Pufendorf resuelve esta segunda objeción otorgándole a la convención la misma fuerza que una ley natural, es decir, hace de la propiedad privada algo convenido, pero inalienable e inmutable.²²⁹ Esta respuesta, sin embargo, no responde a lo que llamamos *paradoja de la plenitud*, pues no evita que los seres humanos mueran antes de conseguir la aprobación del resto de los miembros de la comunidad.

En el caso de Locke, partidario de la *comunidad original negativa*, es menester distinguir también entre derechos exclusivos e inclusivos. Los primeros, como su nombre lo indica, apartan a los demás. Es decir, aquello sobre lo que se objetiva el derecho pierde su cualidad de común para volverse sólo de una persona o de un grupo de personas. En cambio, los derechos inclusivos son aquellos *iura* de muchas personas sobre el mismo elemento. La distinción es importante porque el *Ensayo sobre el gobierno civil* distingue entre la Tierra (*Earth*) y los bienes de la tierra (*land*). En ambos casos, el derecho equivale a un reclamo (*claim*) que demanda a los demás su exclusión o inclusión.²³⁰

a) El derecho a la Tierra: Se trata de un derecho inclusivo, originalmente común, que *incluye* potencialmente a todos los propietarios. Posteriormente, el individuo tiene el derecho a tomar aquello que haya modificado mediante su trabajo (*labor*) y volverlo exclusivo.²³¹ Resulta evidente que la Tierra es originalmente común porque Dios la dio a todos los seres humanos; se trata de un derecho común de usar, no de un derecho al uso común: “Dios, tal como el rey David dice en el Salmo 16, les ha dado la Tierra a los hijos del hombre, a la humanidad en común” (TGII, §25):

El hombre no se hizo a sí mismo ni a otro hombre. El hombre no hizo el mundo, el cual ya encontró hecho en su nacimiento. Luego, cuando el hombre nace no tiene derecho a algo en el mundo más que otro. Los hombres, entonces, deben o disfrutar todas las cosas en común, o bien, por acuerdo determinar sus derechos. Si todas las cosas se dejan en común, la necesidad, la rapiña y la fuerza inevitablemente seguirán en un estado, como es evidente, en donde la felicidad, imposible sin plenitud y seguridad, no puede tenerse. Para evitar este estado, el acuerdo debe determinar los derechos de las personas (M, p. 268).

²²⁹ Cfr. PUFENDORF: *De Iure Naturae et Gentium*, op. cit., 4.4.5.

²³⁰ Cfr. TULLY: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, op. cit.

²³¹ Cfr. TULLY: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, op. cit., pp. 76, 77.

Además, al margen de Dios como causa eficiente, el ejercicio hipotético de Locke asume que, mediante la posesión individual, la persona toma lo que originalmente le pertenece y por ello no se considera un hurto.²³²

Locke afirma que la Tierra es originalmente común para refutar la filosofía de Filmer, la cual postulaba que sólo los descendientes de Adán tenían derecho a gobernar y a gestionar los territorios. Es decir, si Locke asegurara que la propiedad es originalmente privada, le daría herramientas teóricas a Filmer para defender el absolutismo y la propiedad exclusiva: “Adán no tiene ninguna autoridad sobre sus hijos o *dominio* sobre el mundo, ni por el derecho natural a la propiedad, ni por donación positiva de Dios” (TGII, §1)²³³. A esta aseveración Filmer habría respondido que, de existir la propiedad común de manera original, la propiedad privada de otros seres humanos sólo hubiera podido llevarse a cabo mediante un pacto, tesis que sostienen, como ya se mencionó, Grocio y Pufendorf. Filmer afirma esto para justificar la propiedad exclusiva de los monarcas en tanto herederos directos de Adán. Para este autor anterior a Locke, sólo ellos pueden apropiarse particularmente de algo gracias al mandato de Dios, pues un consenso entre toda la especie humana sería imposible –mas no el trabajo como condición de apropiación, que representa la gran aportación lockeana–.

b) El derecho a los bienes de la tierra: Cuando Locke teoriza sobre la propiedad antes de la aparición del dinero, los bienes de la tierra se refieren, específicamente, a los bienes de la agricultura o a los recursos naturales como el agua o los animales. En lo que se refiere a los bienes de la tierra antes de la escasez, el derecho a los productos obtenidos mediante la agricultura es exclusivo porque el propietario les prohíbe a los demás su uso o posesión²³⁴: “La fruta o la carne del venado que alimenta el Indio salvaje (*wild Indian*) (el cual, a pesar de no conocer contrato (*enclosure*) alguno, sigue siendo un arrendatario de lo común), debe ser suya antes de que le ayude a mantener su vida, o bien, es una parte de él a la que ya no puede tener derecho alguien más.” (TGII, §26)²³⁵

²³² Sobre la propiedad común, cfr. TGI, §41-43.

²³³ Las cursivas no son originales.

²³⁴ Cfr. ARNESON: “Self-Ownership: Towards a Demolition”. en *Political Studies*. Vol.39, 1991, p. 43.

²³⁵ Hay quienes consideran que el verdadero problema radica en aceptar que los productos del trabajo sean un derecho. Es decir, el trabajo modifica la naturaleza y no se entiende por qué ello nos da un derecho sobre ella, por lo menos desde una lectura secular que se distancia de la tradición cristiana que manifiesta la superioridad humana en comparación con el resto de las criaturas. Cfr. SPENCER: *Social Statics. Abridged and Revised*. Williams and Norgate. Londres, 1892, p. 61 - 63.

En resumen, la diferencia entre el derecho a la Tierra y los derechos a los bienes de la tierra es que todos los seres humanos tienen el mismo derecho a poseer la Tierra, pero no a sus bienes o a la tierra ya cultivada (que, en esta discusión, se considera un fruto de la tierra). Ello se debe, primordialmente, a que el sujeto mezcla su trabajo con la tierra y así convierte lo común en exclusivo.²³⁶ El gran reto de la postura lockeana, como se verá a lo largo de esta investigación, es que la tierra que se vuelve exclusiva, tal como la concibe Locke, no parece poner límites a la cantidad de bienes que potencialmente se pueden poseer. Como se verá en el tercer capítulo, el trabajo como causa de la apropiación no se realiza de la misma forma por todos los miembros de la humanidad ni deriva en los mismos resultados.

A pesar de esta descripción, hay quienes leen a Locke como un defensor de un conjunto de comunidades positivas (*joint positive community*) en donde todos los individuos poseen una parte proporcional de los bienes y del territorio.²³⁷ Esta lectura es equivocada porque no aparece el trabajo como criterio establecido de distribución y supone, en contraste con Locke, que a cada individuo le corresponde la misma cantidad de bienes.²³⁸ Como he mencionado, una consecuencia –no necesariamente ventajosa– del trabajo es la desigualdad

²³⁶ Cfr. SCHWEMMER: “Comunidad y apropiación originarias en los *Tratados sobre el Gobierno Civil* de Locke”, op. cit., p. 1095.

²³⁷ Thomson, por ejemplo. Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, p. 238.

²³⁸ A menudo se inscribe, erróneamente, a Locke en el grupo de los *Levellers* y de los *Whigs* por igual. Los *Levellers* se oponían al monopolio de la propiedad en aras de que todos los ciudadanos fueran propietarios, y no sólo quienes asignaba el gobierno, concediéndole mucha importancia a la igualdad. Por ello, este grupo pasó a la historia por defender el derecho al autodomínio, el individualismo, el derecho natural, los derechos de propiedad y la libertad económica. Profesaban, como Locke –tal como veremos en el tercer capítulo– el derecho a la propiedad sobre uno mismo. Para los *Levellers*, esto incluía libertad de conciencia, igualdad de jurisdicción y voto universal, más que riqueza o bienes materiales. Visto parcial y rápidamente, los ideales de los *Levellers* coinciden con los propósitos políticos de Locke y, para algunos, son un antecedente teórico de los libertarios (incluso, Richard Overton, uno de los líderes de los *Levellers*, afirma que la soberanía emana de la ciudadanía y no del rey, pues cada persona tiene una propiedad sobre sí. Lo anterior, tal como afirma Locke, puede derivar en que los gobernados se resistan al gobernante). Sin embargo, nuestro autor parece más cercano a los *Whigs* (incluso temporalmente, pues los *Levellers* se remontan a la década de los cuarentas), corriente política que surge para derrocar a la monarquía absoluta y que opta por una *burguesía terrateniente*, más que por una distribución igualitaria de la propiedad. Los *Whigs*, pues, optaban más por la libertad que por la igualdad y no se preocupaban, como Locke, por la distribución de los bienes, sino por la defensa de los derechos de propiedad. Podría pensarse que Locke defendía sólo los derechos de propiedad de algunos, en el marco del consistente dato histórico que refleja que Carolina se dividía entre 8 propietarios, entre los cuales se encontraba su mentor, el Conde de Shaftesbury, y que algunas especulaciones no confirmadas aseguran que la Constitución del lugar fue escrita por nuestro autor. No es así. La teorización sobre los derechos de propiedad y su aseguramiento en la Constitución –tarea del *Ensayo sobre el gobierno civil*– difieren del modo particular en que se ejecutan los derechos y el estudio de los bienes particulares que poseen las personas gracias a éstos. Cfr. MCNALLY: “Locke, Levellers and Liberty: Property and Democracy in the Thought of the First Whigs”, op. cit., p. 24. Véase también: MODUGNO: “England’s Levellers: The World’s First Libertarian Movement”, 2014. Disponible en <https://mises.org/library/england’s-levellers-world’s-first-libertarian-movement>. Último acceso el 23 de enero de 2020.

en la repartición, “pues por mucho que multiplique los bienes, aquellos bienes que produzco son míos, no comunes” (Schwember, 2014, p. 1096). Una posible solución a esta inminente desigualdad aparece con las restricciones de apropiación (las mejor conocidas como cláusulas de suficiencia y de no desperdicio)²³⁹. Si todo fuera de todos, sería un sinsentido limitar la cantidad de bienes a adquirir, pues, la división proporcionada de los recursos funcionaría como límite único y absoluto. Finalmente, una *joint positive community* no se sigue de la teoría lockeana sobre los derechos. Si todos los bienes pertenecen a la humanidad en su totalidad, cualquier apropiación tergiversaría los derechos ajenos, haciendo imposible la propiedad privada de cualquier tipo. Por el contrario, si ningún bien de la tierra tiene dueño, no habría robo alguno, aunque la apropiación desproporcional se incentivaría –tras cumplir con las condiciones correspondientes–.

Lo cierto es que la propiedad privada es un hecho, y cuando se manifiesta en un derecho exclusivo, ¿pone en entredicho a la libertad, en el entendido de que fomenta la libertad del propietario, pero “coarta la libertad de los demás”?²⁴⁰ La mejor manera de resolver este dilema es apegándose al texto de Locke. En el entendido de que la propiedad privada se entiende en un sentido extenso, el derecho a la libertad condiciona el derecho a los bienes de la tierra. La libertad debe verse como causa de la posesión, pero no como su resultado, pues la adquisición, de suyo, será desigual en toda la especie humana. De acuerdo con los principios liberales que Locke inaugura, reclamar un derecho significa no estorbarle al otro para que pueda hacerlo también. No debe confundirse, sin embargo, el despojo de los derechos del despojo de las oportunidades. Lo primero, que es a su vez mucho más grave, consiste una falta moral, pues se trata de un derecho de la naturaleza humana, y lo segundo, modifica el entorno físico del mundo sin ser una falta moral.²⁴¹ De esta distinción y de la moralidad subyacente al derecho natural a la propiedad se podría concluir que este derecho no es meramente individualista, pues busca no interferir en la esfera privada de sus semejantes.

²³⁹ Cfr. *infra* cap. 4.

²⁴⁰ Cfr. GIBBARD: “Natural Property Rights”, *op. cit.*, p. 77.

²⁴¹ Cfr. GIBBARD: “Natural Property Rights”, *op. cit.*, p. 78.

Otros puntos de vista como el de Tyrrell²⁴² señalan que no hay tal cosa como tierra común, porque nadie posee algo originalmente y la propiedad es negativa. Por su parte, para Hobbes, en el estado de naturaleza, ninguna persona tiene deber alguno de apropiación ni de separarse de lo que otro tiene. Es decir, la gente toma, consume o usa lo que desea sin que eso equivalga a tener un derecho sobre ello y a que los demás tengan el deber de respetarlo. En el caso específico de Hobbes, dada la ausencia de derechos y leyes, el estado de naturaleza se vuelve un ámbito bélico sin normativa alguna que proteja a sus habitantes.²⁴³ Por ejemplo, quitarles a otros sus bienes o apropiarse una porción de tierra ya ocupada es *natural*. Lo cierto es que ningún autor defiende el derecho a la propiedad privada sin más, es decir, sin recurrir a ciertas condiciones y restricciones.

Todos los escenarios para adquirir bienes que se han presentado –comunidad positiva y negativa y conjunto de comunidades positivas– son un intento de justificar la propiedad privada y de encontrar su principio histórico. Los autores buscan defender que cuando alguien posee algún bien, debe haberlo adquirido o recibido del dueño anterior legítimamente hasta llegar al primer dueño. Como esto es imposible, las teorías de Grocio, Pufendorf, Filmer y Locke teorizan acerca del modo originario de adquisición, estableciéndole algunas cláusulas y límites. Son exitosas en la medida que pueden “dilucidar el conjunto de condiciones bajo las cuales es lícita la adquisición de un bien por vez primera [...aunque] [d]icho problema, por su parte, remite inevitablemente al problema del estado inicial de los bienes” (Schwember, 2014, p. 1082).

²⁴² Cfr. TYRRELL: *Patriarcha non monarca*. Contamos con dos versiones sobre la relación intelectual que mantenían Locke y Tyrrell. O Tyrrell escribió su obra después del *Ensayo sobre el gobierno civil*, o Locke no lo citó –como sí lo hace en la primera parte– porque le debía dinero. Cfr. WOOTTON: “Introduction” en *Political Writings* de John Locke. Cambridge: Hacket Publishing, 2003, p. 62.

²⁴³ Cfr. HOBBS: *Leviatán*, op. cit., caps. 13 y 24, pp. 102, 103, 203: “Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia: [...] la competencia, la desconfianza, la gloria... Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos... todo aquello que es consustancial a un tiempo de guerra, durante el cual cada hombre es enemigo de los demás, es natural también en el tiempo en que los hombres viven sin otra seguridad que la que su propia fuerza y su propia invención pueden proporcionarles... En efecto, donde el Estado no se ha constituido, existe, como hemos manifestado anteriormente, una situación de guerra perpetua de cada uno contra su vecino.”

2.4. La aparición prepolítica del derecho al castigo

Hasta ahora hemos sostenido que existe una relación dependiente entre el derecho y la ley, y que el primero obedece a la segunda. Ello se debe, en parte, a que la libertad que supone el derecho no se entiende como absoluta licencia, sino como la obediencia a cierto orden de la naturaleza que no depende del ser humano. En el marco de la filosofía lockeana, la ley de la naturaleza es de suma importancia para fundamentar el derecho a la resistencia, oponerse a la anarquía y, como se verá a continuación, justificar el derecho al castigo. A ello se debe que, además de los derechos naturales ya expuestos –la vida, la libertad y la propiedad privada–, Locke señale el derecho natural a castigar.

De cierta manera, el derecho a castigar se subordina al derecho a la vida, la libertad y la propiedad privada, pues quien obstaculiza su ejercicio se vuelve merecedor de una sanción. Por lo menos en el estado de naturaleza, ejecutar la ley de la naturaleza es un deber moral y transgredirla amerita un castigo. No se trata aquí de dilucidar qué sucede cuando se desobedecen las leyes familiares, por ejemplo, pues éstas no tienen una relación directa con la normativa natural y universal, tampoco abundaremos demasiado –por el momento– en los castigos propios de la sociedad civil, pues si bien éstos se rigen de acuerdo con la ley de la naturaleza, también se ejecutan con base en las leyes civiles propias de la comunidad en cuestión. Más bien, reconstruiré el argumento sobre el derecho natural al castigo para defender que el objetivo de Locke es primordialmente consecuencialista, a saber, proteger a la humanidad –en su versión presente y futura– tanto en el estado de naturaleza como en el estado civil, y secundariamente restitucionista, cuando se refiere a bienes materiales. Lo cierto es que la finalidad principal del derecho al castigo es la previsión.

Coincido con Hart cuando afirma que hay una analogía entre el concepto de castigo y el de propiedad²⁴⁴. Esta conclusión requiere de un ejercicio teórico previo que ofrezca una definición de “castigo”, la exposición detallada de su distribución (los merecedores y la cantidad adecuada) y la justificación de su objetivo general. Éste es el camino que seguiremos en las líneas que se presentan a continuación. Es cierto que Hart, a diferencia de Locke, añade que la conceptualización de ambos términos –castigo y propiedad– difiere en el ámbito escolar, familiar o cívico, y que la tesis de Locke en torno a la propiedad resulta insuficiente

²⁴⁴ HART: “Prolegomenon to the Principles of Punishment” en *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law*. Oxford University Press. 2nd edition, 2008, p. 4.

para especular sobre estos distintos rubros.²⁴⁵ Sin embargo, creo que la similitud entre ambos conceptos es original de Locke, y que Hart nos ofrece algunos puntos cardinales para acercarnos, puntualmente, a lo que nuestro autor quiso expresar respecto al castigo, lo cual también se dilucida mediante otros autores del siglo XVII que estudiaron el mismo tema.²⁴⁶ Por el momento, baste decir que el derecho a castigar es similar a la propiedad privada limitada: se trata de titularidades individuales formuladas para ser superadas en el estado civil mediante la sociedad política y la propiedad ilimitada, respectivamente.

En la *Segunda carta sobre la tolerancia*, Locke define el castigo como

un sufrimiento: quitar o abreviar alguna cosa buena a la cual, la persona castigada tendría el derecho. Para justificar este mal sobre cualquier hombre, se requieren dos cosas. Primero, que quien castiga tenga el encargo y el poder de hacerlo. Segundo, que el castigo sea directamente *útil* para procurar un mayor bien. Cualquier castigo que un hombre le aplique a otro sin cumplir con estas dos condiciones, independientemente de lo que pretenda, prueba un daño y una injusticia. Luego, cuando la utilidad no está –considerando que es una de las condiciones que hacen al castigo justo–, los castigos pueden ser ilegítimos en las manos de cualquiera (SCT, p. 100).

Esta definición ofrece cinco características del castigo: a) no debe ser agradable; b) se aplica tras una ofensa a la ley (es decir, se opone a la manipulación del comportamiento mediante estímulos previos a la acción como los condicionamientos y las propagandas y, en este sentido, promueve la libertad, pues el ser humano es capaz de elegir entre obedecer la ley o asumir las consecuencias si la desobedece²⁴⁷); c) requiere un ofendido y una ofensa; d) se aplica intencionalmente por seres humanos; e) en el estado civil, se impone y administra por la autoridad avalada por el sistema legal en cuestión²⁴⁸, y f) busca un mayor bien tras su aplicación: intenta ser útil.

Evidentemente, existen otras alternativas para solucionar las ofensas y la desobediencia a las leyes, como el perdón o la rehabilitación sin dolor, aunque de fondo,

²⁴⁵ Cfr. HART: “Prolegomenon to the Principles of Punishment”, op. cit., p. 4.

²⁴⁶ Cfr. PUFENDORF: *De Jure Naturae et Gentium*, op. cit., 8.6.7; GROCIO: *De Jure Belli ac Pacis*, op. cit., 20.5.4.

²⁴⁷ Entiendo que este elemento es más complejo, pues a mayor número de leyes que carezcan de sentido, menos libre será el hombre de elegir rechazarlas. Ello es lo que sucede en los totalitarismos.

²⁴⁸ La enumeración de estos elementos se basa en el ya mencionado texto de Hart. No es una cita textual, porque Hart realiza este ejercicio considerando un marco legal y no el ejercicio hipotético del estado de naturaleza. Cfr. HART: “Prolegomenon to the Principles of Punishment”, op. cit., pp. 5 y 23.

quien promueve el castigo lo hace pensando en su imperiosa necesidad. ¿Justifica Locke el castigo frente a estas alternativas de paz social? Explícitamente no, aunque sí menciona la posibilidad de perdonar las faltas en contra de la ley²⁴⁹. El perdón, sin embargo, dificulta cumplir con uno de los objetivos del castigo, cuidar a la humanidad de sufrir el mismo crimen y, por tanto, indultar se convertiría en un tipo de violación a la segunda ley de la naturaleza. Además, el perdón no asegura la reparación del daño, pues depende de la víctima y no del victimario. A ello, una posible alternativa sería que el castigo lo aplicara un tercero y no necesariamente el afectado. Es decir, el criminal no queda exento de su castigo, aunque el ofendido lo perdone.²⁵⁰

Cuando el derecho al castigo se fundamenta sobre una sólida noción de derecho natural, resulta más sencillo demostrar su necesidad, pues, dada cierta normatividad original, entendida como un reclamo de toda la especie humana y no como una situación privilegiada, el correctivo intenta volver a la armonía que, por lo menos en Locke, es natural. Sin embargo, a diferencia del resto de los derechos naturales, el derecho al castigo se entiende mejor como un poder y no como un reclamo. Este *ius* se diferencia del derecho a tener vida, ser libre o poseer bienes, pues su ejercicio no es indispensable ni necesario; más bien, consiste en un tipo de derecho instrumental que se utiliza en ciertas ocasiones. Esta caracterización explica por qué Locke le llama “poder de ejecutar la ley de la naturaleza” al derecho al castigo²⁵¹: “Cuando cualquier número de Hombres se unen en una Sociedad, como para renunciar a su Poder de Ejecutar la Ley de la Naturaleza y dimitirlo a lo público, allí y sólo allí hay una

²⁴⁹ “El Magistrado, al ser tal, tiene el derecho común de castigar puesto en sus manos, y con frecuencia puede, donde el bien público no demande la ejecución de la Ley, *perdonar (remit)* el castigo de la Ofensa Criminal mediante su propia Autoridad, aunque no pueda *reducir (remit)* la satisfacción de algún Hombre privado debido al daño que ha recibido. Él, quien ha sufrido el daño, tiene el Derecho a demandar en su nombre y a *condonar (remit)*”. O bien, la ley “no hace distinción entre Personas, que por sus acciones, pueden merecer el premio y el perdón; en estas condiciones, el Gobernante puede tener un Poder, en muchos Casos, de mitigar la severidad de la Ley y perdonar (*pardón*) a algunos Ofensores: Pues el *fin del Gobierno* es la *preservación de todos*, tantos como pueden ser, incluso los culpables deben ser salvados (*spared*) donde no se le pueda probar prejuicio alguno al inocente” Cfr. TGII, §11 y 179. Cursivas originales.

²⁵⁰ En esta investigación, no distinguiremos el perdón de la amnistía. Basta decir que la amnistía se entiende como el impedimento de un juicio penal y de ciertas acciones civiles tras una específica conducta criminal. Ésta se diferencia del indulto, en el cual, dadas ciertas circunstancias particulares, se condona el castigo de cierta falta individual. Cfr. “Amnistía” en *Instrumentos del estado de derecho para sociedades que han salido de un conflicto*. Nueva York y Ginebra: Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2009.

²⁵¹ Como se aprecia, el objetivo de la ley de la naturaleza y el objetivo del castigo difieren. El primero ofrece un ámbito normativo de acción, el segundo, asegura las acciones de dicho marco normativo.

Sociedad Civil, o Política” (TGII, §89)²⁵². Podría pensarse, a partir de esta noción de “derecho instrumental”, que el derecho a la propiedad privada también es un medio para que se ejecute la ley de la naturaleza. Sin embargo, como ya he explicado, el derecho a la propiedad privada no es un *ius* esporádico, dependiente de una causa anterior. Se trata de un ejercicio continuo orientado hacia la supervivencia.

Existen muchos involucrados cuando se trata de castigar: quien inflige el castigo y quien lo recibe. El castigo lo implementa quien tiene la *autoridad* de hacerlo. Sin embargo, mientras que en el estado civil lockeano se cuenta con un Poder para ello, en el estado de naturaleza no hay un mando oficial que legisle y regule a la sociedad.²⁵³ ¿Quién, entonces, merece implementar el castigo? Según Locke, “el castigo requiere a “alguien que tenga el encargo (*commission*) y el poder de hacerlo” (SCT, p. 100). El castigo debe ser aplicado por cualquier ser humano que no sea el victimario, pues no bastan las penas autoimpuestas ni las que podrían darse naturalmente, como el remordimiento de conciencia o algún castigo divino. Es decir, la existencia de la ley exige, necesariamente, la aplicación de una sanción a quien no la cumpla: “Donde las Leyes no pueden ser ejecutadas, pareciera que no existen Leyes, y el Gobierno sin Leyes es –supongo– un Misterio en la Política, inconcebible a la Capacidad humana e inconsistente con la Sociedad humana” (TGII, §219). Además, hacer cumplir la ley natural no significa actuar sólo cuando se observa directamente una ofensa (como privar de su libertad a quien está robando algo en el momento en que lo hace), sino implementar un castigo *a posteriori*, aunque la persona afectada y el resto de la humanidad ya no se enfrenten a un peligro inminente.²⁵⁴

Precisamente como nos encontramos frente a un estado de naturaleza, el castigo no consiste en la actividad de cierta autoridad, sino en el derecho natural que tienen todos los individuos, excepto aquellos que no son suficientemente maduros para hacerlo como los niños o las personas con alguna deficiencia racional (basta recordar que la razón obedece a la ley natural porque la comprende y que el estado de naturaleza es un ámbito originalmente racional²⁵⁵). ¿Esto quiere decir que sólo el afectado tiene el poder de castigar a quien

²⁵² Cursivas originales.

²⁵³ Como se verá en el último capítulo, la teoría de Locke no contempla un Poder Judicial. La aplicación del castigo corre a cargo del Ejecutivo y las leyes al respecto corresponden al Poder Legislativo.

²⁵⁴ Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., cap. 3, p. 136.

²⁵⁵ Cfr. supra 1.2.1.

transgredió la ley natural y que dicho afectado sólo puede ser una persona? No necesariamente. Por un lado, existen atentados en contra de comunidades enteras, como quien contamina toda el agua que necesita una población para sobrevivir. Por otra parte, cualquier rechazo a la ley natural pone en peligro a la víctima inmediata y al resto de la humanidad que podría ser atacada por el mismo individuo. Por ello, el derecho al castigo no es un derecho privado, aunque sólo haya un afectado y éste efectivamente sancione –lo cual está permitido–. Lo propio del derecho natural es ser universal, precisamente por tratarse de un poder público de todos y porque “cualquier crimen se hace en contra de todas las personas” (Simmons, 1992, p. 131): “[c]uando se transgrede la Ley de la Naturaleza, el ofensor declara que vive por otra Ley, diferente a la de la *razón* y la Equidad común, que es la medida que Dios ha puesto a las acciones de los Hombres para su mutua seguridad: y por ello se convierte en un peligro para la Humanidad.” (TGII, §8)²⁵⁶ Así, la defensa de alguien cuyos derechos no han sido respetados se convierte en el deber de todos de obedecer la ley de la naturaleza que manda proteger a la humanidad. En otras palabras, castigar a quien desobedece la ley no es una posibilidad, sino un imperativo, pues si no se coaccionara a quien rompiera las leyes naturales, en vez de normas, deberían ser llamadas consejos o recomendaciones opcionales: “[p]ues la *Ley de la Naturaleza* sería vana, así como todas las otras Leyes que conciernen a los Hombres en este Mundo, si no hubiera ser alguno que en el Estado de Naturaleza tuviera el *Poder de Ejecutar dicha Ley*”. (TGII, §7)²⁵⁷

Locke parece confirmar la obligatoriedad de ejecutar el castigo en varios textos, por más discutible que esta tesis sea.²⁵⁸ En este sentido, el derecho a castigar es un derecho de todos, igual que el derecho a la vida o el derecho a la libertad.²⁵⁹ Todos somos igualmente libres de castigar, siempre y cuando otro no lo haya hecho antes²⁶⁰; similar al derecho a la propiedad privada que justifica la apropiación mientras el objeto en cuestión no pertenezca a

²⁵⁶ Cursivas originales. Por ejemplo, castigar a quien violenta a las mujeres en pos de proteger a todas las mujeres que pudieran sufrir un ataque.

²⁵⁷ Cursivas originales.

²⁵⁸ Por ejemplo, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 4.3.18: “Puedo, con certeza, saber que esta proposición es verdadera: [...] La idea de un gobierno que se establece en la sociedad bajo ciertas reglas o leyes que exigen cierta conformidad a sí mismas” y *Ensayos sobre la ley de la naturaleza* (cfr. supra 1.3).

²⁵⁹ Aquí no se consideran –por el momento– el derecho al castigo entre padres e hijos, por ejemplo.

²⁶⁰ Esto resuelve la objeción de Lyons que señala que, si todos tienen el derecho a castigar, podríamos enfrentarnos a un escenario terriblemente sádico en donde el victimario recibe la misma pena varias veces. Cfr. LYONS: “Rights Against Humanity” en *The Philosophical Review*, LXXXV, 2 (April 1976), p. 210. Citado en FARRELL: “Punishment Without the State” en *Nous*. Vol. 22, no. 3 (Sep. 1988), p. 439.

alguien más. Sin embargo, a diferencia de la propiedad privada, el derecho al castigo no cuenta con otras cláusulas o restricciones. Esto conlleva algunas consecuencias que Locke sí considera, como la aplicación desproporcionada del castigo que desembocará, posteriormente, en la necesidad de acordar quién será la autoridad en el estado civil.²⁶¹

¿Cómo defender la necesidad de aplicar un castigo? Algunas posturas significativas justifican el castigo con base en 1) las consecuencias, 2) la retribución o 3) la restitución. La severidad y el tipo de castigo dependen de la respuesta que se suscriba.²⁶²

La postura consecuencialista promueve el castigo en aras de los beneficios colectivos, pues la sanción se desempeña como pauta de comportamiento social, no individual. Considerando exclusivamente sus efectos, la aplicación del castigo pretende desmotivar a quienes también consideran romper la ley. Al observar en otro las secuelas de desobedecer las normas, los espectadores pensarán dos veces si desean vivir lo mismo. De esto se sigue que quien impone un escarmiento para disuadir al resto de la población considera que, cuantitativa y cualitativamente, vale más dañar a un infractor en lugar de sufrir el mismo perjuicio reiteradas veces. Resulta preferible un daño individual sobre un percance social.²⁶³ Se trata, pues, de lo que se conoce como un castigo preventivo.²⁶⁴ En innegable, sin embargo, que es imposible asegurar la eficacia de la sanción de manera absoluta o disuadir a todos los infractores potenciales de desobedecer la ley. Este tipo de consecuencialismo presupone una naturaleza humana reflexiva y precavida –lo cual es sumamente discutible–. Es bien sabido que el castigo no siempre desmotiva a los malhechores cuando reciben otra cosa a cambio.

Disuadir a otros de cometer la misma infracción mediante el castigo de un tercero difiere de castigar a alguien porque lo merece. En el primer caso, varios son los afectados –para bien o para mal– y, en el segundo, sólo uno (aunque es cierto que la aplicación de un castigo por merecimiento no está exenta de consecuencias no consentidas, como el asentimiento de los espectadores). El merecimiento se relaciona más con la postura retribucionista o reparacionista.²⁶⁵ La justificación retribucionista se entiende en un sentido

²⁶¹ Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., cap. 3, p. 156.

²⁶² Cfr. HART: “Prolegomenon to the Principles of Punishment”, op. cit., p. 14.

²⁶³ Cfr. FARRELL: “Punishment Without the State”, op. cit., p. 450.

²⁶⁴ Cfr. GREEN: *Lectures on the Principles of Political Obligation*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1967, §178. Este autor, sin embargo, rechaza el derecho natural al castigo.

²⁶⁵ Atendiendo a Alex Tuckness, la retribución se distingue de la restitución, como se verá a detalle a continuación. La retribución conlleva un pago que no es idéntico a lo que se tomó originalmente. La restitución es la devolución exacta de lo que se retiró. Como se explicará más adelante, Tuckness cree que Locke se oponía

fuerte y otro moderado. Este último defiende la necesidad de penar los agravios de un culpable por ser morales²⁶⁶. En un sentido fuerte, se trata de atender la relación que “existía entre el criminal y la víctima [antes del delito] y buscar restaurar, todo lo posible, este vínculo mediante el castigo” (Tuckness, 2010, p. 720). La retribución y el merecimiento se relacionan cuando se trata de la defensa propia. No se trata de protegerse con un castigo para obtener algo a cambio tangencialmente, sino de escarmentar a otro para salvarse a uno mismo en el momento específico del ataque, porque el victimario *así lo merece*.²⁶⁷

En el estado de naturaleza, quien comete una falta moral en contra de la ley de la naturaleza recibe un castigo por ello. Esta omisión consiste en transgredir los derechos de otros, así que, en respuesta, los derechos del victimario también quedan suspendidos. Cuando se trata de un atentado en contra de los bienes privados, la retribución se entiende como una gratificación material equitativa. Cuando A realiza B, recibe a cambio C. La retribución, por supuesto, se centra en quien comete la falta y se le castiga en consecuencia. Si se tratara de restitución y no de retribución, C consistiría en algo en específico, que no necesariamente beneficia a toda la sociedad²⁶⁸, como cuando alguien regresa un objeto valioso robado a su dueño original. Por su parte, la compensación, si bien directamente relacionada, se refiere más bien a quien sufre el daño. Éste tiene derecho a recibir una compensación y, al mismo tiempo, a imponer un castigo por sus propios medios (y si la humanidad corre riesgo, el castigo se vuelve un deber, no sólo un derecho).

¿A quiénes se suma John Locke? ¿A los retribucionistas o a los consecuencialistas? Previo a resolver la cuestión, recordemos que, en el caso específico de las leyes de la naturaleza, su misma condición de ley las obliga a sancionar a quien no las cumple, pues el ser humano está llamado a obedecer la ley que fue creada para él y a vigilar su cumplimiento en los demás (es menester recordar que la ley manda, también, cuidar la vida de la

a la retribución en sentido fuerte y optaba, principalmente, por la disuasión de la sociedad y, secundariamente, por la restitución. La restitución puede entenderse como una consecuencia de la falta o como el fundamento teórico del castigo. Asimismo, la restitución puede tener dos objetivos: que el ofensor pague o que al ofendido se le compense. Como se verá, coincidimos en que Locke opta por la restitución como una consecuencia contra el ofensor, no para el ofendido. Cfr. TUCKNESS: “Retribution and Restitution in Locke’s Theory of Punishment” en *The Journal of Politics*. Vol. 72, no. 3 (Jul. 2010), pp. 720 y 728.

²⁶⁶ Cfr. TUCKNESS: “Retribution and Restitution in Locke’s Theory of Punishment”, op. cit., p. 724; HART: “Prolegomenon to the Principles of Punishment”, op. cit.

²⁶⁷ Ciertamente, aceptar la defensa propia no es tan sencillo. Idealmente, ésta es aceptada por cualquier ley siempre y cuando sea proporcional. Quien aplique desproporcionadamente el castigo es merecedor, a su vez, de otro castigo.

²⁶⁸ Cfr. TUCKNESS: “Retribution and Restitution in Locke’s Theory of Punishment”, op. cit., p. 728.

humanidad). Ello no significa que el ser humano siga la ley sólo por temor al castigo, únicamente –como propusiera Hobbes–. Significa, más bien, que la fuerza de la ley radica en su inteligibilidad y que el castigo es una consecuencia de no entenderla. Transgredir la ley “demuestra cierto nivel de irracionalidad” porque “la racionalidad es una condición para ser sujeto de la ley natural y poseedor de los derechos que la ley define” (Simmons, 1994, p. 153). El hecho de que la ley natural se descubra mediante el uso de la razón ayuda a que las personas la sigan no sólo por temor al castigo que le sigue a la desobediencia.²⁶⁹ El asentimiento de la ley se vuelve algo personal y fomenta que el orden civil, independientemente del lugar y el momento, se vuelva menos arbitrario.²⁷⁰ Por su parte, en el estado de naturaleza, las personas asumen una especie de labor legislativa, para interpretar la ley natural y actuar en consecuencia, no sólo en vistas a los resultados de sus acciones – como postulará la corriente conductista muchos siglos después–.²⁷¹

Cabe señalar que Locke limita la aplicación del castigo a los ámbitos que interfieren con las leyes, pero nunca aceptaría que se castigara a quien no comparte una religión para obligarlo a profesar otra distinta: “Pues donde no hay falta alguna, tampoco puede haber castigo moderado. Todo castigo es inmoderado cuando no hay falta que castigar” (SCT, p. 75). Ello queda especialmente claro en el texto de Locke, *A Second Letter Concerning Toleration*, el cual se escribe para responder a algunas objeciones hechas al documento que le antecede, *A Letter Concerning Toleration*. Ello se debe a que el castigo sirve para que el ofensor acepte su error, mas no la verdad. Así que, apelando nuevamente a la naturaleza racional del ser humano, Locke opta por argumentar, en vez de castigar, cuando se trata de asuntos religiosos.

Si, por una parte, las políticas públicas y el orden civil no deben interferir en las creencias personales en aras de hacer valer la tolerancia religiosa; y, por otra, el castigo se aplica cuando la ley de la naturaleza ha sido explícitamente desobedecida: ¿hay, entonces,

²⁶⁹ Esta lectura conductista de Locke la presenta Macpherson. Cfr. MACPHERSON, C.B.: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, op. cit., p. 225.

²⁷⁰ En el último capítulo se verá que la responsabilidad del Poder Legislativo consiste en aplicar la fuerza de la ley con fundamentos en la ley de razón, no sólo para mostrar su autoridad, como defendía el interlocutor de Locke, Jonas Proast, en *A Third Letter Concerning Toleration*. Cfr. TUCKNESS: *Locke and the Legislative Point of View. Toleration, Consented Principles and the Law*. Princeton and Cambridge: Princeton University Press, 2002, pp. 40 – 43.

²⁷¹ Cfr. TUCKNESS: *Locke and the Legislative Point of View. Toleration, Consented Principles and the Law*, op. cit.

contradicción con los principios liberales de no interferencia? No es así. La ley de la naturaleza propone un criterio moral universal, breve, al que se llega a partir de la razón discursiva y no mediante la coacción o la tradición. Se trata de ejercer, como se verá en el séptimo capítulo, lo que Tuckness llama *punto de vista legislativo*²⁷²: proponer y obedecer aquello sobre lo que se asiente como norma universal –no cualquier arbitrariedad o capricho– y, por supuesto, evitar imponer credo alguno, lo cual contradiría el derecho natural a la libertad.

Dado el recordatorio sobre la ley natural y la irracionalidad que supone su incumplimiento, regresemos a la pregunta inicial sobre la postura de Locke referente al castigo: ¿opta por la restitución, la retribución o la disuasión? Consideremos, primeramente, la retribución o reparación. Ésta tiene la ventaja de que, aparentemente, resuelve la cantidad necesaria de castigo que, según nuestro autor, debe ser proporcional a la falta, pues el derecho al castigo ejemplifica la justicia retributiva:

Y a pesar de que en el Estado de Naturaleza *un Hombre consigue Poder sobre otro*, no se usa al Criminal cuando se tiene entre las manos, de acuerdo al Poder Absoluto o Arbitrario de los calores pasionales o las extravagancias ilimitadas de su propia Voluntad, sólo se le retribuye lo proporcional a su Transgresión, tan lejos como la razón en calma y la conciencia lo dicten, que es tanto como puede servir a la *Reparación* y a la *Disuasión (Restraint)*. Pues estas dos son las únicas razones por las que un Hombre podría dañar legalmente a Otro, que es lo que llamamos *castigo*. (TGII, §8)²⁷³

De acuerdo con el texto anterior, no debería recibir la misma sanción quien dolosamente terminó con la vida de un semejante y atentó contra la ley natural, y quien lo intentó y no lo

²⁷² Cfr. TUCKNESS: *Locke and the Legislative Point of View. Toleration, Consented Principles and the Law*, op. cit. La importancia de la ley natural, incluso para distinguir lo estrictamente político de lo que no lo es, hace que nos separemos de la lectura de John William Tate. Este comentador considera que la piedra angular de la filosofía de Locke es la paz civil, no la ley natural ni las interpretaciones teológicas que de ésta emanan. Cfr. TATE: “Locke, toleration and natural law: A reassessment” en *European Journal of Political Theory*, 16 (1), 2017.

²⁷³ Cursivas originales. El tema de la reparación o retribución también se aprecia en un escrito lockeano que parece presentar una utopía y se clasificó con el título de *Atlantis*. Allí, Locke examina el papel del oficial de una pequeña comunidad inglesa frente a los delitos y crímenes de una persona, así como la proporción de la retribución y el tipo de castigo que impone. Cfr. LOCKE: “MS”, f.2, pp. 296 – 298 en *Political Essays*. Mark Goldie (ed.) Cambridge 1997 [1677], p. 253.

logró. Tampoco se debería matar a quien ha insultado a otro o insultar a un asesino para castigarlo.²⁷⁴ ¿Cuál es la medida? Si se considera la fuerza,

[L]a justicia punitiva consiste en no excederse y en no volverse poco relajado²⁷⁵ (*solutive*). Y ambas por la misma razón, a saber, porque ninguna de estas maneras consolida el derecho del otro; el castigo consiste en quitarle un bien a otro o pagarle para reponerle un bien, por ejemplo, dinero, elogios, etcétera. Aquél que se mantiene dentro de estos límites frente a cualquier persona nunca será injusto. (PJ, p. 339)

Sin embargo, como se mencionó, la retribución poco afecta a quienes no estuvieron involucrados en la falta, pues el agresor repara al agredido y el caso se cierra. A ello se debe que Locke plantee una segunda opción: la disuasión. ¿El derecho al castigo se fundamenta al margen de las consecuencias? En parte sí, pero no totalmente. Locke parece claro el respecto cuando menciona las condiciones del castigo en su *Segunda carta sobre la tolerancia*, donde aprueba el castigo en aras de la utilidad y del bien mayor: “Primero, que quien castiga tenga el encargo y el poder de hacerlo. Segundo, que el castigo sea directamente *útil* para procurar un mayor bien” (SCT, p. 100).

¿A qué bien mayor se refiere el autor? El propósito del derecho al castigo es evitar el estado de guerra, prevenir al criminal de delinquir nuevamente y disuadir a la población espectadora de hacer lo mismo. Estos últimos se convencerán de no transgredir la ley de la naturaleza, a menos de que quieran sufrir una sanción similar a la que observan. Por su parte, el delincuente, idealmente, no volverá a dañar a los demás para evitar otra sanción si su vida le fuera perdonada.²⁷⁶ Se trata, pues, de castigar a quien puede atentar contra la humanidad en un futuro, independientemente de la norma que se desobedezca.

Por lo anterior, suscribo la postura de Alex Tuckness que, en este punto, ve a Locke como un consecuencialista.²⁷⁷ Como él, me inclino a pensar que Locke optaba más por la disuasión y que, vista su filosofía de modo sistemático, el derecho al castigo se fundamenta

²⁷⁴ En este caso, Locke es muy claro: todo es perdonable excepto el asesinato, que debe cobrarse con la misma vida de quien lo comete: “En la relación con los Indios, nunca se debe perdonar asesinato alguno de nuestra gente... [E]n el caso del asesinato, la vida a cambio de la vida”. Cfr. LOCKE: “Carolina” en *Political Essays*, p. 272.

²⁷⁵ Atendiendo a la nota de Mark Goldie en su edición de *Political Essays*.

²⁷⁶ Tuckness señala, acertadamente, que cuando Locke enfatiza las consecuencias del castigo, omite, absolutamente, los derechos del victimario. Los defensores actuales de los derechos humanos procuran los derechos de los delincuentes y no sólo de las víctimas. Locke, por el contrario, suspende los derechos de los transgresores de la ley hasta que su castigo sea aplicado. Cfr. TUCKNESS: “Retribution and Restitution in Locke’s Theory of Punishment”, op. cit., p. 721. *atu*

²⁷⁷ Cfr. TUCKNESS: “Retribution and Restitution in Locke’s Theory of Punishment”, op. cit., p. 729.

en sus resultados. En el caso de la disuasión, el castigo protege a la humanidad de todas las personas que hubieran considerado actuar de la misma forma²⁷⁸ (lo cual, dicho sea de paso, es consistente con la columna vertebral de esta investigación: la ley de la naturaleza que manda cuidar a todos los seres humanos es un cimiento fundamental en la filosofía de Locke en su totalidad). El comentarista apela a distintos textos, no sólo a los propiamente políticos, para defender que a Locke le interesa el bien común de la humanidad y no sólo el pago por una falta moral. Para ello, recupera la famosa definición de persona de Locke, entendida como ser con conciencia de sí.²⁷⁹ De esta aseveración se seguiría, tal como lo señala nuestro autor en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, que los sonámbulos y los individuos bajo el efecto del alcohol no son responsables de sus acciones porque no son conscientes de ellas y, por ende, no pueden recibir una sanción. Pero no es así: “No obstante el castigo se anexa a la personalidad, y la personalidad a la conciencia, y el borracho (*drunkard*) quizá no fue consciente de lo que hizo, las judicaturas humanas lo castigan *justamente*; porque el hecho se prueba en su contra, pero la voluntad de la conciencia no le puede ser probada” (EEH, 2.27.22)²⁸⁰. Y es que, poco servirá el castigo a quien no cometió una falta con dolo, pues no fue una acción consentida, pero será sumamente útil para la humanidad en general que se salvará de tratar con este ser humano²⁸¹ que les podría afectar, consciente o inconscientemente.²⁸²

Asimismo, Tuckness sugiere que el castigo se implementa pensando en el bien común de la humanidad, tal como lo señala en el *Ensayo sobre el gobierno civil*, donde afirma que el perdón es viable siempre y cuando no afecte el bien público: “El Magistrado, al ser tal, tiene el derecho común de castigar puesto en sus manos, y con frecuencia puede, donde el bien público no demande la ejecución de la Ley, *perdonar (remit)* el castigo de la Ofensa Criminal mediante su propia Autoridad” (TGII, §11)²⁸³. O bien, se podría apelar al argumento

²⁷⁸ Cfr. FARRELL: “Punishment Without the State”, op. cit., p. 441.

²⁷⁹ Cfr. EEH, libro II, cap. 27. En el siguiente capítulo se abordará esta definición y sus implicaciones en el tema de la propiedad.

²⁸⁰ Cursivas mías.

²⁸¹ Ser humano en el sentido literal. Locke define al ser humano como la unión de alma y cuerpo.

²⁸² Para Nozick, quien retoma la filosofía de Locke para sus propios fines, la disuasión es más efectiva que la retribución, pues no toda falta es sujeto de pago y hay algunos costos, que no se retribuyen, que el ofensor está dispuesto a pagar. La retribución, además, podría ser sumamente costosa para el Estado, pues quien enmienda su mala acción con algo similar, no considera los costos que castigarlo y encontrarlo supuso para el gobierno. Cfr. NOZICK: *Anarchy, State and Utopia*. Nueva York: Basic Books, 1974, p. 61 y ss.

²⁸³ Cursivas originales.

del castigo divino, tan importante en la filosofía de Locke, el cual no se entiende sólo como una pena individual por las faltas cometidas, sino como una consecuencia que busca promover la armonía de la futura vida eterna y la preservación de sus criaturas, pues no hay manera de que el ser humano restituya o repare los daños cometidos contra Dios.²⁸⁴

Consideremos un ejemplo: una persona intenta matar a otra. Esta última, como es de esperarse, tiene el derecho de defenderse y de matar a su agresor. En este caso, la víctima ejerce un derecho que responde a la ley de la naturaleza que le ordena preservar su vida e, indirectamente, disuade al resto de la humanidad que se pensará dos veces si le conviene cometer un homicidio. Si en este mismo ejemplo la persona afectada no es quien termina con la vida del agresor, sino un tercero que va pasando por allí²⁸⁵, el derecho a castigar también se subordinaría a la ley de la naturaleza que dicta proteger a la humanidad. En ambos casos, se trata de asegurar la justicia hacia quien sí obedece a la ley y protegerlo de quien no lo hace. Esto lo entiende bien Hart cuando teoriza en torno al castigo en general: “Las *sanciones* son requeridas no como el motivo normal que lleva a obedecer, sino como una garantía para aquellos que voluntariamente obedecen de que no serán sacrificados en aras de los que no lo hacen. Obedecer, sin esto, sería arriesgarse a ir a la pared. Dado este peligro inminente, lo que la razón demanda es la cooperación voluntaria en un sistema coercitivo” (Hart, 1990, p. 198).

Resulta imposible negar que el objetivo de disuadir mediante el castigo utiliza al castigado como un medio para convencer a la humanidad de no hacer lo mismo. Nos enfrentamos con la instrumentalización de una persona para proteger a las demás. ¿Y no es la instrumentalización de la persona un tipo de rechazo a sus derechos? En otras palabras, ¿no hay una contradicción interna en Locke cuando, por una parte, promueve los derechos naturales y, por otra, salvaguardarlos supone la negación de éstos, por lo menos en quien comente alguna falta y debe ser castigado? Esta tensión se puede resolver señalando dos argumentos. Primero, el transgresor se posiciona lejos de la ley natural de manera voluntaria y, por ende, también de su protección y de la obligación que tienen los demás de reconocerle

²⁸⁴ La confirmación del castigo como disuasión aparece en un borrador que Locke preparó para presentar su propuesta para combatir la pobreza. Allí afirma: “Aquellas personas pobres que no puedan trabajar, deben ser mantenidas. Las personas pobres que puedan trabajar, pero que no lo hacen y son limosneros deben ser cuidadosamente castigados, en vez de ayudados”. Cfr. EPL, p. 184. Nota al pie de un borrador anterior, no publicado en el escrito original.

²⁸⁵ O la autoridad en un estado civil cuando impone la pena de muerte.

sus derechos naturales. El castigo no necesariamente eliminará todos los derechos del ofensor, sólo el que sea proporcional a la falta cometida. En segundo lugar, mientras que el ofensor no pierde todos sus derechos, sí sucede así con el ofendido cuando pierde su vida. Cuando la víctima no muere y, más bien, sufre un atentado contra sus bienes materiales, su libertad de tener lo que desee y de desarrollar su vida de acuerdo con sus intereses también queda mermada.

¿Cómo se relacionan el castigo y el tránsito al estado civil?²⁸⁶ En el estado de naturaleza y en ausencia de una autoridad común, Dios dota a todas sus criaturas del poder de castigar para hacer cumplir la ley sobre aquellos que la rechazan.²⁸⁷ Una consecuencia inevitable de ello es que todas las personas podrían aplicar penas inmerecidas o totalmente desproporcionales a la sanción. En aras de hacer cumplir la ley natural, pero ante una probable malinterpretación de ésta, los castigos podrían volverse arbitrarios e injustificados y ocasionar que el ejecutor sea igualmente castigable²⁸⁸, o bien, que la víctima continúe castigando por no sentirse completamente compensada o que el victimario sea castigado varias veces por la misma falta.²⁸⁹ La aplicación desordenada de las penas desemboca en una injusticia tal que obliga a la humanidad a reunirse en una sociedad civil, donde los castigos sean ejecutados por un responsable que asegure la imparcialidad de la sanción y proteja a la humanidad entera del estado de guerra: “La razón para entrar a la sociedad civil es prudencial. Hacerlo es una decisión prudente dadas las inconveniencias del estado de naturaleza que hace que disfrutar la propiedad [individual] sea inseguro.” (Varden, 2006, p. 131)

Cuando el ser humano entra al estado civil, el derecho a castigar se mantiene, pero se ejecuta por un magistrado que depende del Poder legislativo y que no funge de consejero ni intenta disuadir el mal comportamiento por otra vía. Así que, mientras en el estado de naturaleza, “*cualquier Hombre tiene el Derecho de castigar al Ofensor y ser Ejecutor de la Ley de la Naturaleza*” (TGII, §8)²⁹⁰, en el estado civil, este mando recae sobre el Poder Ejecutivo, a quien se le cedió dicho derecho siempre y cuando respete la ley natural:

²⁸⁶ De esto tratará el último capítulo. Baste por ahora hacer un breve resumen de la cuestión.

²⁸⁷ No obstante, en palabras de Locke, aunque la violencia se utilice para administrar la justicia, sigue llamándose “violencia y daño, aunque se coloree con el nombre, o la pretensión, de variante de ley”. Cfr. TGII, §20.

²⁸⁸ Locke condena la venganza en *Some Thoughts Concerning Education*, §37: “Antes de que ellos [los niños] puedan irse, ellos [los padres] los enseñan con violencia, venganza y crueldad”.

²⁸⁹ Cfr. NOZICK: *Anarchy, State and Utopia*, op. cit., pp. 138 - 139.

²⁹⁰ Cursivas originales.

El poder político es aquel poder que cualquier hombre tiene en el estado de naturaleza y deja en manos de la sociedad, y por ende en sus gobernantes [...]. [El poder político] es usar cualquier medio que considere bueno para la preservación de su propiedad y tal como la naturaleza le permita; y castigar el incumplimiento de la ley natural en otros, la cual (de acuerdo con lo mejor de su razón) debe conducir a la preservación de sí mismo y del resto de la humanidad (TGII, §171).

Aplicar castigos en el estado civil no es tan sencillo. Si bien el objetivo primordial es sancionar a quien transgreda la ley natural, cualquier tipo de gobierno castiga también por otras razones, como dejar de pagar impuestos²⁹¹, por ejemplo (a menos que consideremos, al margen de la filosofía de Locke, una relación causal, indirecta y sumamente forzada, entre estas faltas administrativas y la ley de la naturaleza, como que, ante la falta de recursos económicos, el gobierno no pueda mantener la paz pública).

Mediante el derecho a la resistencia y la recuperación del derecho al castigo –en tanto derecho natural–, Locke resuelve que los seres humanos podrían confrontar a quien no respetara los derechos de la comunidad. En las revoluciones inglesas que vivió nuestro autor, se apreciaban violaciones a la libertad de religión y a la propiedad privada que debían ser castigadas, independientemente de que los gobernantes fueran los victimarios. Y es que la ley natural enmarca el derecho al castigo, tanto en el estado de naturaleza como en su aplicación en la ley positiva del estado civil. De esto hablaremos en el resto de la investigación, especialmente al final de ésta.

Concluimos este capítulo reforzando la idea inicial: la ley de la naturaleza determina los derechos naturales a la vida, la libertad, la propiedad y el castigo. La ley ordena cuidar a la humanidad entera, no sólo al individuo en singular, razón por la cual, es menester castigar a quien la transgreda y condicionar la apropiación. De estas condiciones, o restricciones, se hablará en los dos siguientes capítulos.

²⁹¹ Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, cap. 3, p. 138.

3. La justificación empírica de la propiedad: el trabajo

*Trabaja, joven, sin cesar trabaja:
la frente honrada que en sudor se moja,
jamás ante otra frente se sonroja,
ni se rinde servil a quien la ultraja.*
ELÍAS CALIXTO POMPA

En *La condición humana*, Hannah Arendt recupera el desprecio que tenían los griegos por las actividades de la labor, encaminadas a mantener la vida y llevadas a cabo por los esclavos: “el destino del esclavo era peor que la muerte, pues llevaba consigo la metamorfosis de un hombre a algo parecido a un animal doméstico” (Arendt, 1998, p.84). Los griegos evitaban laborar para no vivir sujetos a la necesidad y poder participar activamente en el espacio de la política, ámbito en donde se reunían los seres humanos libres. Por su parte, la fabricación de instrumentos la realizaba una clase social superior a la de los esclavos. En ésta se encontraban los artesanos, por ejemplo, cuya finalidad era fabricar instrumentos que facilitarían la vida cotidiana.²⁹²

En cambio, en el Medioevo, la vida activa de la política pasó a un segundo plano para los doctos, que en Occidente eran mayoritariamente religiosos. Estos optaban por la contemplación y el pensamiento abstracto, propios de la filosofía más especulativa, alejados, aún más, de las actividades biológicas de la labor y de la producción como forma de vida.²⁹³ Finalmente, la Modernidad representa un parteaguas frente a las épocas que le precedieron porque el trabajo gana importancia.²⁹⁴ Autores importantes como el que nos incumbe, John Locke, y los que le siguieron, Adam Smith y Karl Marx, enaltecieron la labor “de la posición más baja y despreciada al rango más elevado, como la actividad humana más estimada” (Arendt, 1998, p.84), y distinguieron entre labor productiva e improductiva. La labor

²⁹² No abordaremos la distinción que Arendt hace entre trabajo y labor (trabajo y labor, *work* y *labor*, *Werke* y *Arbeit*, ἔργον y πόνος) porque Locke los utiliza como sinónimos. Cfr. ARENDT: “Labor” en *The Human Condition*. Chicago University Press, 1998 [1958].

²⁹³ “Estamos tentados a expresar la diferencia [entre protestantes y católicos] diciendo que el más allá del catolicismo, la característica ascética de sus ideales más altos, pudo haber traído una gran indiferencia hacia las cosas buenas de este mundo”. Cfr. WEBER: *The Protestant Ethic and the Spirit of the Capitalism*. Parsons (trad.) Londres y Nueva York: Routledge, 2005 (1992), p. 7.

²⁹⁴ Cfr. ARENDT: “Labor” en *The Human Condition*, op. cit.

productiva diferenciaba al hombre del resto de los animales y permitía someter a la naturaleza y a sus seres.

A pesar de la dignificación de la labor, los objetivos intelectuales de los autores mencionados difieren radicalmente. En palabras de Locke, la labor justifica y da origen a la propiedad privada: se trata de un derivado del derecho general a la propiedad privada y de una restricción a la apropiación material: “La cantidad de tierra (*land*) que el hombre pueda cultivar, plantar, mejorar, sembrar y cuyo producto pueda usar (*use*), será su propiedad (*property*)” (TGII, §32). Para Adam Smith, la división del trabajo precedía a la riqueza:

El gran incremento en la cantidad de trabajo –y, en consecuencia, de la división del trabajo– en el que la misma cantidad de gente es capaz de trabajar, se debe a tres circunstancias: primero, al aumento de destreza en cada trabajador en particular; segundo, al ahorro de tiempo que era comúnmente perdido cuando se pasaba de un tipo de trabajo a otro diferente; y, finalmente, a la invención de un gran número de máquinas que facilitan y abrevian la labor, y permiten que un hombre haga el trabajo de muchos. (Smith, 1976, 1.1.1)

Finalmente, Marx considera que el trabajo es la mayor expresión humana: “[E]l trabajo es condición de vida del hombre, y condición independiente de todas las formas de sociedad, una necesidad perenne y natural sin la que no se concebiría el intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza ni, por consiguiente, la vida humana” (Marx, 2014, 1.1.1).

Dados estos antecedentes sobre el enaltecimiento del trabajo, los propósitos del presente capítulo son: 1) Defender que el trabajo es una actividad intencional, propia de los seres racionales, que se ajusta a su plan de vida. La intencionalidad es fundamental para respaldar el argumento del valor agregado sobre lo trabajado y del intercambio de trabajo. 2) Distinguir que una parte del argumento de Locke defiende al trabajo en aras de la mera supervivencia y que, cuando ésta queda garantizada, también puede fabricar productos que no sean útiles para sobrevivir. 3) Argumentar que el derecho a la propiedad sobre uno mismo es natural y no deriva de alguna posesión originaria. 4) Distinguir entre la alienación y la transferencia para concluir que el derecho a la libertad y a la vida personal es inalienable y que los bienes son transferibles. 5) Defender que el valor agregado es inseparable del producto trabajado y no depende sólo del esfuerzo del agente. 6) Confrontar el *protoliberalismo* de Locke sobre la propiedad privada con el liberalismo utilitarista posterior.

7) Justificar la prohibición de la esclavitud (el sometimiento de una persona a otra sin el consentimiento de ambas partes) y del suicidio con la tesis sobre la ley de la naturaleza.

Los objetivos enunciados coronan la conceptualización del derecho y de la propiedad que se llevó a cabo en el capítulo pasado. Además, como se apreciará, la ley de la naturaleza es un elemento constante en el argumento sobre el trabajo, pues esta actividad está encaminada a la supervivencia, principalmente, y secundariamente a la multiplicación de los recursos para servir a toda la humanidad. En estas líneas se enfatizará que el trabajo, junto con el autodomínio como su condición de posibilidad, representa una de las aportaciones más relevantes de Locke a la filosofía moral y política.

3.1. Caracterización del trabajo

Entre otras razones, el enaltecimiento del trabajo en la Modernidad podría explicarse con las reformas protestantes del siglo XVI, cuyos efectos se reflejan, posteriormente, en el poder político de países como Alemania, Holanda e Inglaterra. Max Weber cree, por ejemplo, que el protestantismo –del cual Locke era un partícipe– controlaba exhaustivamente el ámbito privado y público de las personas, a diferencia del catolicismo, cuyo control era más laxo y cuya filosofía educativa se inclinaba más hacia las humanidades y menos hacia la economía.²⁹⁵ Esto ocasionó, en parte, que los países protestantes aventajaran económicamente a los que no lo eran:

[L]os protestantes (especialmente ciertas ramas del movimiento [...]) como clase que gobierna y como gobernados, como mayoría y como minoría, han mostrado una tendencia especial a desarrollar una racionalidad económica que no puede ser observada de la misma manera en los católicos, en cualquiera que sea su situación. La explicación principal de esta diferencia debe ser buscada en el carácter intrínseco y permanente de sus creencias religiosas, y no sólo en las situaciones políticas e históricas, temporales y externas. (Weber, 2005, p. 7)

Entre otras cosas, el protestantismo asume que las personas están llamadas a realizar un rol y que es responsabilidad de la persona trabajar para cumplir con el mismo. Por ello, el trabajo como condición de la apropiación que defiende Locke es principalmente intencional, pues se

²⁹⁵ Weber se refiere concretamente a la ética calvinista. Si bien el autor no se concentra en el protestantismo inglés, me parece que esta idea concuerda con la filosofía de Locke.

adecua a los fines particulares del individuo y a la supervivencia de la especie de acuerdo con los designios de su Creador.²⁹⁶

El trabajo se asemeja a la actividad divina creadora, pues la imita. No es que éste suponga crear a partir de la nada, *ex nihilo*; más bien, la persona dispone de los objetos de la naturaleza para mantenerse con vida, o bien, los modifica para crear cosas nuevas y aumentar su valor. Así, por ejemplo, cuando el ser humano toma una manzana del árbol y se alimenta con ella, se apropia de ésta con la finalidad de alimentarse y mantenerse con vida. El mismo individuo puede, con la semilla de la manzana en cuestión, sembrar otro árbol para utilizar la madera, tarea que no necesariamente se encamina a la supervivencia inmediata, sino que podrá servir como decoración, por ejemplo. El terreno donde se ubica el nuevo árbol valdrá más que otro en el que nadie haya trabajado y, por supuesto, que la manzana inicial.²⁹⁷

El ejemplo anterior muestra que en John Locke encontramos un intento paradigmático de enaltecer el trabajo, pues éste representa una actividad que Dios le ordenó al ser humano para mejorar el ámbito natural e interpersonal: “su teoría social examinó el trabajo como el medio a partir del cual el hombre crea valor y establece su singularidad en el mundo” (Hundert, 1972, p. 9). De modo que el trabajo no denigra al ser humano, al contrario, cumple con una función personal, social y religiosa: mediante éste, la humanidad se preserva cuando satisface sus necesidades más básicas y se adecua a los propósitos de Dios.²⁹⁸ Cabe mencionar, también, que el ser humano es capaz de trabajar porque su condición de naturaleza caída así lo manda.²⁹⁹ Si el hombre fuera una criatura sobrenatural o inmortal, no necesitaría de algunos bienes para evitar la muerte y, por ende, de trabajar para adquirirlos.

²⁹⁶ En esta línea, cfr. DUNN: *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969, p. 218. Sin embargo, hay una clara relación entre los católicos españoles de la Escuela de Salamanca y John Locke. Estos filósofos del siglo XVI y XVII son grandes defensores de la propiedad privada, el libre mercado y el comercio nacional e internacional, de modo que una aproximación rigurosa a sus textos nos deja ver que: 1) su obra influyó notablemente en Locke, quien los conoció por medio de Hooker; 2) en contra de la famosa tesis de Weber, la Iglesia católica no necesariamente ha obstaculizado el desarrollo económico de los lugares en donde es más popular. Como ejemplo, el señalamiento de Robertson: “No es difícil juzgar que la religión que favoreció el espíritu del capitalismo fue la jesuita y no la calvinista.” Cfr. ROBERTSON: *Aspects of the Rise of Economic Individualism: A Criticism of Max Weber and His School*. EU: Clifton, 1973, p. 164. Citado en CHAFUEN: *Raíces católicas de la economía del mercado*. Chile: Fundación para el progreso e Instituto República, 2013.

²⁹⁷ Todo esto se explicará a detalle más adelante. Cfr. infra 3.4.

²⁹⁸ Cfr. TULLY: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 99.

²⁹⁹ Cfr. TGII, §32.

De suyo, la labor es cansada y fastidiosa, “el dolor que remueve el dolor” (Strauss, 1953, p. 250), a pesar de reflejar la naturaleza co–creada del ser humano.³⁰⁰

Como se detallará en las siguientes secciones, la propiedad privada es un derecho natural, prepolítico, gracias a que del trabajo se obtiene lo necesario para sobrevivir. El individuo, entonces, puede declarar algo como suyo siempre y cuando lo haya trabajado, no porque lo merece o porque simplemente lo encontró. De ello se concluye que Locke se separa definitivamente de la “explicación tradicional de la labor, que la entiende como la inevitable y natural consecuencia de la pobreza y nunca como un medio para abolirla, y también se aleja de la explicación tradicional del origen de la propiedad a través de la conquista o de una división original del mundo” (Arendt, 1998, p.110). Y es que Locke es heredero de un protestantismo acaudalado que buscaba evitar a toda costa la pobreza. Su filosofía pretende ser una respuesta a cómo hacerlo.

¿Qué tiene el trabajo que se distingue de otros medios de apropiación? Por ejemplo, alguna declaración de propiedad, la mera ocupación al estilo de las conquistas, el merecimiento, las mejoras a la tierra por accidente, etcétera. Como se mencionó arriba, el trabajo es libre e intencional porque sólo lo pueden realizar los seres racionales. No se trata de actuar mecánicamente como los animales porque quien trabaja busca un resultado en específico, tiene un propósito explícito al respecto.³⁰¹ Con ello no quiero decir que baste con la mera intención para poseer algo. Si así fuera, el argumento sobre el trabajo sería innecesario y querer algo bastaría para obtenerlo. Casi todas las discusiones en torno a la propiedad coinciden en que no es así.

³⁰⁰ A diferencia de Marx, quien aseguraba que el trabajo enaltece y distingue al hombre. Explícitamente, Marx presenta su teoría sobre la labor como una antítesis de Locke: “La labor no es la fuente de toda la riqueza. La naturaleza es, por mucho, la fuente de los valores de uso (¡y en ésta consiste la riqueza material!) así como de la labor [...]. Los burgueses tienen buenos fundamentos para adscribir caprichosamente poderes supernaturales y creativos a la labor, cuando esto se sigue necesariamente del hecho de que la labor depende de la naturaleza, de que el hombre que sólo posee su poder laboral como propiedad debe, en todas las condiciones de la sociedad y la cultura, ser el esclavo de otros hombres que han hecho a sí mismos los dueños de las condiciones materiales de la labor. Él sólo puede trabajar con su permiso, e incluso sólo vivir con su permiso”. Cfr. MARX: *Crítica al programa de Gotha*. Nueva York: Publicistas Internacionales, 1938, p. 3, citado en ANDREW: “Locke, Nozick and Marx on the Alienability of Labour” en *Canadian Journal of Political Science*. Vol. 18, 3. Sept. 1985, p. 543.

³⁰¹ Cfr. DUNN: *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the ‘Two Treatises of Government’*, op. cit., p. 221. Dunn piensa que el trabajo intencional es una característica esencial del puritanismo que profesaba Locke, pues en parte, está inscrito en una visión deísta de la naturaleza humana que se ordena a su Creador. Véase también BECKER: *Property Rights. Philosophical Foundations*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1977, p. 34.

Si bien el merecimiento no es la premisa principal del argumento sobre la propiedad privada de Locke –como sí lo es la doctrina sobre el derecho natural–, cierta lectura del trabajo podría interpretarse así, pues sólo quien trabaja una porción de tierra *merece* poseerla: “puede ser el caso que una persona que le añade valor al mundo –en el sentido de descubrir, inventar o mejorar algo que le ayuda a otro– sienta las bases para un reclamo por merecimiento” (Becker, 1977, p. 50). Sin embargo, a diferencia de Filmer, en la propuesta lockeana no se merece algo por ser descendiente directo de Adán y de los monarcas, sino de merecer lo que individualmente se ha sembrado y cosechado. En la filosofía de Locke, pues, merecer es una consecuencia de lo trabajado, pues el objeto sobre el que se trabaja debe ser modificado para poseerse. Merecer algo por cualquier motivo que se aleje del trabajo orientado a la supervivencia dista mucho de ser un derecho.

Como se verá más adelante, en cierto sentido el trabajo se asemeja, aunque no absolutamente, a tomar lo que aparentemente carece de dueño: el argumento de la primera ocupación. No obstante, este tipo de apología es improcedente a menos que: a) el objeto carezca de dueño y, en caso de ser así, se especifique, exactamente, la cantidad apropiada, y b) la ocupación sea real, no intencional o declaratoria, es decir, lo ocupado realmente coincida con el propósito del dueño.³⁰² El trabajo lockeano cumple con estas características: gracias a que se adecua a las intenciones de quien lo ejecuta, la cantidad está dada de antemano.

Si bien la teoría de Locke concede que las bellotas tomadas del piso se convierten en la propiedad de quien lo hizo y ésta se asemeja a otras tesis que apoyan la ocupación como condición de la apropiación (la caza, la pesca y la recolección), estas actividades y la toma de frutos no ejemplifican lo que nuestro autor entiende, primordialmente, por trabajo. El argumento del trabajo resulta útil, especialmente, cuando se trata de defender la posesión de la tierra.³⁰³ Según Schwember, la idea del trabajo como condición de apropiación de la tierra se debe a la influencia que Pufendorf ejerce sobre Locke: se requiere del trabajo –según Locke– o del consenso –según Pufendorf– para adquirir algún bien.³⁰⁴ El consenso y el

³⁰² Cfr. BECKER: *Property Rights*, op. cit., pp. 24, 26, 27.

³⁰³ En el apartado 4.2.2 se verá que Locke defiende la ocupación de las tierras sin trabajar so pretexto de que no hacerlo fomenta su desperdicio. Cfr. OLIVECRONA: “Appropriation in the State of Nature: Locke on the Origin of Property” en *Journal of the History of Ideas*, 1974, p. 225; SCHWEMBER: “Comunidad y apropiación originaria en los *Tratados sobre el Gobierno Civil* de Locke” en *Revista Chilena de Derecho*, vol. 41, no. 3, 2014, p. 1090.

³⁰⁴ Cfr. TGII, §28

trabajo, así como cualquier tipo de trámite, obligan a establecer ciertas cláusulas, entre las que se podrían encontrar que, en caso de necesidad, se pueden utilizar los bienes de otros, o bien, que sólo es exclusivo lo que se trabaja. Ello no sucede en la mera ocupación que, al ser una actividad pasiva en la que no se hace algo más como trabajar o dialogar, ignora este *principio de necesidad* y otros, como la limitación de la riqueza.³⁰⁵

A la luz de los antecedentes protestantes brevemente esbozados y de la confirmación del derecho natural a la vida al que se subordina el trabajo, es pertinente preguntarse: ¿en qué tipo de actividad está pensando Locke cuando habla de “la labor del cuerpo y el trabajo de las manos” (TGII, §26)? ¿Se trata de un trabajo cuyo objetivo es la producción de un objeto al margen de la mera supervivencia?³⁰⁶ O, más bien, ¿se trata de una operación para mantenerse con vida, exclusivamente?³⁰⁷ Si bien una primera lectura del capítulo V del *Ensayo sobre el gobierno civil* apunta a entender la labor lockeana en este último sentido, nuestro autor antecede a los teóricos del intercambio del trabajo, acción que sólo se puede realizar con elementos duraderos que no se agotan en la supervivencia. Por tanto, la finalidad del texto es defender a la labor para sobrevivir y, posteriormente, para producir.³⁰⁸

Lo anterior no es un asunto menor. Si Locke se centra especialmente en la labor, repetitiva e inmediata en tanto biológica, su argumento no desembocaría en el problema de la acumulación (asumiendo que la acumulación es evitable, no lo creo así) y resultaría más cercano a las dos primeras leyes de la naturaleza que mandan preservar la propia vida y la de

³⁰⁵ Ya hemos sostenido que Locke asegura que la comunidad es original, es decir, de todos, y la labor suple el acuerdo universal para que una parte de esta propiedad común se convierta en propiedad individual. Pufendorf agrega que el argumento de la primera ocupación privilegia al hombre holgazán sobre el trabajador. Cfr. PUFENDORF, Samuel: “De Iure Naturae et Gentium” en *The Political Writings of Samuel Pufendorf* (Carr, ed. y Seidler, trad.). Oxford University Press, 1994, libro 4, capítulo 5.

³⁰⁶ Ésta es la visión de Hundert, de Strauss y, por supuesto, de Adam Smith. Cfr. HUNDERT: “The Making of Homo Faber: John Locke between Ideology and History” en *Journal of History of Ideas*. Vol.33, no.1, 1972. Cfr. STRAUSS: *Natural Right and History*, Chicago University Press, 1953, p. 243: “El hombre es inducido a trabajar por sus necesidades egoístas. [...] El verdadero trabajo –aquel que mejore los regalos espontáneos de la naturaleza– presupone que el hombre no está satisfecho con lo que necesita.”

³⁰⁷ Arendt cree que ambas. Cfr. ARENDT: *The Human Condition*, op. cit., pp. 139 y 140: “La labor del hombre más necesaria y elemental, el cultivo de la tierra, parece un ejemplo perfecto de labor transformándose en trabajo. Esto parece así porque cultivar la tierra, a pesar de su relación cercana al ciclo biológico y su dependencia completa a los largos ciclos de la naturaleza, deja un producto detrás que sobrevive a su propia actividad y forma una adición durable al artificio humano: la misma actividad, hecha año con año transformará, eventualmente, lo salvaje en tierra cultivada. Precisamente por eso, el ejemplo figura prominentemente en todas las teorías modernas y antiguas sobre la labor. [...] La tierra cultivada no es, propiamente hablando, un objeto de uso que esté ahí en su propia durabilidad y requiera para su permanencia no más que el cuidado ordinario de su preservación; la tierra trabajada, de permanecer cultivada, necesita ser laborada una y otra vez”.

³⁰⁸ En esta línea, Tully cree que Locke sí distingue entre *work* y *labor* y, por lo tanto, no hay confusión alguna. Cfr. TULLY: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, op. cit., p. 120.

los demás. Pero si la filosofía lockeana subraya la producción, el acaparamiento de la riqueza y el valor agregado resultan consecuencias ineludibles³⁰⁹ (así como las críticas de que Locke promueve la apropiación de bienes innecesarios para sobrevivir³¹⁰). Esta segunda lectura es más consistente con *Dos tratados sobre el gobierno* en su totalidad. Resulta evidente que el ser humano desea sobrevivir, necesita medios para hacerlo y los busca racionalmente. Lo que en sí mismo no es tan evidente, motivo por el cual se escribe el *Ensayo sobre el gobierno civil*, es la justificación de la apropiación y los criterios de acumulación tanto de los gobernados como de los gobernantes.³¹¹ En los siguientes apartados abordaremos el trabajo como supervivencia y acumulación. Procedamos despacio y en orden.

3.2. Propiedad y autodomínio

En las líneas a continuación se responderán las siguientes preguntas: en el marco del argumento lockeano sobre la propiedad, ¿qué impacto argumentativo tiene la distinción entre autodomínio y corporalidad?, ¿es evidente la propiedad de uno mismo?, ¿es realmente un tipo de propiedad? y ¿qué tiene que ver este tipo de propiedad con el trabajo? A estas cuestiones contestaremos que la corporalidad se refiere a la propiedad en un sentido estrecho, centrado en los bienes materiales que satisfacen las necesidades físicas (*possessions*³¹²). En cambio, el autodomínio se refiere a la propiedad en un sentido amplio (*property*³¹³), donde la libertad y la vida son indispensables para adquirir los bienes necesarios para mantener el cuerpo porque anteceden a la capacidad de trabajar.³¹⁴ Reconstruiremos las ideas de Locke

³⁰⁹ Arendt concluye que ésta es la verdadera intención de Locke. En realidad, poco le interesa la labor *per se*. Cfr. ARENDT: *The Human Condition*, op. cit., p. 103.

³¹⁰ Cfr. STRAUSS: *Natural Right and History*, op. cit., p. 250: “Las necesidades de la vida no son entendidas ya como necesarias para una vida completa o una buena vida, sino como meras cosas de las que no podemos escapar”. Como se verá en el sexto capítulo, la aparición del dinero incita a tener más de lo que se necesita inmediatamente.

³¹¹ Sreenivasan resuelve la tensión diciendo que la apropiación de ciertas cosas artificiales es necesaria para preservar la labor. Por ejemplo, el cuidado de los animales con objetos artificiales ayuda a consumirlos mejor posteriormente. Cfr. SREENIVASAN: *The Limits of Lockean Rights in Property*. New York: Oxford University Press, 1995, pp. 85 - 87.

³¹² TGII, §7.

³¹³ TGII, §7.

³¹⁴ Estas distinciones tan explícitas son posteriores a Locke, quien en realidad “no distingue de manera concisa la propiedad como *private ownership* o como *personal possession*”. Cfr. ANDREW: “Inalienable Right, Alienable Property and Freedom of Choice: Locke, Nozick and Marx on the Alienability of Labour” en *Canadian Journal of Political Science*. Vol. 18, 3. Sept. 1985, p. 532. De acuerdo con los fines de la presente investigación, esta terminología resulta útil para interpretar el *Ensayo sobre el gobierno civil*.

que sugieren la propiedad del yo como una metonimia que señala, entre otras cosas, que el sujeto es dueño de sí. Por ello, aunque Locke no utiliza el término “autodominio” –de naturaleza más bien estoica–, pienso que concuerda con la etimología de propiedad y con lo que Locke entiende por propiedad de sí. Esta palabra, pues, responde a mi interpretación de la filosofía de Locke.

En el capítulo quinto del *Ensayo sobre el gobierno civil*, Locke trata de resolver la pregunta por la legitimidad de la propiedad privada. Para ello apela a un estado de naturaleza hipotético en donde todos los seres humanos tienen las mismas oportunidades de apropiarse de algo. Ello indica que el punto de arranque de la justificación de la propiedad privada es originalmente igualitario, tal como se presenta a continuación junto con el argumento central sobre el trabajo:

A pesar de que la Tierra (*Earth*), y todas las criaturas inferiores son comunes a todos los hombres, cada hombre tiene una propiedad (*property*) en su propia persona, sobre la cual, nadie tiene derecho alguno excepto él mismo. La labor (*labour*) de su cuerpo y el trabajo (*work*) de sus manos, podemos decir, son propiamente suyos. [...] Removido del estado común de naturaleza donde originalmente fue puesto, [el hombre] le ha anexado algo por medio de su labor que excluye el derecho común de otros hombres. (TGII, §27)

La tesis puede abreviarse de la siguiente manera:

1. Todos los seres humanos tienen derecho a poseer su propia persona (*sic*, también puede entenderse como *ser dueños de sí mismos*).
2. [Por lo anterior], todos los seres humanos tienen derecho a poseer su labor.
3. [Por lo anterior], todos los seres humanos tienen derecho a poseer el resultado de su labor.
4. Remover los productos del trabajador sin su consentimiento, anularía los derechos que aparecen en los puntos 2 y 3.
5. [Por lo anterior], nadie puede ser despojado sin su consentimiento de lo que trabajó.

Como se aprecia, el punto de partida del argumento es la propiedad del yo (*self-ownership*), a partir de la cual, el individuo puede apropiarse de su trabajo y de los elementos que con éste consigue. No obstante, la *self-ownership* es mucho más que eso. Ya se apuntó en el capítulo pasado que la propiedad privada debe entenderse en un sentido extenso, donde la riqueza es producto de la libertad y de la vida entendidas como características inherentes al propio sujeto, al yo. Ser dueño de uno mismo es, pues, consistente con las características

naturales del ser humano, la libertad y la igualdad, pues sólo quien es realmente libre es capaz de ser dueño de sí (*autodominarse*, de acuerdo con la etimología estudiada³¹⁵). Asimismo, sólo quien se *autodomina* o *posee su propia persona* puede reclamar que nadie interfiera con su cuerpo y con sus acciones, pues de lo contrario, esta exigencia la tendría que hacer el verdadero propietario: “[l]a vida y la libertad, que lleva consigo la conservación de la propia vida, son las formas inmediatas de lo que un hombre experimenta como su propiedad. Forma parte de su propiedad además todo aquello que una persona puede añadir a su vida gracias a su acción libre.” (Herrero, 2015, p. 198) Finalmente, gracias a que es dueño de sí, el sujeto aplica la ley de la naturaleza sobre sí mismo y sobre los demás.³¹⁶

La caracterización del autodomínio se completa con lo que se explicó en el capítulo anterior: la propiedad responde a lo que en latín se entiende por *suum* (lo suyo), esto es, la vida, la libertad, las acciones, la reputación y el honor³¹⁷. El *suum*, o el sentido extenso de propiedad, no sólo se ocupa de los aspectos materiales como el cuerpo, sino de los inmateriales como la libertad y el honor. Por ejemplo, lastimar el cuerpo no sólo conlleva un dolor físico, también se convierte en un daño a la persona en su totalidad. La molestia física, incluso, puede desaparecer y la injuria personal permanecer de por vida.

La distinción entre propiedad en sentido amplio –vida, libertad y bienes– y propiedad en sentido estricto –bienes, únicamente– se entiende mejor a la luz de las definiciones que el mismo Locke hace de “persona” y de “hombre” en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Cuando Locke habla de hombre, enfatiza la parte material. El hombre se refiere a “un animal de cierta forma” (EEH, 2.27.8). Corporalmente, éste es parecido a otros animales, pero se distingue en la forma (*shape*) que ordena al cuerpo. La racionalidad del hombre no es una condición suficiente para considerarlo como tal, requiere de un cuerpo que *funcione* con la razón.³¹⁸ En cambio, cuando Locke habla de persona, se refiere a lo inmaterial –específicamente a la conciencia– y se relaciona directamente con el sentido de propiedad amplio. Por ello, la persona no se define por sus características corporales; lo propio de ésta es la *conciencia de sí*, de la cual depende la identidad personal. La persona es

³¹⁵ Cfr. supra 2.2.3.

³¹⁶ Otras corrientes filosóficas como el libertarismo o el libertarianismo parten también del autodomínio o *self-ownership* para llegar a conclusiones distintas. Como se verá a lo largo de este trabajo, Locke se asemeja y distancia de ambas corrientes, especialmente por su alusión a la ley natural.

³¹⁷ Cfr. OLIVECRONA: “Appropriation in the State of Nature: Locke on the Origin of Property”, op. cit., p. 213.

³¹⁸ Cfr. EEH, 2.27.8.

[...] un ser pensante inteligente, que tiene razón y reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como sí mismo, la misma cosa pensante en lugares y tiempos diferentes; lo hace sólo por la conciencia que es inseparable de su pensamiento, y es, como me parece a mí, esencial a ella: es imposible para cualquiera percibir sin percibir lo que éste percibe. Cuando nosotros vemos, escuchamos, olemos, probamos, sentimos, meditamos o queremos cualquier cosa, sabemos que nosotros lo hacemos. Por lo tanto, siempre es como si fueran sensaciones y percepciones presentes: y por ello, es para sí lo que llama sí mismo. (EEH, 2.27.9)

En *Dos tratados sobre el gobierno*, Locke utiliza la palabra “hombre” y no “persona” para referirse a cualquier sujeto del estado de naturaleza o del estado civil, porque espera, de las autoridades de este último, el respeto al cuerpo y a los bienes materiales de los seres humanos, no sólo a su conciencia. En cambio, el autor utiliza explícitamente el término “persona” cuando se trata de defender el autodomínio, porque le interesa defender el sentido amplio del concepto de propiedad privada, especialmente la libertad³¹⁹: “El término persona se predica sólo de los agentes libres” (Tully, 1980, p. 107) que actúan mediante acciones deliberadas e intencionales que sólo son posibles en seres conscientes.

Es bien sabido que la teoría lockeana sobre la identidad personal fue rechazada por muchos autores que retomaron el problema después de nuestro autor (tal es el caso de Molyneux, Leibniz, Hume, entre otros.)³²⁰. Aunado a los evidentes problemas gnoseológicos, antropológicos y éticos que subyacen a la homologación de la persona con la conciencia que tiene de sí, el argumento es rescatable porque guarda cierta proporción con la teoría de la propiedad privada. Como se verá más adelante y se anticipó en la sección anterior, el trabajo es una actividad intencional que responde al propósito de vida de los sujetos. Sólo trabajan quienes desean obtener algo, lo cual es propio de los seres racionales, libres y conscientes, es decir, las personas: “Debido a que la identidad de una persona consiste en la conciencia sobre su pensamiento y acción –y el pensamiento y la acción son su trabajo–, su propia conciencia, y no la de otro, es de su propiedad. Luego, sólo él tiene derecho a ella.” (Tully, 1980, p. 109) En otras palabras, el trabajo humano se distingue de las actividades de

³¹⁹ *Carta sobre la tolerancia* se centra en defender la libertad de religión y utiliza el término *person* en la mayoría de las ocasiones: “¿Debe el magistrado disfrutar cualquier cosa gracias a su autoridad que aparezca ilegítima a la conciencia de una *persona* privada? CT, p. 243. Las cursivas son mías.

³²⁰ Cfr. ALLISON: “Locke’s Theory of Personal Identity: A Re-examination” en *Journal of the History of Ideas*, 27 (1):41, 1966.

otras criaturas de la naturaleza porque depende de la conciencia para su realización, en el entendido de que, entre otras cosas, sólo las personas pueden adquirir responsabilidad moral sobre sus acciones, pues son dueños de éstas.³²¹ El trabajo no es una actividad predeterminada, instintiva o mecánica que pasa inadvertida a quien la realiza, razón por la cual, todos los trabajos derivan en resultados diferentes, dando lugar a adquisiciones exclusivas y diversas.

Igual que la conciencia, la libertad natural se considera una característica de todos los seres humanos, a diferencia de una cantidad específica de dinero o de bienes materiales, que son peculiaridades accidentales, no esenciales. Para corroborarlo, observemos el juego de palabras en los siguientes enunciados: i) la libertad natural es una característica de todas las personas ii) y la libertad natural es una propiedad de todas las personas. Al suplir la palabra “característica” por “propiedad”, la aseveración mantiene su significado: la libertad natural es inherente a todas las personas (a ello se debe que Locke utilice el término *property*). Me permito asegurar que esto no es una coincidencia, sino la manifestación explícita de que la propiedad de uno mismo incluye la vida y la libertad, o bien, en terminología más reciente, la personalidad³²² y la autosuficiencia. La vida y la libertad son propiedades del ser, así como el cloruro de sodio es una propiedad de la sal. Éstas no están sujetas a modificaciones corporales adventicias –por eso se enumeran aparte de los bienes materiales–, y se refieren más a lo que es propio de toda la especie humana que a la relación del alma con un cuerpo en específico. A ello se debe, como se vio en el capítulo pasado, que la propiedad sea un derecho en la filosofía de John Locke que, como cualquier característica natural, no se puede suprimir sin más.³²³

Hasta este momento, pareciera que la propiedad de sí es, en un primer momento, evidente.³²⁴ El ser humano es dueño de su libertad y de sus acciones, puede hacer con ellas

³²¹ Cfr. EEH, 2.27.26.

³²² Éste es el término que utilizan Olivecrona y Sreenivasan. También utilizan *ego spiritual*. Cfr. OLIVECRONA: “Locke’s Theory of Appropriation”, op. cit., p. 226. Véase también: SREENIVASAN: *The Limits of Lockean Rights in Property*, op. cit., p. 67: “La personalidad está incluso implícitamente restringida a los agentes libres, pues la libertad es una condición de la capacidad de atenerse a la ley”.

³²³ Cfr. TULLY: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, op. cit., pp.115 y 116. Coincide Simmons, quien anota que no hay tal cosa como “derechos humanos” en Locke, sino derechos naturales a las personas. Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 89.

³²⁴ En Locke encontramos tres tipos de conocimiento (*knowledge*): intuitivo, demostrativo y sensitivo. El conocimiento intuitivo es el más certero, pues se trata de la forma en que Dios conoce. El ser humano sólo tiene una intuición absolutamente segura: su propia existencia. Por otro lado, como se vio en el primer capítulo, Locke aspiraba a que el conocimiento sobre la ley de la naturaleza fuera demostrativo, como el de las

lo que desee (aunque no debería dañarse a sí mismo ni a los demás pues, para Locke, es una criatura divina). Ello se debe a que el autodomínio no consiste en una propiedad común que se consiga mediante una actividad en específico como el trabajo, mucho menos requiere de un acuerdo universal explícito. Más bien, la propiedad sobre uno mismo es una característica esencial y un derecho exclusivo, pasivo y activo a la vez. Es un derecho porque atribuye a la persona cierto tipo de soberanía sobre su mundo moral³²⁵, un derecho *in rem* que exige la respuesta de todas las personas, no de una en específico. Asimismo, la propiedad es un derecho exclusivo porque, en comparación con la tierra común que le fue dada a todos los seres humanos por igual y de la que todos son dueños al mismo tiempo, el *suum* presenta el primer derecho de excluir a los demás sobre lo que el sujeto quiera hacer sobre sí mismo. Es un *ius* activo porque puede derivar en otras acciones como trabajar, de acuerdo con la teoría de Locke. Y, finalmente, es un derecho pasivo, porque el resto de los seres humanos deben respetarlo independientemente de si se ejerce o no (pienso que nadie podría colaborar en el intento de suicidio de otro, por ejemplo, o en la muerte asistida de alguien que se opuso a ella cuando estaba consciente). La propiedad sobre uno mismo permanece en la medida en que los otros no atentan contra la vida ajena.³²⁶

Ya he explicado que la filosofía de Locke no defiende la libertad absoluta de los individuos, los cuales están llamados a respetar la primera ley de la naturaleza que les ordena preservar su propia vida y la de los demás. He mencionado también que la propiedad es un

matemáticas, aunque terminó abandonando dicho proyecto: “Las ideas sobre moralidad pueden ser comprendidas con la claridad que necesariamente falta a las ideas sobre la naturaleza” (Dunn, 2003, p. 90). Por su parte, el conocimiento sensible aprehende mediante los sentidos. En el marco del problema sobre el *self-ownership*, considero que saberse dueño de uno mismo resulta de la intuición y de los sentidos. De la intuición porque esta conclusión requiere aceptar la propia existencia; de los sentidos porque, si bien la libertad no se aprecia empíricamente, el ser humano sí puede percibir sensiblemente sus acciones y la ejecución de sus deseos y formarse una idea de sí mismo al respecto. Cfr. John Dunn: *Locke. A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2003 [1984], p. 83.

³²⁵ Cfr. HORWITZ: “Introduction” en *Questions Concerning the Law of Nature*, Cornell University Press, 1990.

³²⁶ Resulta interesante preguntarse las consecuencias legales actuales de las premisas de esta conclusión. Si bien es cierto que la vida y el cuerpo son exclusivos, actualmente hay ciertos órganos que está prohibido ceder para preservar la vida del donante. Asimismo, los países que prohíben la prostitución, por ejemplo, no aceptan lo que el sujeto puede hacer con su vida, su libertad y su cuerpo. Por supuesto que este ejemplo saca a Locke de contexto, puesto que el autor limita la propiedad privada a la voluntad divina y a las leyes de la naturaleza, pero no deja de ser interesante preguntarse si la propiedad sobre uno mismo es, verdaderamente, un derecho exclusivo. Sobre el autodomínio también se ha preguntado la filosofía feminista. Cfr. PATEMAN: *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos; CDMX: UAM-I, 1995 [1988], p. 25: “De modo similar, la afirmación de que las mujeres son propietarias de sus personas ha animado muchas campañas feministas del pasado y del presente, desde los intentos de reformar la ley de matrimonio y obtener la ciudadanía hasta las demandas sobre el derecho al aborto”.

derecho de disposición no absoluta, en el entendido de que Dios, y no el ser humano, es creador de la vida y las personas se ordenan a Él. Ello significa, entre otras cosas, que la persona no es libre de hacer con su cuerpo lo que desee, a pesar de no dañar a los demás ni de atentar contra el propio bienestar, como postulan algunos autores posteriores de la corriente liberal.³²⁷ También significa que los otros no pueden restringir mi libertad, a pesar de que esto beneficie a la mayoría.³²⁸ Estas aseveraciones nos aclaran, nuevamente, que Locke es un heredero del Medioevo; pero, sobre todo, dilucidan la distancia que existe entre el contexto político de la teoría sobre la libertad de nuestro autor y el de pensadores posteriores. Y es que, bajo las condiciones absolutistas que vivía Locke, es menester apelar a una ley universal que supere las normas arbitrarias del déspota en turno.³²⁹

3.2.1. La distancia entre Locke y el liberalismo posterior

Como se aprecia, el concepto de *self-ownership* lockeano se distancia del liberalismo posterior, especialmente del de John Stuart Mill, para quien la felicidad dependía de la libertad individual y no se subordinaba a ley universal alguna. Que Locke sea el antecedente de Mill, pero también su interlocutor y contrincante, resulta sumamente interesante en el marco de la discusión sobre el autodomínio. A continuación, explicaré algunas disonancias entre ambos autores, enfatizando algunas malinterpretaciones que, me parece, Mill hace del liberalismo original (no obstante, no menciona directamente a Locke).

Ya he mencionado, tangencialmente, que la tolerancia religiosa es un efecto de la teoría lockeana sobre la libertad natural. Es decir, mientras las costumbres religiosas del ser humano no afecten la vida de terceros, éste es libre de creer en lo que desee, pues las prácticas religiosas forman parte del ámbito privado y poco afectan a la gestión pública. Mill retoma esta idea y la amplía: piensa que la tolerancia hacia los intereses personales y las creencias religiosas deben ser defendidas hasta las últimas consecuencias. La diferencia entre ambos

³²⁷ Véase, por ejemplo, NOZICK: *Anarchy, State and Utopia*. Basic Books, 1974. Cfr., también, MILL: *On Liberty*. New Haven and London: Yale University Press, 2003, p. 81: “Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y mente, el individuo es soberano”.

³²⁸ Si fuera así, Locke se inscribiría en la corriente utilitarista de Bentham. Ahora bien, post-contrato, el Estado tiene la capacidad de moderar el ejercicio de la libertad para salvaguardar la seguridad de los demás. Cfr. supra 2.4 e infra cap. 7.

³²⁹ El liberalismo posterior de Mill presenta otra solución: permitir el ejercicio libre de la razón para deslindarse del despotismo y de la imposición de ideas.

pensadores radica en que Locke no concibe que el espacio público esté separado de la ley de la naturaleza y de su Creador: la libertad humana está limitada por el respeto a la vida, la cual depende de Dios y no del individuo mismo. Ello nos indica que Locke reconocía distintas religiones siempre y cuando respetaran la vida propia y la de los demás –la propiedad en sentido amplio–, y que la tolerancia estaba destinada a las creencias religiosas, únicamente. En cambio, Mill apreciaba la diversidad y la pluralidad de la especie humana en todos los ámbitos, de modo que el bienestar de la persona no siempre radicaba en las mismas cosas y, mucho menos, se subordinaba a una ley de la naturaleza o a un legislador universal: “Las facultades humanas de percepción, juicio, sentimiento discriminatorio, actividad mental y preferencias morales se ejercitan sólo haciendo una elección. Aquel que no hace algo porque así dicta la costumbre, no elige” (Mill, 2003, p. 123). Para Mill, pues, un fundamento creacional termina convirtiéndose en “abandono de la razón, sociedades jerárquicas, intereses conferidos, intolerancia hacia la crítica libre, prejuicio, reacción, injusticia, despotismo y miseria” (Berlin, 2013, p. 222), puesto que lo primordial en el ser humano no es poseer una razón que sirva para descubrir las leyes de la naturaleza, sino convertirse en un ser capaz de elegir lo que le ocasione más placer: “por libertad, [Mill] se refería a una condición en la que a los hombres no se les impedía elegir el objeto y la forma de rendirle culto” (Berlin, 2013, p. 251).

Como se aprecia, Mill se distancia de la libertad acotada que profesaba Locke. El liberal del siglo XIX afirma que los seres humanos creyentes de que su creador diseñó su comportamiento y sus preferencias están entorpecidos (*cramped*) y empequeñecidos (*dwarfed*). Las personas no son figurillas que surgen de la madera del árbol, sino el árbol mismo que crece y se desarrolla de acuerdo con sus facultades y capacidades³³⁰: “cualquier cosa que choque con la individualidad es despotismo, independientemente del nombre con que se llame, o si se profesa como lo que manda la voluntad de Dios o las órdenes de los hombres” (Mill, 2003, p. 128). La verdadera libertad, pues, se manifiesta en un auténtico individualismo que se separa de cualquier tradición o creencia impuesta.

Mill señala que el ejercicio pleno de la libertad se ha visto mermado por varias razones a lo largo de la historia de la humanidad. Por ejemplo, cuando los seres humanos se imponen sobre otros o, individualmente, cuando la persona no desea pensar o actuar diferente por mero

³³⁰ Cfr. MILL: *On Liberty*, op. cit., p. 127.

conformismo o porque cree que sólo existe una respuesta a la pregunta de cómo se debe vivir. Esta última opción le interesa especialmente. Quienes consideran que sólo existe una manera de vivir, creen que el camino hacia su vida lograda puede ser descubierto por intuición, revelación, y cualquier desvío justifica su represión.³³¹ Y es que, para Mill, la razón no aprehende una verdad absoluta, sino que le apuesta a alguna verdad por mera probabilidad y estrategia y, en ocasiones, como producto de la persuasión y de la libre discusión racional. Así que, si la verdad absoluta es inexistente, resulta improcedente la llamada de atención a las personas que no la respeten, como sucede a quienes no obedecen la ley de la naturaleza en la filosofía de Locke.

De una lectura apresurada de *On Liberty* se podría concluir que Locke prohíbe la individualidad y el desarrollo de los intereses personales, pero definitivamente no es así. La individualidad lockeana está limitada por el respeto a la propia vida y a la de los demás porque así lo dicta, en última instancia, el mandato divino. Sin embargo, Locke no asume la ley de la naturaleza como un conocimiento innato que se acepta por fe. Más bien, el pleno uso y desarrollo de las facultades garantiza que el comportamiento humano sea racional. Como se vio en el primer capítulo, Locke considera que la razón permite comprender el orden, no obstante –y en esto sí existe distancia respecto de Mill–, está obligado a obedecer las disposiciones universales, aunque no las comprenda.

Para Mill, sólo se puede interferir en la libertad de alguien más si la seguridad de un tercero está en juego; incluso, cualquier persona puede terminar con su vida, siempre y cuando no moleste a los demás.³³² Este es el desacuerdo más notorio entre Mill y Locke: si bien para este último los terceros son intocables porque así lo dicta la ley de la naturaleza, mantener la propia vida también es un imperativo de dicha ley. Y es que la propia vida merece el mismo respeto que la vida de un tercero, pues ambas son creaciones divinas.³³³ En cambio, Mill considera que perjudicar a alguien más está prohibido, pero terminar con la propia vida

³³¹ Cfr. BERLIN: “John Stuart Mill and the Ends of Life” en *Liberty*. Oxford Clarendon Press, 2013 [2002], p. 230. Cfr. MILL: *On Liberty*, op. cit., p. 124: “Aquél que deja al mundo, o a su pequeña porción de él, escoger su plan de vida, no tiene necesidad de otra facultad más que de la imitación, propia de los simios. Aquél que escoge por sí mismo su plan de vida, utiliza todas sus facultades [...]. La naturaleza humana no es una máquina que se construya con base en un modelo y configurada para hacer exactamente el trabajo que se le prescribió, sino un árbol, que requiere crecer y desarrollarse por sí mismo en todos los sentidos...”.

³³² Cfr. MILL: *On Liberty*, op. cit., p. 121.

³³³ Se verá más adelante que Locke concede el suicidio de los esclavos en circunstancias que propician el estado de guerra. Cfr. TGII, §23. Cfr. infra 3.6.1.

depende del criterio y del ejercicio de la libertad personal. La protección de la vida une a Locke con un principio religioso y normativo y la afirmación de Mill muestra un argumento liberal, ya secularizado.

¿Justifica Mill el homicidio y rechaza el derecho a la vida? No, pero la justificación no es deductiva ni obligatoria. Es decir, no se respeta al otro porque haya alguna ley que lo dicte *a priori*, por más universalmente racional que ésta pueda parecer. Se respeta la vida del otro pensando que, si eso no debiera ser, la experiencia lo demostraría y el principio que rige dicha conducta se modificaría. Al no ser una ley dada de antemano, puede cambiar y corregirse *a posteriori*. Mill le apuesta más a la costumbre que a la inferencia racional, confiando en que su efecto impedirá “cualquier duda respecto a las reglas de la conducta que la humanidad se ha impuesto a sí misma” (Mill, 2003, p. 77) y persuadirá de no hacerlo a quien desee contradecirla. Así que respetar la vida de los demás no se explica sólo racionalmente, sino por una intuición que ha sido confirmada como correcta por el tiempo sin que por ello se le señale como un precepto universal.

El rechazo a una ley natural *a priori* explica que Mill también se resista a la noción de derecho natural. Como se vio en el segundo capítulo, el derecho natural se asume para quien pertenece a la naturaleza humana y está llamado a actuar de cierta manera; es decir, su aplicación depende de determinada concepción teleológica sobre el ser humano. Mill rechaza cualquier tipo de naturaleza finalista dada de antemano, pues el ser humano es un ser progresivo cuyos intereses varían con el tiempo.³³⁴ Esta aseveración es especialmente llamativa en el marco de la filosofía de Mill, pues para defender la libertad humana sobre todas las cosas, incluso sobre las leyes naturales, hay que dar por hecho que el ser humano es libre por naturaleza. Asimismo, para promover la confrontación racional entre dos puntos de vista o preferir los bienes que son cualitativamente mejores para la mayoría, es menester dar por hecho que el ser humano está capacitado para hacerlo, esto es, que es naturalmente racional.

Las modificaciones de Mill al *protoliberalismo lockeano* nos llevan a cuestionarnos varias cosas, entre ellas, si en la filosofía de Locke, el individuo realmente puede ser dueño de sí mismo, a pesar de ser una criatura divina y no poder hacer lo que le plazca con su cuerpo, su vida y su libertad. ¿Realmente puede hablarse de autodomínio y libertad en la

³³⁴ Cfr. MILL: *On Liberty*, op. cit., p. 81.

filosofía de Locke? De una respuesta consistente con la noción de *proprietas* como *dominium*, podría concluirse que el ser humano no goza de autodomínio total, sino que *utiliza* su cuerpo, su vida y su libertad sin ser denominado propietario absoluto. Sería similar a quien renta una propiedad: aunque la pueda usar para distintos fines, no la puede demoler. Esta postura es defendida, especialmente, por el ya mencionado Tully³³⁵, quien señala que el ser humano es similar a un arrendatario que no posee la propiedad, sino que la utiliza. Señalamiento pertinente si se considera el siguiente fragmento del *Ensayo sobre el gobierno civil*:

Dios Ordenó y sus Intereses obligaron [al Hombre] a laborar: era su Propiedad cualquier cosa que hubiera arreglado y que no podía quitársele. E incluso, sometiendo o cultivando la Tierra, y teniendo Dominio, estaban juntos: el que dio el Título al otro [y el que lo recibió]. Así que Dios, ordenando el sometimiento, le dio la Autoridad [al ser humano] de apropiarse. Y la Condición de la Vida Humana, que requiere Labor y Materiales para trabajar, necesariamente introduce *Posesiones privadas*". (TGII, §35)³³⁶

A esta conclusión, acertada, debe añadirse el argumento sobre la conciencia de sí. El ser humano es dueño de sí mismo porque es consciente de ello, no porque así deba ser. Es decir, más que un arrendatario, el ser humano es un copropietario. No *debería* atentar contra su vida porque también le pertenece a alguien más, aunque de facto pueda hacerlo. Y, a diferencia del arrendatario, la libertad no le puede ser embargada por el creador o copropietario, a pesar de que se utilice inadecuadamente.³³⁷

Que el ser humano sea arrendatario o copropietario no modifica la siguiente premisa del argumento sobre la propiedad: todos los hombres tienen derecho a poseer su labor. Ello

³³⁵ Cfr. TULLY: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, op. cit., pp. 108, 109, 112. Schwember también interpreta que, en el marco de la teoría lockeana, la propiedad sobre el ser humano se entiende metafóricamente porque Dios es el dueño. Cfr. SCHWEMBER: "Comunidad y apropiación originaria en los *Tratados sobre el Gobierno Civil* de Locke", op. cit., p. 1086. "[L]a propiedad que tenemos sobre nosotros mismos es tal sólo metafóricamente hablando. El hecho de que para referirse al señorío (*dominium*) que yo tengo sobre mí mismo Locke eligiera el término propiedad (*property, proprietas*) obedece, seguramente, a que Locke quiere recalcar el hecho de que el gobierno, la autoridad y, en fin, los derechos que tengo sobre mi persona –lo mío interno, como dirá Kant– son originarios y no derivan lo suyo de otro ni de la posesión común originaria, pues Locke suele reservar el término "propiedad" (*property*) para referirse a lo que en términos medievales se llama la posesión privada de los bienes" como indica en TGI, §97.

³³⁶ Cursivas originales.

³³⁷ No es materia de la presente investigación, pero hay ciertas variantes del protestantismo –el calvinismo, por ejemplo– que aceptan la predestinación más que la libertad. No es el caso de Locke.

se debe, nuevamente, a que los seres humanos pueden actuar intencionalmente porque son conscientes de sus actividades. Piénsese, por ejemplo, que quien tiene a su cargo un establecimiento comercial sin ser el dueño del local, puede trabajar en lo que desee y obtener los frutos de su trabajo. Ello no destruye la propiedad ni atenta contra el dueño original. Asimismo, la sociedad tiene el deber de respetar el establecimiento y la mercancía que allí yace, sin importar quién es el propietario o el arrendatario. Lo mismo sucede en la relación entre Creador y criatura. El dominio absoluto o el préstamo no modifican el hecho de que alguien pueda exigir respeto hacia sí mismo y quedarse con los frutos de su trabajo.

Al respecto, cabe cuestionarse también si el autodomínio se realiza en aras de los intereses personales, únicamente. A la luz de los antecedentes medievales de Locke, una posible respuesta es negativa, pues el autodomínio se subordina a los propósitos creacionales de Dios.³³⁸ Esta respuesta, sin embargo, pone en entredicho la libertad. El ser humano es libre, y gracias a ello puede aumentar la cantidad de recursos a su disposición y satisfacer sus intereses (no obstante, existen algunas cláusulas que limitan su acción libre, como veremos más adelante). Es decir, los intereses personales son consistentes con la libertad y la racionalidad humana y no contradicen, necesariamente, los propósitos divinos.

En conclusión, definiendo que el autodomínio es el sentido en el que se debe entender, primordialmente, el derecho a la propiedad privada que postula John Locke. Como bien señala Ryan, la tesis lockeana no comienza como una teoría de la propiedad, sino como una teoría de la identificación.³³⁹ El argumento central se encuentra en el primer derecho del que se derivan todos los demás: todos los seres humanos tienen derecho a poseer su propia persona. Por un lado, esta aseveración, dicha en medio de muchas otras, exhibe las influencias teológicas y medievales en el pensamiento lockeano. El Medioevo y sus intereses teológicos se manifiestan en las restricciones a este tipo de propiedad (no suicidarse, por ejemplo) y en el origen del concepto “persona” (propio de Boecio en el siglo VI³⁴⁰). Por otro lado, el autodomínio lockeano es una clara representación del pensamiento moderno³⁴¹ y se

³³⁸ Cfr. TULLY: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, op. cit., p. 122.

³³⁹ RYAN: “Locke and the Bourgeoisie” en *The Making of Modern Liberalism*. Princeton University Press, 2012, 531.

³⁴⁰ Boecio define a la persona como “sustancia individual de naturaleza racional” (*Rationalis naturae individua substantia*). Cfr. AQUINO: *Suma teológica* I.I., q. 29, art. 1, c.

³⁴¹ A favor de esta tesis: BROGAN: “John Locke and Utilitarianism” en *Ethics an International Journal of Social, Political and Legal Philosophy*. Vol, LXIX, no. 2, January, 1959.

convierte en la antesala de lo que los siglos XVIII y XIX llamarán “derechos del hombre”, y el siglo XX, “derechos humanos”.³⁴² Y es que, cualquier discusión actual en torno a los derechos –cuáles son, cómo se ordenan, etc. – tiene como punto de partida que el ser humano es dueño de sí³⁴³. Ello significa, entre muchas otras cosas, que todo individuo es libre y tiene el derecho a acceder a los medios necesarios para mantenerse con vida.

No se trata aquí de catalogar a Locke como un autor liberal, protocapitalista o individualista³⁴⁴, sino de subrayar que es un autor preocupado por la persona y que dicha inquietud se encuentra en un ámbito ajeno a cualquier legislación. Es innegable que los actuales libertarios, algunos de los cuales ven en Locke un antecesor, afirman que el principio de autodominio “ocupa un lugar prominente en la ideología del capitalismo” (Cohen, 1990, p. 25). No obstante, también es consistente el otro lado de la moneda: el mismo argumento se utiliza en el marxismo para rechazar la alienación desmedida del trabajo. Lo indiscutible es que, en ambos casos, el autodominio indica que “la persona está moralmente autorizada a poseer, completa y privadamente, su propia persona y sus capacidades” (Cohen, 1990, p. 25), pero no a tratar, de la misma forma, a los demás. Ésta es la línea que sigue John Locke y así debe leersele.

3.3. El argumento de la mezcla

Hasta ahora he expuesto que todos los seres humanos son dueños de sí y que esto representa un parteaguas en la historia del pensamiento moderno. Esta premisa es imprescindible para defender otros tipos de apropiación: gracias al autodominio, el ser humano puede llamarse dueño de sus acciones, entre ellas, la labor. Analicemos pausadamente la segunda parte del argumento sobre la propiedad privada:

1. Todos los seres humanos tienen derecho a poseer su propia persona (*sic.*, también puede entenderse como *ser dueños de sí mismos*).
2. [Por lo anterior], todos los seres humanos tienen derecho a poseer su labor.

³⁴² Al respecto, véase CARBONELL: *Historia de los derechos fundamentales*. CDMX: Porrúa, 2005.

³⁴³ Por ejemplo, es clara la influencia que Locke tuvo en Thomas Jefferson.

³⁴⁴ Tal como lo hace Macpherson, por ejemplo. Este comentador afirma que las personas que carecen de bienes, como es propio de algunas clases sociales dentro del sistema capitalista, pierden la propiedad sobre sí mismos, la cual es la base de los derechos naturales igualitarios. Cfr. MACPHERSON: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*. Oxford University Press, 1962 [2011], p. 231.

Locke asegura que el derecho a ser dueño de uno mismo deriva, necesariamente, en el derecho a las actividades que se realizan. Ello es indispensable en la justificación de la propiedad privada porque gracias al caso específico de la labor, los seres humanos obtienen, también, un derecho exclusivo a la tierra trabajada y a los productos que obtienen de ésta. Como se mencionó en el capítulo anterior, no hay un derecho a la tierra, tal cual, sino un derecho al uso de la tierra mejorada.³⁴⁵ Es decir, sólo hay derecho a la tierra mientras el individuo lleve a cabo alguna de estas actividades: trabajo sobre la tierra misma o uso de sus recursos.³⁴⁶

Lawrence Becker asevera que “hay escasa evidencia de cualquier pensamiento serio sobre cómo la labor puede autorizar a alguien sobre algo” (Becker, 1977, p. 32).³⁴⁷ Si Locke pudiera responderle, comenzaría con su explicación del verbo *to make*³⁴⁸. Mencionamos *to make* y no *to work* porque en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, el trabajo se trata de un tipo de acción que se hace (*make*); es decir, *to make* incluye a *to work*. El autor asevera, a partir de “las ideas que recibe mediante la sensación y la reflexión” (EEH 2.26.2), que “la causa es aquello que hace que cualquiera otra cosa, ya sea una idea simple, una sustancia o un modo, empiecen a ser; y el efecto es aquello que tuvo su comienzo de otra cosa” (EEH 2.26.2). Dichos efectos se crean (*to create*) o se hacen (*to make*). En el caso de crear, el efecto surge a partir de un creador y no de elementos preexistentes; cuando se trata de hacer, las cosas surgen gracias a elementos e ideas con los que ya se contaban. Con base en esta distinción, Locke afirma que la creación es propia de Dios, pues es el único Ser que crea a partir de la nada.³⁴⁹ En cambio, hacer es una operación sensible que deriva en elementos *artificiales*.³⁵⁰

³⁴⁵ TULLY: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, op. cit., p. 123.

³⁴⁶ Visto de manera aislada sin considerar la propiedad sobre uno mismo, Locke podría considerarse, erróneamente, como a un autor que sólo se interesa por la propiedad privada para justificar la supervivencia. Esta parece ser la lectura de Waldron. Cfr. WALDRON: “Enough and as Good Left for Others” en *The Philosophical Quarterly*. Vol. 29, no. 117, Oct. 1979”, p. 325.

³⁴⁷ Ver también, HUNDERT: “The Making of Homo Faber: John Locke between Ideology and History”, op. cit.

³⁴⁸ Cfr. EEH, 2.26.2.

³⁴⁹ Cfr. M, p. 268: “El hombre no se creó a sí mismo ni a algún otro”.

³⁵⁰ Hacer no debe confundirse con alterar o con generar. Alterar significa producir una idea nueva, que puede ser suficiente para hacer algo artificial. Generar se refiere a la producción de las sustancias naturales mediante un principio intrínseco y un agente externo, como la generación de una nueva vida. Por ello, los padres no “hacen” a sus hijos y, en este sentido, no son de su propiedad, como se verá en el quinto capítulo de esta investigación. Cfr. EEH, 2.26.2. Cfr. También TGI, §53: “Dar vida a aquél que todavía no tiene ser es enmarcar y hacer una nueva criatura, dar forma a las partes, moldearlas y ajustarlas a sus usos; y una vez que fueron proporcionadas y embonadas, ponerlas en un alma viva. Aquél que pudiera hacer eso, incluso podría tener

Dios no crea de manera elitista, sino que “echa a andar” a todas sus criaturas por igual, razón por la cual, el argumento creacional ayuda a combatir el absolutismo –donde los monarcas tienen más poder que el resto de la humanidad–, confirma el igualitarismo original y rechaza la esclavitud, pues las personas deben su ser a Dios, no a otro individuo.³⁵¹ Por su parte, el trabajo, entendido como hacer y no como crear, es una copia –no idéntica– de la creación de Dios: las criaturas le pertenecen a su creador, así como lo hecho le pertenece a quien lo hizo. Por ello, el ser humano posee lo que produce gracias a la capacidad de trabajar que Dios le otorgó y, en respuesta, le otorga a Dios “obediencia a la autoridad de su voluntad” (ELN, VI, p. 71).

Por lo anterior, todos los seres humanos tienen derecho a su labor porque se trata de *hacer* (*make*) algo gracias a dos elementos preexistentes: la tierra y sus ideas. A diferencia de otras especies, los únicos seres capaces de apropiarse de algo –primero de sus acciones y después de otras cosas– son los seres humanos, pues las ideas son indispensables en la dimensión intelectual del trabajo: “el hombre es una criatura intelectual capaz de dominio” (TGI, §30), confirma Locke. La apropiación, pues, es imposible sin naturaleza racional que le preceda.

Mediante el “argumento de la mezcla”³⁵², Locke justifica la relación entre la primera y la segunda premisa: Todos los seres humanos tienen derecho a poseer su propia persona y todos los seres humanos tienen derecho a poseer su labor. ¿Por qué del autodomínio se deriva la posesión de las actividades que se realizan, específicamente, la labor? El ser humano es dueño de su labor porque deja algo de sí mismo en su realización, por ejemplo, la fuerza, el esfuerzo, el tiempo, etcétera. Es decir, el individuo *se mezcla* con lo que hace. Si la persona sólo se entendiera en su aspecto corporal, como se refirió más arriba, sería difícil explicar qué pierde o qué se modifica en ella cuando trabaja, pues en algunas ocasiones el trabajo realizado no deja “marca” alguna. Como ya se aclaró, la persona no se reduce a su parte material: la libertad y la personalidad también están en juego. Toda la personalidad se involucra y modifica en la labor, aunque dicho cambio no sea perceptible inmediata o

alguna pretensión de destruir su propia confección (*workmanship*). Pero ¿habrá alguien tan atrevido (*bold*) como para atreverse a atribuirse a sí mismo los trabajos incomprensibles del Todopoderoso?”

³⁵¹ Cfr. SHAPIRO: “Locke’s Democratic Theory”, en *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration* (Shapiro, ed.). New Haven and London: Yale University Press, 2003, p. 314.

³⁵² Así le llaman algunos comentaristas. Cfr. SREENIVASAN: *The Limits of Lockean Rights in Property*, op. cit.

sensiblemente. Los bienes conforman, en parte, la personalidad y, en sentido inverso, “yo infundo algo de mi personalidad en el objeto mediante el trabajo” (Olivecrona, 1974, p. 223). Así, un trabajo diligente hace diligente a quien lo realiza, así como un trabajo discontinuo y mal hecho se refleja también en el agente responsable. Se trata de ocuparse del trabajo porque, paralelamente, está en juego la identidad.³⁵³

En contra de esta lectura se encuentran la de J.P Day, Robert Nozick y Jeremy Waldron.³⁵⁴ Para el primer filósofo, se dice que “alguien es dueño de sí mismo” cuando se encuentra “sereno, calmado, tranquilo” (*compose*)³⁵⁵, no en un sentido posesivo como el que utiliza Locke. Para Day, pues, si la persona no es propietaria de sí misma, tampoco lo es de otras personas o de sus actividades, pues no están abiertas a la categoría de relación.³⁵⁶ El comentarista agrega: aunque Locke utilice frecuentemente el verbo *to have*³⁵⁷, éste significa, en realidad, que se posee la capacidad para hacer algo, por ejemplo, trabajar, no la actividad *per se*:

[L]aborar es una actividad y, a pesar de que las actividades se pueden realizar, hacer, comprometer, etc., no pueden ser poseídas. La confusión [creer que es una propiedad] surge de otro sentido de labor que no se refiere a una actividad, sino a los trabajadores (*labourers* or *workers*). Éste es el sentido de labor cuando hablamos de trabajo no especializado o del Partido del Trabajo. Ahora bien, labor [en este último sentido] sí puede poseerse. [...] y se llama trabajo del esclavo. (Day, 1966, p. 212)

Para resolver esta crítica, es menester recuperar el segundo punto del argumento central (todos los seres humanos tienen derecho a poseer su labor), donde Locke utiliza labor en su

³⁵³ En el libro de Sreenivasan ya citado, *The Limits of Lockean Rights in Property*, un capítulo recibe el título de “Mixing or Making”. Considero que este título es equivocado, pues ambas alternativas, mezclar y hacer, no son mutuamente excluyentes: quien hace (*to make*) mezcla (*to mix*) al mismo tiempo.

³⁵⁴ Cfr. DAY “Locke on Property” en *Philosophical Quarterly*. Vol.16, 1966, pp. 207-221. NOZICK: *Anarchy, State and Utopia*. Nueva York: Basic Books, 1974; WALDRON: “Two Worries about Mixing One’s Labour” en *Philosophical Quarterly*, vol. 33, no. 130, p. 39: “el argumento de la labor mezclada (*mixing labour*) es defectivo al punto de la incoherencia, y no puede operar como principio de justicia en la adquisición”.

³⁵⁵ Cfr. DAY: “Locke on Property”, op. cit., p. 216.

³⁵⁶ Cfr. JAWORSKI: “The Metaphysics of Locke’s Labour View” en *Locke Studies*, no. 11, 2011, p. 77. Aceptar el argumento de Day llevaría consigo la anulación del argumento lockeano sobre la propiedad privada (lo cual no significa negar la propiedad privada, sino rechazar este tipo de justificación). Como ya mencioné, considero que el autodominio debe entenderse como una propiedad o característica (*property* de acuerdo con la traducción de Locke). De éste se sigue que el hombre es autónomo e idéntico a sí mismo, concepción indispensable para justificar la apropiación de sus actividades y de la riqueza.

³⁵⁷ Por ejemplo, TGII, §27: “Every man *has* a property in his own person”.

sentido literal. Es decir, a las personas les pertenecen las actividades biológicas y cíclicas que realizan para mantenerse con vida, que consiste en la primera propiedad. Sería difícil afirmar que las actividades de alimentación o reproducción las posee alguien ajeno al mismo cuerpo que las realiza. No hay que llamarles posesiones en el sentido de ser objetos de un dueño, sino propiedades entendidas como características o cualidades. Además, si la persona no se reduce a su parte material, es viable que la personalidad se vea inmiscuida o mezclada en estos procesos y no, como asegura Nozick, que algo se pierda –y no se posea– mediante el trabajo³⁵⁸. Jaworski lo entiende diciendo que “nuestro lenguaje implica que algunas actividades pueden ser parte de nosotros en el sentido de que nuestra identidad está cubierta de lo que hacemos [...]. Somos, sobre otras cosas, lo que hacemos. Esta forma convencional de hablar captura la verdad metafísica del punto de vista de la labor”. (Jaworski, 2011, p. 81) Locke no está pensando en las actividades que se realizan esporádicamente, sino en aquellas que se realizan con la regularidad suficiente como para sobrevivir, para llamarle arquitecto al que construye, maestro al que enseña, médico al que sana, vivo al que vive.

El argumento lockeano se enfrenta a más dificultades cuando, a partir de la labor de supervivencia y del autodomínio, Locke asevera que: “Todos los seres humanos tienen derecho a poseer el resultado de su labor.” (TGII, §27) No se trata aquí de una actividad personal en aras de la supervivencia, sino de la apropiación de distintos bienes cuya finalidad puede orientarse a la supervivencia, a la recreación, a la acumulación, etcétera.³⁵⁹ Por ello, más allá de los primeros dos puntos, lo que causa la mayor disonancia en la historia del pensamiento frente a la justificación de la propiedad privada es éste. Para nuestro autor, el ser humano se mezcla con lo trabajado y lo modifica, convirtiéndolo en un bien exclusivo y eliminando su disponibilidad común. Se trata de un apéndice al principio de la libertad que no puede ser mermado por segundos ocupantes que desean poseer lo mismo.³⁶⁰

Sin embargo, ¿por qué las cosas que se mezclan con el trabajo se vuelven privadas inmediatamente? O bien, ¿cómo asegura el autor que lo apropiado verdaderamente se

³⁵⁸ Cfr. NOZICK: *Anarchy, State and Utopia*, op. cit., p. 175: “¿Por qué no mezclar lo que poseo con lo que no poseo es un tipo de pérdida de lo que tengo más que una ganancia de lo que no tengo?”

³⁵⁹ Sin considerar el sentido de labor para sobrevivir, Strauss piensa que el individuo en el estado de naturaleza trabaja para acumular tantas cosas como sea posible, no sólo para apropiarse de lo necesario para sobrevivir. Ello indicaría que la acumulación desmedida aparece antes que el dinero cuando Locke sí limita la acumulación mediante las cláusulas. Cfr. STRAUSS: *Natural Right and History*, op. cit., p. 244. Véase el capítulo 4.

³⁶⁰ Cfr. NARVESON: “Property Rights: Original Acquisition and Lockean Provisos” en *Public Affairs Quarterly*. Vol. 13, no. 3 (jul., 1999), p. 2015.

modifica? Enfatizamos, y recapitulamos, los dos argumentos sobre el trabajo: éste se trata de una actividad racional e intencional que *modifica* la naturaleza, razón suficiente —según nuestro autor— para volverse privada junto con los objetos que origina. Los resultados son exclusivos porque no afectan a otras personas, es decir, sus derechos de propiedad no se ven degradados, pues de todas formas no dispondrían de la porción de naturaleza modificada si el trabajador no se hubiera involucrado. La misma actividad racional ocasiona que el ser humano sea un cocreador de la naturaleza, a diferencia de otros seres naturales (la creación, como se mencionó, está reservada para Dios). Imitando la actividad divina, “la labor transforma las provisiones terrenales para usarse en objetos de uso hechos por el hombre... La actividad creadora del hombre es similar a hacer palabras mediante el acomodo de las letras” (Tully, 1980, p. 117). Por otro lado, la modificación no es necesariamente material y, sin evidencia que la contradiga, es posible asegurar su presencia.³⁶¹ Ya se ha dicho que los cambios también aparecen en el agente que se involucra. Éste podría atrofiar lo trabajado —lo cual también es un tipo de modificación—, pero algo cambió en él definitivamente.

En parte, la tesis de que al ser humano le pertenece lo que trabaja porque se mezcló en ello se sigue sólo en el estado hipotético de naturaleza.³⁶² Mientras los bienes sean abundantes y comunes, trabajar para apropiarlos resulta viable y plausible³⁶³ —no obstante, el trabajo no es la única alternativa para convertirse en un propietario, como se verá cuando hablemos de la caridad y de la herencia—. Fuera de un estado hipotético de naturaleza con esas características, resulta difícil aceptar que el trabajo precede a la propiedad privada, pues la experiencia nos muestra, más bien, escasez de terrenos y de bienes. Piénsese, por ejemplo, en el manejo actual del campo, donde quienes poseen grandes extensiones de tierra contratan a alguien más para que las trabajen; o bien, hoy en día contamos con pocas oportunidades laborales y, por ende, un número significativo de personas no pueden trabajar.

³⁶¹ Por ejemplo, la propiedad intelectual. Locke no aborda este tema, pero su postura sobre un trabajo racional e intencional ayudaría a dilucidar las preguntas en torno a éste.

³⁶² Cfr. OLIVECRONA: “Locke’s Theory...”, op. cit., p. 233: “Locke no dijo que la labor debía ser la labor del dueño actual. El valor de la posesión contemporánea en Inglaterra fue derivado, evidentemente, de la labor de las generaciones de hombres ya olvidados. El argumento defiende que la labor “mezclada” con la tierra nunca ha sido propiedad común. Puesto que el valor actual de la tierra depende casi exclusivamente de esta labor y del valor original de la tierra, la condición natural era insignificante, y no podría defenderse que el dueño actual o sus predecesores hubieran robado a otros.” En contra de esta idea, John Dunn piensa que los argumentos de Locke son ahora irrelevantes. Cfr. DUNN: *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the ‘Two Treatises of Government’*, op. cit.

³⁶³ Cfr. BECKER: *Property Rights. Philosophical Foundations*, op. cit., p. 32.

Dentro del estado de naturaleza, el argumento del trabajo es más aceptable cuando se trata de obtener recursos para alimentarse, pero en el caso de la tierra, la exclusividad laboral no es una condición necesaria ni suficiente de la apropiación. Pienso que, a diferencia de los pocos desacuerdos que surgen cuando se trata de identificar al propietario de algún alimento ingerido, dividir grandes extensiones de tierra –trabajadas por varias personas– causa mayores discrepancias. En algunas ocasiones, dichas personas no poseen el territorio; en otras, hay varios copropietarios. En este último caso, la división de la propiedad requiere otro criterio de apropiación como la clasificación de los tipos de trabajo, el tiempo y el esfuerzo requeridos para llevarlo a cabo, etcétera.

Estas problemáticas nos llevan a concluir, apresuradamente, que el argumento del trabajo no es generalizable ni aplica por igual en todos los casos. Tal es el caso de los sirvientes y de los hijos, que el mismo Locke menciona a lo largo de *Dos tratados sobre el gobierno*. En el primer caso, el autor asevera que le pertenece “el césped que mi sirviente ha cortado” (TGII, §28); en el segundo, que los hijos tienen derecho a la propiedad de su padre mientras no puedan valerse por ellos mismos, es decir, trabajar. Esto indica, por lo menos en un primer momento, que el trabajo no es una condición necesaria de la apropiación y que la transferencia también justifica la propiedad privada. ¿El trabajo, entonces, se trata de una opción insuficiente para fundamentar la propiedad?³⁶⁴ O, más bien, ¿el trabajo condiciona la apropiación de una cantidad significativa de bienes, pero no de todos? Me inclino más por esta segunda opción, como señalaré más adelante.³⁶⁵

Algunos comentaristas ya han respondido estas cuestiones. Para Day, la apropiación de los objetos no se sigue lógicamente del autodomínio, en caso de que fuera posible aceptarlo, o bien, es posible conceder la propiedad sobre uno mismo y rechazar el trabajo como condición de la apropiación: ambas premisas no son mutuamente dependientes.³⁶⁶ En otras palabras, resulta sensato defender que la persona tiene un derecho sobre sí mismo y negar, al mismo tiempo, que tiene un derecho sobre el producto de su trabajo. Para confirmar esta idea, Waldron afirma que las personas no poseen su trabajo ni lo que éste produce porque

³⁶⁴ Ésta es la posición de Becker. Cfr. BECKER: *Property Rights. Philosophical Foundations*, op. cit., p. 47.

³⁶⁵ También es posible que quien trabaje no desee lo producido. Hay quienes trabajan sobre algo para obtener fama, agradecimiento, admiración o *nada*, como en las labores altruistas. Cfr. BECKER: *Property Rights. Philosophical Foundations*, op. cit., p. 53.

³⁶⁶ Cfr. DAY: “Locke on Property”, op. cit., p. 215.

los objetos que se mezclan –la tierra y el trabajador, por ejemplo– son ontológicamente distintos: “las únicas cosas que pueden ser mezcladas con los objetos son otros objetos. Pero la labor consiste en una acción, no en un objeto” (Waldron, 1983, p. 40). Entonces, si la labor no se puede mezclar, deja de seguirse que lo obtenido es exclusivo de quien labora.

Para responder a Day y a Waldron, es necesario señalar que a) no debe considerarse literalmente el argumento de la mezcla; se trata de una lectura, más bien metafórica, que incluye, como ya se mencionó, las modificaciones a la identidad y a la personalidad cuando el ser humano se involucra con algo³⁶⁷, y b) a partir del punto 3 (todos los seres humanos tienen derecho a poseer aquello que mezclaron con su labor), Locke ya está pensando en el trabajo, entendido como la producción de bienes que no necesariamente están encaminados a la supervivencia. Ello obliga a Locke a justificar la apropiación de dichos objetos mediante el trabajo y a alejarse de quienes defienden la apropiación por merecimiento o por simple utilidad.³⁶⁸

Las lúcidas objeciones de Day y Waldron nos llevan a preguntarnos el tipo de trabajo que se requiere y el momento específico de la apropiación en la teoría lockeana. ¿Qué tipo de actividad justifica la propiedad sobre una bellota que se levantó del piso y que posteriormente se ingirió: la recolección o la deglución? Si la propiedad se da en el momento de la recolección, nos referiríamos específicamente a la premisa número 3 (todos los seres humanos tienen derecho a poseer el resultado de su labor). En este caso, la persona puede hacer lo que quiera con la bellota, no sólo comerla. En cambio, si la propiedad se da en la ingestión, la propiedad se da en el punto número 2 (todos los seres humanos tienen derecho a poseer su labor, entendida como una actividad para sobrevivir). Recoger y comer son actividades distintas; no obstante, Locke considera que ambas acciones son igualmente válidas para justificar su defensa de la propiedad privada debido a que siempre van relacionadas de una u otra forma (en el ejemplo, hay que recolectar para deglutir):

³⁶⁷ Esta postura también la comparte Sreenivasan. Cfr. *The Limits of Lockean Rights in Property*, op. cit., p. 89. Waldron cree que esta respuesta es insuficiente. Responderé más adelante. Cfr. WALDRON: “Two Worries about Mixing One’s Labour”, op. cit., p. 41.

³⁶⁸ Ésta es, en parte, la respuesta de Tully a Day: “No veo evidencia para el reclamo de Day que afirma que Locke falló al distinguir los dos sentidos de “trabajo” y “labor”. Más bien, Locke parece analizar las conexiones conceptuales que subyacen a estos términos equívocos”. Cfr. TULLY: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, op. cit., p. 179.

Aquél, que se ha nutrido con las Bellotas que recolectó bajo un Roble o las Manzanas que ha reunido de los Árboles en el Bosque, las ha apropiado para sí mismo. Nadie puede negar que la nutrición sea suya. Pregunto, pues, ¿cuándo comenzaron a ser suyas? ¿En el momento de la digestión? ¿En el momento de la alimentación? ¿En el momento de hervirlas? ¿En el momento de traerlas a casa? ¿En el momento de recogerlas? Y la verdad es que, si en la primera recolección no las hizo suyas, nada más puede hacerlo. La labor (*labour*) distingue entre lo privado y lo común porque añade algo más a la naturaleza. (TGII, §28)

Ahora bien, al margen de tener diferentes tipos de actividades, nadie puede demandar la propiedad sobre un objeto deglutido por otra persona, pero sí sobre un objeto levantado del piso, por ejemplo, una cartera en la vía pública. Con este ejemplo quiero especificar que la apropiación no sigue necesariamente un orden ni se justifica del mismo modo en el segundo y en el tercer punto. Incluso, las consecuencias de ambos tipos de apropiación difieren. A ello se debe, como veremos en el siguiente capítulo, que Locke someta la propiedad privada a dos cláusulas.

En el presente apartado concluimos que: 1) El trabajo es una condición suficiente y necesaria de la apropiación en condiciones específicas y particulares, por ejemplo, el ejercicio pleno de las facultades racionales de quien trabaja (los niños, por ejemplo, dependen de sus padres) y la abundancia, pues bajo condiciones específicas, el trabajo se suple con el dinero, por ejemplo³⁶⁹. 2) El trabajo es una condición de la apropiación cuando se trata de la tierra, especialmente. La apropiación de la tierra y de sus bienes exigen condiciones distintas. La recolección de un fruto que cayó al piso, por ejemplo, no puede considerarse el mismo tipo de trabajo que el barbecho de la tierra que se sembrará después. 3) En condiciones de escasez, el trabajo ya no puede garantizar la propiedad privada, pues pocos son los recursos laborables y las oportunidades de laborar. Si así fuera, las personas contratadas para laborar el terreno de alguien más también serían dueñas de dicho terreno. Pero no es así, el trabajador depende del salario que le otorga su patrón y no es copropietario de sus bienes. Como se verá

³⁶⁹ Cfr. TGII, §45: [E]n algunas partes del Mundo (donde hay Aumento de Personas y de Bienes por el *Uso del Dinero*) la Tierra ha escaseado [...]. [L]as distintas Comunidades establecieron los Límites de sus distintos Territorios y de las Leyes entre ellos, regulados por las Propiedades de Hombres privados en su sociedad, esto es, *por Pacto* o *Acuerdo se estableció la Propiedad* que la Labor y la Industria comenzaron”. Cursivas originales.

en el sexto capítulo, a partir de la aparición del dinero y de la inevitable escasez de la tierra, Locke entiende la propiedad como el “derecho al uso, al control y a la disposición del objeto que se posee” (Waldron, 1983, p. 43)³⁷⁰, no como el efecto inmediato y necesario del trabajo.

3.4. Las ventajas de la propiedad privada frente a la propiedad común: el valor agregado

John Locke corona su argumento a favor del trabajo señalando las ventajas cualitativas y cuantitativas de sus resultados o, dicho con otras palabras, el valor que agrega a la naturaleza ya existente. No debe pensarse, por ello, que el valor agregado sea la premisa más representativa de la teoría lockeana, como piensa Gerald Cohen, por ejemplo.³⁷¹ Locke elude los problemas propios de las filosofías consecuencialistas –cuyo criterio de verificación reside en los resultados– con base en su defensa de la universalidad de la ley natural –norma que fundamenta los derechos *a priori*–, pivote principal del argumento sobre la propiedad privada.

Las ventajas del trabajo tienen un antecedente religioso, que Locke encuentra en el libro del *Génesis*, y una razón política, en consonancia con el momento colonialista y absolutista que vive el autor. Con base en el libro del *Génesis*, Locke afirma que los seres racionales están llamados a dominar a las plantas y a los animales.³⁷² El ser humano puede alimentarse, vestirse y protegerse con las criaturas inferiores y, para lograrlo, modifica su

³⁷⁰ Macpherson define el derecho a la propiedad privada como un derecho que no depende de las acciones del dueño o de alguna función social. Esta definición sería parcialmente correcta en la filosofía de Locke. En condiciones de escasez, la propiedad privada no está subordinada al trabajo, pero cuando los bienes y las porciones de tierra abundan, sí. Cfr. MACPHERSON: *Democratic Theory*. Oxford University Press, 1975, p. 126. Citado en TULLY: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, op. cit., p. 99.

³⁷¹ Cfr. COHEN, G.A: “Marx and Locke on Land and Labour” en *Self-Ownership, Freedom, and Equality (Studies in Marxism and Social Theory)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 369.

³⁷² “Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra. Y dijo Dios: He aquí que os he dado toda planta que da semilla, que está sobre toda la tierra, y todo árbol en que hay fruto y que da semilla; os serán para comer. Y a toda bestia de la tierra, y a todas las aves de los cielos, y a todo lo que se arrastra sobre la tierra, en que hay vida, toda planta verde les será para comer. Y fue así”. Cfr. *Génesis*, I, 26-30. Véase también TGI, §86: “Dios hizo al hombre y plantó en él, igual que en el resto de los animales, un deseo fuerte de autopreservación, y decoró el mundo con cosas para alimentarse y satisfacer otras necesidades”.

estado natural mediante el trabajo.³⁷³ Esta actividad puede *hacer* objetos nuevos, que se producen dada la combinación de algunas cosas de la naturaleza, por ejemplo, la ropa que se deriva del algodón, y el vino que resulta de la uva. El valor de los enseres producidos es resultado del trabajo mismo: “la labor pone la diferencia de valor en todo; cualquiera que pueda considerar la diferencia entre un acre de tierra plantada con tabaco y azúcar, sembrada con trigo o cebada, y un acre de tierra que yace en común, sin algún tipo de agricultura, encontrará que la mejora de la labor conforma gran parte del valor [de la tierra]” (TGII, §40). Locke no distingue entre distintos tipos de trabajo, pero sí lo hace entre la tierra cultivada y la tierra que no ha sido tocada por las manos de los seres humanos. El efecto económico es notablemente diferente en estos dos escenarios.

¿A qué se debe la ventaja de la tierra trabajada sobre la que no lo está? Por una parte, quien trabaja requerirá menos de los enseres comunes, pues se proveerá a sí mismo sin disminuir lo que está destinado a satisfacer a todas las personas.³⁷⁴ Por otra parte, el trabajo intencional aumenta los bienes de toda la humanidad, no sólo del trabajador, pues los objetos creados benefician a quien los produce y a quien los consume. Se trata de la identificación del bien público con la apropiación exclusiva. Por ejemplo, algunas personas que no cosechan uvas pueden degustar un buen vino, así como quienes tienen frío pueden calentar su hogar gracias a la madera que alguien más cortó. A ello se debe, en parte, que Locke defienda la conquista de las tierras de América con el argumento del trabajo.³⁷⁵ Según nuestro autor, los colonialistas no disponían caprichosamente del territorio que ya estaba ocupado; más bien, resultaba conveniente para los nativos americanos que la tierra se volviera más valiosa gracias al *trabajo de los conquistadores*: “la extensión de la tierra es de muy poco valor sin

³⁷³ Cfr. TULLY: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, op. cit., p. 117. Como la naturaleza está sometida al ser humano, éste puede “destruirla” aunque sea propiedad divina, pues el ser humano es una propiedad jerárquicamente superior que está llamado a sobrevivir a costa del resto de la creación. La destrucción debe entenderse en un sentido moderado y ordenado a la supervivencia. Locke condiciona la apropiación a la preservación de las especies. Cfr. TGI, §56: “[Dios] ha cuidado, especialmente, propagar y continuar las distintas especies de criaturas en todas las partes de la creación; hace que los individuos actúen fuertemente a favor de este fin, aunque algunas veces éstos rechacen su bienestar privado para lograrlo”.

³⁷⁴ Cfr. VAUGHN: *John Locke. Economist and Social Scientist*. Chicago University Press, 1980, p. 105.

³⁷⁵ La justificación de la conquista y su relación con la tierra sin trabajar se tratará en el siguiente capítulo. Por el momento, basta señalar que Locke se opone a la propiedad común mediante el argumento del valor agregado, principalmente. Otros autores piensan que la propiedad privada sirve para preservar la paz y mantener el orden de la sociedad, pero Locke no puede defender esto porque las colonias americanas no se caracterizaron por ser pacíficas. Sobre la propiedad privada como vía para la paz, ver CHAFUEN: *Raíces católicas de la economía del mercado*. Chile: Fundación para el progreso e Instituto República, 2013.

labor” (TGII, §37). En palabras de Locke, los bienes de los conquistados eran escasos³⁷⁶ porque los reyes de América no permitían que los gobernados aumentaran la cantidad de tierra a su cargo³⁷⁷:

He calificado muy bajo a la tierra mejorada (10/1), cuando es más cercano a 100/1: yo pregunto, ¿por qué en los bosques salvajes y en el desperdicio no cultivado de América –dejado a la naturaleza, sin ninguna mejora, siembra, labranza o trabajo– mil acres proporcionan a los habitantes necesitados y miserables tantas mercancías de vida como diez acres de tierra igualmente fértil en Devonshire, donde son bien cultivados? (TGII, §37)³⁷⁸

La tesis sobre el valor agregado también aporta argumentos en contra del absolutismo, en consonancia con el propósito político de *Dos tratados sobre el gobierno*. Locke considera que la propiedad privada es un derecho que debe ser respetado en el estado civil porque “son preferibles muchos hombres [propietarios] a enormes dominios” (TGII, §42). Es decir, el monarca debería ser lo suficientemente audaz como para proteger a los pequeños propietarios que, al mezclar su trabajo con la tierra, aumentan más su valor que si sólo un gobernante fuera el dueño.

Cabe señalar que el argumento sobre el valor agregado también funciona para defender la propiedad común. La reproducción eficaz de los recursos bien podría llevarse a cabo en un territorio común, no necesariamente privado, porque el valor agregado es una consecuencia del trabajo, pero no del trabajo individual *per se*.³⁷⁹ Tal es la postura de cierto tipo de comunismo. A ello, los partidarios de la propiedad privada responderían que, a diferencia del comunismo, la propiedad exclusiva garantiza la conservación de ciertos recursos que no serían mantenidos ni aprovechados si no fueran de dominio privado debido a la ineficiente gestión que subyace al control centralizado de la propiedad.³⁸⁰ Esto no es

³⁷⁶ Cfr. TGII, §37.

³⁷⁷ Cfr. TGII, §108.

³⁷⁸ O bien, revisar el §45: “incluso, hay grandes *Porciones de Territorio* por encontrarse, las cuales, *permanecen desperdiciadas (lie waste)* (sus Habitantes no se han unido al resto de la Humanidad, ni han consentido el Uso de su Dinero común).

³⁷⁹ Cfr. WALDRON: “Enough and as Good Left for Others” en *The Philosophical Quarterly*. Vol. 29, no. 117, Oct. 1979, pp. 319-328.

³⁸⁰ Este argumento es sumamente popular. Los encontramos desde Aristóteles, alcanza a los medievalistas, se fortalece en los autores de la Escuela de Salamanca y se concreta con Grocio, Pufendorf y, desde luego, Locke. Véanse: ARISTÓTELES: *Política*. B. Jowett (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1885, 1262b y ss.; DOMINGO DE SOTO: *De Iustitia et Iure*, 1557, libro IV, cuestión III; TOMÁS DE MERCADO: *Summa de tratos y contratos*, 1571, libro II, cap. II; JUAN DE MARIANA: *Discurso de las Cosas de la Compañía*; BARTOLOMÉ DE ALBORNOZ: *Arte*

necesariamente así. Los *comunistas*, por llamarles de manera general sin alusiones políticas, podrían darse a la tarea de cuidar detenidamente ciertas cosas igual que los propietarios exclusivos (piénsese en las especies de plantas y animales en peligro de extinción que, a pesar de no ser propiedad de nadie, son cuidados y mantenidos por los ambientalistas). O bien, ser un propietario exclusivo no garantiza el óptimo aprovechamiento de los recursos, en parte porque existen diversas opiniones sobre cómo mantener las cosas en buen estado. Lo que quizá sí ha mostrado la experiencia es que una de las consecuencias de privatizar es “una pérdida de ventajas competitivas [sólo algunas personas serían influyentes en el ámbito político y social] o una restricción a la libertad material [...] ocasionando una inestabilidad social significativa.” (Becker, 1977, p. 109)³⁸¹

Lo cierto es que la discusión con el comunismo presenta límites claros y preguntas importantes en torno el argumento sobre el valor agregado en la filosofía de Locke³⁸²: ¿Sólo lo que fue trabajado por el ser humano es valioso?, ¿el valor depende de la cantidad de esfuerzo o del tipo de producto? A la primera pregunta debe responderse que no. Existen bienes valiosos en sí mismos, como el agua potable de un manantial.³⁸³ Sin embargo, el valor agregado es tal, porque a lo originalmente valioso se le *añade* el esfuerzo del agente por conseguirlo. Sobre si el valor depende del trabajo, es importante entender que el trabajo es causa del valor, pero no su medida, pues ésta depende de cuestiones tan primitivas como las leyes de la oferta y la demanda. Entiendo que estas leyes no son indeterminadas o arbitrarias y que guardan una relación directa con el trabajo invertido para producir los bienes que se

de los contratos. Valencia, 1573; FRANCISCO DE VITORIA: *De Iustitia*, II-II, q. 66, art. 2; ANTONIO DE ESCOBAR Y MENDOZA: *Universae Theologiae Moralis*, tomo V, parte I; WOLF: “Contemporary Property Rights. Lockean Provisos and the Interests of Future Generations” en *Ethics*. Vol. 105, no. 4 (Jul. 1995), pp. 800; HARDIN: “The Tragedy of the Commons” en *Science*, vol. 162, 1968, pp. 1243-1248; SCHMIDTZ: “When is Original Appropriation Required?” en *The Monist*, vol. 73, 1990, pp. 504 – 518. Todas las referencias a la Escuela de Salamanca, así como una cuidadosa explicación para cada una aparecen en CHAFUEN: *Raíces cristianas de la economía de libre mercado*. Chile: Fundación para el Progreso e Instituto República, 2013. Las diferencias entre la propiedad privada y la propiedad común se abordarán en el siguiente capítulo sobre las cláusulas de apropiación, y en el penúltimo, sobre la aparición del dinero.

³⁸¹ Esta aseveración ya es, de suyo, sumamente discutible: ¿La propiedad privada garantiza la escasez? El fondo de esta investigación pretende defender que no es así, aunque sí enfatiza la desigualdad.

³⁸² “No se ha diseñado algún esquema viable o coherente sobre el valor agregado de la propiedad”. Cfr. NOZICK: *Anarchy, State and Utopia*, op. cit., p. 175. En el sexto capítulo hablaremos sobre la teoría del valor agregado de Marx y sus supuestas raíces en la teoría de Locke.

³⁸³ Esta respuesta es similar a la crítica que le hace Cohen al concepto de valor de intercambio en la filosofía de Locke y de Marx. Como se verá en el capítulo sexto, el comentarista afirma que los productos no adquieren valor sólo por ser trabajados, pues los recursos son valiosos en sí mismos. Esta crítica no considera la esencia del valor agregado. Se llama así porque posee algo más que lo dado por naturaleza. Cfr. COHEN: “Marx and Locke on Land and Labour”, op. cit., pp. 365 y ss.

valorizan en la relación de mercado, pero Locke no llega tan lejos. Una crítica común, y acertada, de su filosofía es precisamente ésta: carece de una teoría que indique la proporción entre trabajo y valor, como se verá en el capítulo sexto de este trabajo.

¿Realmente el trabajo aumenta el valor de la tierra y beneficia la calidad de vida de la gente? Autores clásicos como Rousseau aseveran que el trabajo y la propiedad propician la desigualdad.³⁸⁴ Y sí, ciertamente, es muy discutible qué tanto le conviene a la tierra ser modificada por las manos humanas. Si bien todos los seres humanos necesitan alimentarse para sobrevivir, no les resulta imprescindible, por ejemplo, transportarse más rápido y talar hectáreas completas de árboles para ello. Resulta todavía más debatible si la apropiación beneficia a todos lo no propietarios, cuando se aprecia, por el contrario, que su situación empeora. O bien, quizá la realidad de quienes no son propietarios mejora en un primer momento, pero resulta nociva a largo plazo (si así fuera, dicho sea de paso, sería pertinente examinar si el derecho a la propiedad de la tierra y de sus bienes es retroactivo³⁸⁵). Una apresurada respuesta a estos problemas me lleva a considerar que al argumento del valor agregado debe precederle, aunque en el texto de Locke no se aprecie, una discusión sobre qué es lo verdaderamente valioso, al margen de la preservación de la vida humana.

Para responder qué es lo que hace valiosa a la tierra, Nozick afirma que una parte del argumento lockeano parece optar por el esfuerzo que supone trabajar y producir cosas nuevas. Coincido con esta lectura sólo si se considera aisladamente el siguiente pasaje del *Ensayo sobre el gobierno civil*, que no es citado por Nozick: “La Liebre que cualquiera está Cazando será de aquél que la consiga durante la Caza. Al ser una Bestia que se considera común y que no es la Posesión (*Possession*) privada del Hombre, comenzará a ser una Propiedad (*Property*), aunque haya sido común, de quien haya empleado tanto labor como para encontrarla y perseguirla y, con ello, removerla del estado de Naturaleza” (TGII, §30). Sin hacer referencia explícita a este texto, Nozick señala: “¿si algunas personas hacen cosas sin esfuerzo alguno [...], tendrán que reclamar menor posesión de los productos que no les costaron trabajo?” (Nozick, 1974, p. 175). Para responder a Nozick hay que considerar que Locke no menciona el término “esfuerzo” en *Dos tratados sobre el gobierno* ni tampoco asevera que el trabajo indique el valor preciso de lo trabajado. Más bien, el individuo se

³⁸⁴ Cfr. ROUSSEAU: *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. Indiana: iUniverse, 1999. segunda parte, p. 69.

³⁸⁵ Esto se tratará en el siguiente capítulo.

mezcla con lo que trabaja, sin que Locke indique una proporción exacta para ello. El valor agregado depende de un trabajo intencional, con resultados, por parte del sujeto racional. Es indiferente si a la persona le supuso un gran esfuerzo, o no.

La respuesta anterior sólo funciona cuando el valor agregado es constatable, pero no contempla el escenario probable de que el trabajo disminuya el valor de lo trabajado. Es decir, podríamos enfrentarnos con un ser racional que trabaja intencionalmente y que estropea la materia prima con la que trabaja. En ese caso, ¿se penaliza o se le expropia otra propiedad? En otras palabras, ¿por qué el trabajo sólo da, pero no quita? Pienso que Locke se refiere, únicamente, al trabajo eficaz sobre la tierra, en donde el valor agregado es evidente para justificar la conquista (no obstante, es posible un manejo inapropiado de la tierra, como cuando se siembra algo en un territorio que no es propicio para ello). Por ello, el autor enfatiza lo mucho que el trabajo propositivo da, y nunca habla de sus riesgos.³⁸⁶

En una línea similar, Waldron³⁸⁷ y Nozick se preguntan por qué la persona no se apropia sólo de lo que adquirió más valor y deja aquello que no se modificó en absoluto. Esta crítica procede en el caso de los bienes cuyas partes se pueden separar. Por ejemplo, si alguien vierte agua sobre un árbol y, gracias a ello, éste da algún fruto, la persona sería dueña de dicho fruto, no del árbol completo. A ello, Locke respondería que el valor agregado es mucho mayor que el bien original y que el sujeto es dueño de ambos, pues un árbol que no es regado perecería dejando a la población sin sus frutos. Al margen de este ejemplo, también hay ciertas cosas cuyas ganancias son inseparables de la materia prima o cuya modificación es tal que resulta imposible volver al elemento original. Locke piensa que el valor agregado afecta, en la mayoría de los casos, al objeto en su totalidad, haciendo inseparable lo valioso de lo que no tiene valor. Por ejemplo, si se realiza una vasija con barro y agua, el trabajador

³⁸⁶ John Stuart Mill sí contempla este escenario: explica que el derecho a la propiedad sobre la tierra debe ser reformulado cuando se utiliza inoportunamente (idea utilitarista). Cuando esto sucede, las personas en estado de miseria sufren una injusticia, pues están necesitadas del mismo terreno. Mill distingue claramente entre la tierra y sus bienes, igual que Locke. Producir cualquier cosa artificial ajena a la tierra no perjudica a otro que bien podría sobrevivir sin ésta; por el contrario, apropiarse de la tierra y no aprovecharla es un asunto distinto porque deja a los demás sin la posibilidad de conseguir lo necesario para sobrevivir. Sobre los bienes mobiliarios se tiene una propiedad absoluta, y sobre la tierra, una propiedad relativa al beneficio de la mayoría, pues se trata de un recurso finito. “Cuando el propietario, en cualquier país, deja de mejorar la tierra, la economía política no tiene nada que decir para defenderla”. Cfr. MILL: *Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social*, 2.2. El texto aparece en MACPHERSON (ed.): *Property. Mainstream and Critical Positions*. University of Toronto Press, 1978, pp. 95 y 96.

³⁸⁷ Cfr. WALDRON: *The Right to Private Property*. Oxford University Press, 1988, p. 205.

no puede separar el objeto nuevo del viejo, o bien, lo que adquirió valor de aquello que permaneció igual.

3.4.1. La separación del utilitarismo

La razón por la cual no conviene subrayar en demasía la tesis del valor agregado es que Locke podría identificarse, erróneamente, con los filósofos utilitaristas.³⁸⁸ Si bien es sabido que el utilitarismo es una corriente filosófica que abarca distintos pensadores, muy diversos entre sí, todos ellos tienen en común la consideración de la propiedad como un medio para obtener un fin, entendido como la felicidad humana. La diferencia entre ellos radica en lo que se entiende por felicidad humana³⁸⁹ o en las condiciones de apropiación.³⁹⁰ Las tesis utilitaristas en general se podrían resumir en³⁹¹: 1) la gente necesita adquirir, poseer, usar y consumir cosas como medios para alcanzar cierto nivel razonable de felicidad; 2) la seguridad en la posesión y en el uso es imposible a menos que la adquisición sea controlada por la administración de un sistema de derechos a la propiedad (sin gestión, la seguridad sólo sería posible si todos los seres humanos se pusieran de acuerdo fácilmente o si las comunidades fueran pequeñas); 3) la inseguridad en la posesión y uso de bienes hace poco probable o

³⁸⁸ Hay quienes sí consideran a Locke un utilitarista. Por ejemplo, A.P. Brogan afirma que Locke formuló las tesis básicas del utilitarismo del siglo XVIII. Para fundamentar su aseveración, el comentarista afirma que los *Ensayos sobre la ley de la naturaleza* “no deben ser citados como parte de la Ética de Locke”, pues no existe relación alguna con todos los textos posteriores, incluyendo, *Dos tratados sobre el gobierno*, *Carta sobre la tolerancia* y *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Nos distanciamos de esta postura porque se opone a nuestro objetivo de leer a Locke como un autor sistemático. Cfr. BROGAN: “John Locke and Utilitarianism” en *Ethics: An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy*. Vol, LXIX, no. 2, January, 1959, p. 88

³⁸⁹ Por ejemplo, el utilitarismo de Bentham promueve la mayor felicidad para el mayor número de personas sin hacer distinción cualitativa alguna de lo que se entiende por felicidad: “Por principio de utilidad se entiende el principio que aprueba o desaprueba cualquier acción que, de acuerdo a la circunstancia en la que aparece aumenta o disminuye la felicidad del grupo cuyo interés está en entredicho: o, lo que es lo mismo, pero, en otras palabras, promover la felicidad [...] no sólo del individuo en privado, sino de cualquier medida del gobierno”. Cfr. BENTHAM: “Introduction to the Principles of Morals and Legislation”, op. cit., p. 65.

³⁹⁰ Hay ciertas teorías utilitaristas muy específicas, como las que siguen algunos modelos económicos en la actualidad, donde con base en el costo de la utilidad, resulta injustificado negarle a la gente lo que desea sin ofrecer una compensación, o bien, doctrinas en donde se sacrifica a la minoría para incentivar el bienestar promedio de la mayoría. Para el primer caso, cfr. BENTHAM: “Introduction to the Principles of Morals and Legislation” en *John Stuart Mill and Jeremy Bentham. Utilitarianism and Other Essays*. Penguin Books, 2004. Para la segunda teoría, cfr. MILL: *Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social*, op. cit., p. 97.

³⁹¹ A continuación, se presenta una síntesis de “Arguments from Utility” en BECKER: *Property Rights: Philosophical Foundations*, op. cit., pp. 58 y ss.

imposible cierto nivel razonable de felicidad, y 4) luego, un sistema de derechos a la propiedad es necesario para que se alcance cierto nivel razonable de felicidad.

En resumen, si el utilitarismo promueve felicidad, debe considerar a ciertas instituciones para su mantenimiento. Las instituciones sociales, pues, son condiciones necesarias para la felicidad creadas por el ser humano para sí mismo. Ya se ve, entonces, que el argumento utilitarista propone que la propiedad se instituye para alcanzar un fin distinto a sí misma. Es decir, se usa, se consume o se posee algo para sobrevivir, para no frustrarse o, incluso, desde cierta concepción económica, para participar libremente en el mercado.³⁹² Esta conclusión se separa del estado hipotético de naturaleza lockeano donde el derecho a la propiedad privada es una consecuencia de la ley natural, un reclamo natural de que otros la respetaran, y no un derecho positivo como efecto de instituciones propias de la sociedad civil. Una lectura utilitarista de Locke se opondría a la tesis explícita de que la propiedad privada es un derecho natural.³⁹³ Los derechos no se modifican dependiendo de la cantidad de beneficiarios ni se sacrifican en aras del bienestar colectivo.³⁹⁴

En el marco de la premisa lockeana sobre el trabajo, el argumento utilitarista defendería que si el trabajo aumenta el valor de los objetos trabajados y beneficia al trabajador y a todos los que no trabajaron, entonces, se trata de un bien deseable que beneficia a la mayoría. Si, además, el trabajo condiciona la propiedad privada, resulta más conveniente poseer bienes de manera exclusiva que no hacerlo. Sin embargo, en la filosofía de Locke, el fin no es el valor agregado, mucho menos la felicidad *per se*.³⁹⁵ El fin es la supervivencia de

³⁹² Cfr. BECKER: *Property Rights: Philosophical Foundations*, op. cit. p. 63.

³⁹³ Bentham creía que los derechos naturales eran un sinsentido. Cfr. BENTHAM: *Anarchical Fallacies; being an examination of the Declaration of Rights issued during the French Revolution*, art. II en <http://oll.libertyfund.org>. Último acceso el 29 de enero de 2018. En este texto, el autor utilitarista dice que resulta insensato afirmar que existen derechos naturales al margen del gobierno y, al mismo tiempo, que dicho gobierno debe salvaguardarlos. Los derechos, que no son naturales, se consideran tales sólo si benefician a la mayoría. Vago es considerar que existe algo tan general como un derecho a la propiedad o a la libertad sin fundamentar cuantitativamente dicha aseveración.

³⁹⁴ Cfr. WALDRON: *The Right to Private Property*, op. cit., p. 79: “Las teorías que se basan en los derechos consideran que los objetivos singulares e individuales son la base para generar restricciones genuinas y completamente morales, mientras que las teorías utilitaristas no lo hacen”.

³⁹⁵ No obstante, Locke reconoce el deseo de la felicidad individual en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* Cfr. EEH, 2.21.42 y 2.21.43: “Todo deseo es felicidad. Si se pregunta más adelante, —¿Qué mueve al deseo? Yo contesto, —La felicidad, y sólo eso [...]. La felicidad y la miseria, el bien y el mal, ¿qué son? La felicidad, entonces, en su sentido más extenso, es el sumo placer que nosotros somos capaces de sentir, y la miseria el sumo dolor; [...] Ahora el placer y el dolor son producidos en nosotros por la operación de ciertos objetos, ya sea en nuestras mentes o en nuestros cuerpos, y en diferentes grados; luego, lo que es apto para producir placer en nosotros es lo que llamamos bien, y lo que es apto para producir dolor es lo que nosotros llamamos mal.”

la especie, a expensas de la apropiación unilateral y el rechazo al despotismo; el valor agregado, pues, es una consecuencia, entre muchas otras, de alcanzar el fin. En otras palabras, la propiedad privada no puede defenderse como un medio que beneficia a la mayoría, aunque sí lo haga. Locke defiende la propiedad privada porque es benéfico para todos los seres humanos, al margen de cualquier cálculo o de cualquier “felicidad” individual. Incluso, la propiedad privada, tal como Locke la concibe, podría ir en contra del interés individual, como cuando alguien desea terminar con su vida pero que, de acuerdo con las ya mencionadas cláusulas del autodomínio, no debe hacerlo.

3.5. El trabajo sobre la tierra y sus bienes

El título de este apartado parece forzado e innecesario cuando se trata de defender la propiedad privada en general: ¿realmente requiere una justificación distinta la propiedad sobre la tierra que sobre sus productos? Todo parece indicar que sí³⁹⁶: algunos argumentos lockeanos son consistentes cuando se trata de la tierra, pero no se siguen –o son innecesarios– en el caso de productos no perecederos o ilimitados (ciertos frutos y animales que se pueden reproducir rápidamente y sin dificultad).

Cuando Locke habla sobre los *objetos del trabajo* se refiere a la tierra que se trabaja o a los bienes que se obtienen de ésta. En el marco de la economía inglesa del siglo XVII, Locke utiliza “el lenguaje del cercamiento agrario”³⁹⁷ de la época para afirmar que el trabajo sobre la tierra se define por los límites que le rodean, se mide con base en las fronteras y se concentra en un elemento inmóvil.³⁹⁸ El *cercamiento agrario* puede entenderse, por ejemplo, como la preparación de la tierra para la siembra, el barbecho, la remoción de árboles caídos, el alambrado del territorio, etcétera. En cambio, los bienes de la tierra no requieren de una preparación previa para adquirirse; éstos son los animales, los vegetales, los minerales, entre otros. Si bien es posible cultivar una hectárea de tierra apelando a la labor más básica, trabajar

³⁹⁶ Olivecrona y Vaughn parecen inclinarse a que así es. Cfr. OLIVECRONA: 'Appropriation in the State of Nature: Locke on the Origin of Property', op. cit., p 226; VAUGHN: “Teoría de la propiedad de John Locke” en *Libertas* 3. Eseade, p. 13.

³⁹⁷ Nota de Peter Laslett al párrafo 28 del *Ensayo sobre el gobierno civil*. Cfr. LOCKE: *Two Treatises of Government*. Peter Laslett (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 288.

³⁹⁸ Cfr. TGII, §28. Véase también: OLIVECRONA: 'Appropriation in the State of Nature: Locke on the Origin of Property', op. cit., p 227.

también significa cuidar de algunas cabezas de ganado, construir una presa y reclamar estos bienes como propios.

¿Qué es exactamente lo que se entiende por apropiación de la tierra, no de sus productos? Parecería evidente que la agricultura es la forma más primigenia de apropiarse de una porción de territorio. Sin embargo, existe un problema en la argumentación lockeana sobre el cultivo de la tierra: a la premisa “todos los seres humanos tienen derecho a poseer el resultado de su labor” le antecede otra proposición implícita: todos los seres humanos deben preparar lo que trabajarán. Como señala Olivecrona, esta actividad tácita bien podría ser el cercamiento del territorio que se modificará³⁹⁹: “La descripción de Locke del acto de apropiarse de la tierra carece de precisión. El cercamiento y el cultivo parecen ser necesarios. Pero desde su punto de vista, el cercamiento debería preceder al cultivo para que el trabajador haga suya la tierra” (Olivecrona, 1974, p. 228). La cita indica que, si bien cercar unas cuantas hectáreas no añade valor a la tierra, la persona ya puede reclamar dicho terreno como suyo, a pesar de no haberlo trabajado en su totalidad. Y es que, si no lo cercara, no lo podría trabajar. En ambos casos, sea preparar la tierra o cercarla, el objetivo a largo plazo es el uso de la tierra para producir algo más allá de la tierra misma.

Personalmente, me opongo al cercamiento como condición necesaria y suficiente del trabajo sobre la tierra, o bien, dicho en otras palabras, me parece innecesaria la premisa implícita porque justifica el apoderamiento de los terrenos sin trabajar, especialmente los de América. Considero que el cultivo de la tierra se convierte en una delimitación natural donde no se adquiere más de lo que se puede trabajar: “Es propiedad del hombre toda la tierra que pueda cultivar, plantar, mejorar y cuyos productos pueda usar.” (TGII, §32) “Marcar” la tierra para trabajarse después ignora que el valor agregado se refiere a lo trabajado *de facto*, no a lo que potencialmente podría trabajarse con el paso del tiempo. Es decir, podría ser aceptable conquistar un terreno que se puede trabajar; no sucede lo mismo en grandes extensiones de territorio que quedan desoladas por tiempo ilimitado.

³⁹⁹ En la misma línea: WALDRON: “Two Worries about Mixing One’s Labour”, op. cit., p. 42, MILL: *Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social*, op. cit., pp. 94 y 95: “La labor no es sólo requisito para usar, lo es casi igualmente para crear el instrumento. Una labor considerable se requiere, al principio, para limpiar la tierra que se cultivará. En muchos casos, incluso ya limpia, su productividad es totalmente el efecto de la labor y el arte. [...] Cultivar también requiere edificios y cercas, que son totalmente el producto de la labor”.

El argumento de Locke también presenta dificultades en el caso de los productos que surgen de la tierra. Cuando el trabajo para obtenerlos se realiza por muchas personas, como el caso de cortar un árbol, ¿cómo se dividen los bienes? ¿La propiedad se le otorga a quien trajo los instrumentos para trabajar o a quien los utilizó? Es decir, ¿se debe incluir un criterio de habilidad, de tiempo dedicado a la actividad o de capacidad intelectual para establecer la propiedad? Y es que resulta aceptable concebir que el trabajo condicione la apropiación, pero existen muchos tipos de trabajo, o bien, una misma actividad supone esfuerzos distintos dependiendo de quien la realice. ¿La propiedad depende del esfuerzo, del tiempo o del trabajo *per se*? Si es este último caso, como parece que es la opinión de Locke, ¿quién jerarquiza los trabajos y cuál es el criterio para hacerlo? Es aquí donde comienza a sembrarse la desigualdad. Quien requiera menos esfuerzo para trabajar podrá trabajar más y, por ende, poseer más bienes. Y Locke lo acepta, como se verá cuando se trate la aparición prepolítica del dinero y del intercambio de los productos del trabajo.

3.6. La alienación y la transferencia de los derechos naturales

En el segundo capítulo se reconstruyó el argumento sobre la propiedad privada como un derecho natural que incluye la vida, la libertad y la riqueza. En el presente capítulo se defendió que el sentido principal de la propiedad privada es la que se tiene sobre uno mismo. El reconocimiento de ambas conclusiones, a saber, que la propiedad privada es un derecho y que se entiende primordialmente como autodomínio, nos invita a resolver si se trata de un derecho alienable o inalienable (*inalienable, unalienable*), aunque Locke no utilice dicha terminología.⁴⁰⁰ Para los fines de este apartado, entendemos alienación como transferencia o pérdida del derecho. Esta definición se distingue de la de privación, a saber, “separar al poseedor de sus derechos por medio de un acto deliberado” (Van der Veer, 1980, p. 168)⁴⁰¹,

⁴⁰⁰ Excepto cuando dice en TGI, §100: “Quizá podrá ser dicho junto con nuestro autor, que un hombre puede alienar el poder sobre su hijo; y lo que ha sido transferido por acuerdo, puede poseerse por herencia. Yo contesto que un padre no puede alienar el poder que tiene sobre su hijo: probablemente pueda, en cierto grado, perderlo, pero no transferirlo; y si cualquier otro hombre lo adquiere, no es por el otorgamiento del padre, sino por algún acto propio”. Pareciera que, para Locke, la transferencia de los derechos difiere de su pérdida, y que la transferencia se entiende como alienación. Como se verá más adelante, a lo que Locke llama “pérdida de los derechos” le llamaremos privación y lo distinguiremos de la alienación. Cfr. SIMMONS: “Inalienable Rights and Locke’s Treatises” en *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 12, 1983, p. 185.

⁴⁰¹ Nos separamos de la definición de alienabilidad propuesta por Van de Veer: “Alienación de los derechos significa transferencia, renuncia deliberada sin transferencia (*waive*) y pérdida por omisión o por acción

como sucede cuando se castiga a cualquier ser humano.⁴⁰² La discusión sobre la alienabilidad se remonta, especialmente, a los Derechos del hombre gestados en el siglo XVIII, los cuales se explican a la luz de los derechos naturales del siglo XVII.

Los argumentos acerca de la alienabilidad del derecho natural a la propiedad deben reconstruirse considerando el autodomínio como el primer tipo de propiedad privada a partir de la cual el sujeto es capaz de poseer otros bienes: “Cada hombre tiene una propiedad (*property*) en su propia persona, sobre la cual, nadie tiene derecho alguno excepto él mismo” (TGII, §27). Esto indica, como ya se mencionó, que la persona es un tipo de propiedad, con todas las dificultades y preguntas que esta aseveración conlleva: si se trata de una propiedad absoluta o relativa, y si dicha propiedad responde a un derecho alienable o inalienable. Como se verá en el presente apartado, suscribimos que el derecho a la propiedad es relativo e inalienable, pues es exclusivo desde el primer momento, no requiere consenso alguno para ejercerse y se deriva de Dios.⁴⁰³

A la primera cuestión, si se trata de una posesión absoluta o relativa, Locke responde con claridad, como se expuso anteriormente. A diferencia de los liberales que le siguieron, como John Stuart Mill, el autodomínio es parcial para el ser humano y absoluto para Dios. Con base en esta aseveración, podría defenderse que nadie puede enajenarse de lo que no tiene absolutamente. Si la vida y la libertad le pertenecen únicamente a Dios, éstas se considerarían entre los derechos inalienables, puesto que nadie puede transferir, vender,

voluntaria sin transferencia (*forfeit*) de los derechos: “Entiendo que “A aliena R” significa que “A hace que R sea ajeno a sí” o que “A se desprende de R” (Van der Veer, 1980, p. 168). En la filosofía de Locke, la pérdida por omisión de los derechos se evalúa mediante el derecho al castigo. En este caso, la persona no queda enajenado del derecho a la libertad o a la vida, sino privado momentánea o definitivamente del mismo, como consecuencia de sus acciones. Esta definición responde mejor a lo que se entiende por privación de los derechos.

⁴⁰² Cfr. TGII, §23. Véase también TGII, §11: “[C]ualquier hombre, en el estado de naturaleza, tiene el poder de matar a un asesino para detener a otros de cometer una injuria similar –que no puede ser compensada por reparación alguna– mediante un castigo ejemplar que todos observen; también [se puede matar a un asesino] para proteger a los hombres de los intentos de homicidio del criminal quien, habiendo renunciado a la razón –la regla común y la medida que Dios le ha dado a la humanidad– le ha declarado la guerra a toda la humanidad con la violencia injusta y la matanza de uno solo de sus miembros.”

⁴⁰³ La idea de que el autodomínio es inalienable es propia de *Dos tratados sobre el gobierno*, pues a finales de la década de los sesentas, en el contexto de la *Constitución de Carolina*, Locke creía que el único derecho inalienable era el derecho a la libertad de religión. Cfr. WOOTTON: “Introduction” en *Political Writings*. (John Locke, autor). Indianapolis: Hacket Publishing Company (2003), Penguin Books (1993), p. 44. La tesis de la alienabilidad se opone a la de Coby: Locke “nunca dijo [directamente] que la vida, la libertad y la propiedad fueran derechos inalienables” (Coby, 1987, p.14).

renunciar o perder algo que no le es propio⁴⁰⁴: “Pues un hombre, al no tener el poder sobre su propia vida, no puede, por convenio o por su propio consentimiento, esclavizarse con alguien o ponerse bajo el poder arbitrario y absoluto de otro que quitará su vida cuando así lo desee” (TGII, §22). Por tanto, que un derecho sea relativo no significa que sea alienable. No existe una dependencia necesaria entre los derechos absolutos y relativos y su alienabilidad.

La discusión sobre la alienabilidad de la propiedad debe remontarse a la definición de propiedad. Locke utiliza el vocablo *property* para referirse a la vida, a la libertad y a la riqueza.⁴⁰⁵ Sobre esta última, la observación cotidiana indica que los recursos materiales son alienables porque son transferibles. Piénsese que una tonelada de maíz puede transferirse cuando se regala, se embarga o se olvida en medio del campo sin que se entregue a un destinatario en específico. Este ejemplo, sin embargo, alude al objeto del derecho, pero no al derecho como tal, que permanece intacto. Ahora bien, ¿qué sucede cuando el objeto del derecho es la persona, como cuando hablamos del autodomínio? Si la persona es un tipo de propiedad, con el mismo estatus ontológico que cualquier otra propiedad, afirmar su alienabilidad no sería del todo descabellado.⁴⁰⁶ Pero no es así. Por lo menos en la filosofía de Locke, la persona no tiene el mismo estatus ontológico que los bienes materiales, pues estos últimos están subordinados a la preservación de la especie, de acuerdo con las leyes de la naturaleza.

Como se vio en el segundo capítulo, Locke utiliza el sustantivo *property* en lugar de *possession*. La propiedad se entiende también como *ownership*, de donde surge la expresión “sí mismo” (*one’s own*). “Se puede poseer algo de lo que no se es propietario” (Andrew, 1985, p. 532).⁴⁰⁷ En cambio, la propiedad como *ownership* se refiere a los aspectos esenciales de la personalidad que son inalienables, como “la capacidad de adquirir propiedad privada” (Andrew, 1985, p. 535) y que no se tienen de la misma forma que se poseen los recursos

⁴⁰⁴ Tully suscribe esta idea y la justifica con el papel de copropietario que juega el ser humano cuando se trata de sí mismo. El ser humano no puede alienarse de un derecho otorgado por Dios. Cfr. TULLY: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, op. cit., p. 88.

⁴⁰⁵ Cfr. TGII, §123: “[s]us vidas, libertades y bienes, a las que yo llamo por el nombre general de propiedad (*property*)”

⁴⁰⁶ Cfr. ANDREW: “Locke, Nozick and Marx on the Alienability of Labour” en *Canadian Journal of Political Science*. Vol. 18, 3. Sept. 1985, p. 529.

⁴⁰⁷ La aseveración queda más clara en inglés, su lengua original: “One may possess something one does not own”.

materiales. Bajo este esquema, es claro que, si bien los bienes materiales y la riqueza se poseen, no son esenciales. Ahora bien, ¿a qué tipo de propiedad corresponden la vida y la libertad? En la respuesta se juega la alienabilidad de estos derechos. Con base en lo dicho anteriormente, la libertad y la vida son esenciales e inalienables, en calidad de condiciones necesarias para adquirir otra cosa. Es decir, la propiedad sobre la vida y la libertad expresan lo que el sujeto puede hacer sobre sí mismo y con qué hacerlo. Asimismo, el autodomínio es una propiedad exclusiva desde el primer momento y no depende de algún acuerdo previo a su apropiación. A la propiedad como *property* u *ownership* le concierne el derecho a usar, “mientras que a la posesión (*possession*) le concierne un derecho menos absoluto de usar porque está sujeto a las condiciones impuestas por el contrato de arrendamiento” (Andrew, 1985, p. 532). En el caso de Locke, estas condiciones son el trabajo, la suficiencia y el no desperdicio.

¿El derecho natural a la propiedad podría ser alienable dependiendo de lo que se entienda por naturaleza? Esta discusión es similar al actual debate en torno a la alienabilidad de los derechos humanos, cuya conclusión depende de lo que se entiende por humano. En ambos casos, los derechos humanos o los derechos naturales, nos enfrentamos con *derechos de estatus*, cuya adquisición no depende de lo que el sujeto haga, sino de que exista, de modo que son inalienables.⁴⁰⁸ Esta definición sólo incluye a la vida y a la libertad, pues los bienes materiales dependen del trabajo –por lo menos al inicio de la teoría lockeana, en condiciones de abundancia–.

En el caso específico de la vida y de la libertad, Van de Veer niega su inalienabilidad, independientemente de su *estatus* y del papel del sujeto para adquirirlos.⁴⁰⁹ Si los derechos naturales fueran verdaderamente inalienables, cualquier persona que perdiera alguno, como cierto tipo de libertad cuando la persona es apresada⁴¹⁰, dejaría de pertenecer a la naturaleza humana, pero no es así: “los derechos de estatus pueden venir con el estatus, pero no necesitan permanecer invariablemente con el estatus” (Van de Veer, 1980, p. 167). Van De Veer

⁴⁰⁸ Cfr. VAN DE VEER: “Are Human Rights Alienable?”, op. cit., p. 166. Véase también BECKER: *Property Rights: Philosophical Foundations*, op. cit., p. 16: “Un derecho humano es (simplemente) un derecho natural o un derecho convencional que poseen todos los seres humanos”

⁴⁰⁹ Cfr. VAN DE VEER: “Are Human Rights Alienable?”, op. cit. El artículo de Van de Veer trata de los derechos humanos. Si bien aquí nos ocupamos de los derechos naturales, el artículo me parece pertinente porque trata de los derechos que se adquieren por *estatus* (categoría en la que se encuentran los derechos naturales y los derechos humanos).

⁴¹⁰ Cfr. VAN DE VEER: “Are Human Rights Alienable?”, op. cit., p. 168.

considera que todos los derechos inalienables se consideran así en la medida en que son absolutos. Ahora bien, que el derecho no se ejerza absolutamente no elimina su inalienabilidad. Por el contrario, en el ejemplo de Van De Veer, la limitación de la libertad sólo refleja su existencia.

En resumen, si nos atenemos a la traducción literal de *property*, la libertad y la vida serían inalienables porque pertenecen esencialmente a la persona y no están sujetas a ninguna actividad o transacción; se trata de propiedades originalmente exclusivas e individuales. El autodomínio es inalienable, entre otras cosas, porque no se trata de un derecho como el que se tiene sobre cualquier otro recurso.⁴¹¹ Al mismo tiempo, pero sin contradicción alguna, la filosofía de Locke no acepta una propiedad absoluta sobre la vida y la libertad, pues éstas pertenecen principalmente a Dios: “En las concesiones y regalos que originalmente proceden de Dios o la naturaleza, no hay poder inferior humano que limite o haga alguna ley prescriptiva en contra de ellos” (TGI, §117). Si se concede esta premisa, la vida y la libertad estarían sujetas a la condición creatural y, por tanto, serían características inalienables que no poseería el individuo realmente ni que dependerían de su voluntad. En conclusión, bajo ninguna de las dos opciones (que la vida y la libertad sean esenciales al ser humano o a Dios), la libertad y la vida pueden alienarse.⁴¹²

La conclusión sobre la inalienabilidad del derecho a la propiedad es imprescindible en el marco del derecho a la resistencia que presenta el *Ensayo sobre el gobierno civil*. Este texto propone resistirse a los gobernantes que no respeten los derechos naturales de los gobernados. Por una parte, el gobierno tiene la obligación de respetar la naturaleza humana y, por otra, el ser humano no pierde sus derechos cuando se une a una sociedad civil, precisamente por ser inalienables. De modo que la filosofía lockeana propone que los derechos naturales inalienables limiten a la autoridad. Ello no significa que el derecho a la

⁴¹¹ Cfr. DAY: “Locke on Property”, op. cit.

⁴¹² Nunca nos podremos deslindar por completo del argumento teológico. Suscribo la afirmación de Simmons en el artículo, “Inalienable Rights”, op. cit., p. 203: “la prohibición del gobierno absolutista se explica desde la ley natural (divina) y a la racionalidad de cualquier sujeto. Ambas causas se relacionan, pues sólo un sujeto racional puede acceder a la ley de Dios y demandar la alienabilidad de sus derechos. Parecería que lo racional es defender la inalienabilidad, cuando se podría –racional y conscientemente- renunciar a los derechos, como cuando se está sufriendo una tortura. ¿Por qué es necesaria la postura religiosa? Porque quizá, siguiendo al pie de la letra la ley de la naturaleza que manda la preservación de la vida, no se debería ceder ni siquiera en esos casos.”

resistencia sea un derecho natural e inalienable, más bien, la resistencia protege la libertad natural de los ciudadanos.⁴¹³

Asimismo, la distinción entre alienabilidad y transferencia es relevante porque aclararía las discusiones postlockeanas que consideran a nuestro autor el autor intelectual de la explotación laboral y un defensor de la desigualdad social. Tal es el caso de Marx y, posteriormente, de Macpherson.⁴¹⁴ Para este último, la teoría sobre el autodomínio es necesaria para defender su alienación. Para el comentarista, Locke insiste en que la primera propiedad privada es el sujeto mismo para, posteriormente, justificar la venta de la fuerza del trabajo.⁴¹⁵ Ello se demuestra en la ausencia de consenso para trabajar y disponer de lo común, haciendo de la labor un derecho natural: “A Locke no le importó reconocer que la alienación continua de la labor a cambio de un salario precario para subsistir, el cual él considera una condición necesaria de los trabajadores a sueldo a lo largo de sus vidas, es en efecto, una alienación de la vida y de la libertad” (Macpherson, 2011, p.220). Debido a que vender el propio trabajo es una característica indispensable del capitalismo, la filosofía de Locke presentaría como natural una de las premisas más relevantes de dicho sistema económico posterior al autor, así como todas las consecuencias sociales y económicas que a ésta le siguen, por ejemplo, la apropiación burguesa del trabajo de los demás.⁴¹⁶

No compartimos la lectura de Macpherson. En el comentarista encontramos la confusión entre derecho y contenido del derecho y la omisión, quizá voluntaria, de la premisa religiosa en el argumento de Locke. Vender la fuerza del trabajo no elimina ni aliena el derecho. Al tratarse de un efecto del autodomínio, éste se transfiere; por el contrario, el derecho entendido como libertad permanece intacto. Por otro lado, de cierta lectura de Locke se concluye que la vida es inalienable porque en realidad le pertenece a Dios, no a algún sujeto en particular: “[P]ues un hombre que no tiene el poder sobre su propia vida no puede, por contrato o por mutuo acuerdo, someterse como esclavo o ponerse bajo el poder absoluto y arbitrario de alguien ni quitarse la vida cuando así le plazca” (TGII, §23). Además, en contra de quienes ven en Locke a un antecesor directo del capitalismo más crudo, es posible

⁴¹³ Cfr. SIMMONS: “Inalienable Rights and Locke’s Treatises”, op. cit., pp. 189 y 190.

⁴¹⁴ Cfr. MACPHERSON: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, op. cit., p. 220.

⁴¹⁵ Cfr. MACPHERSON: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, op. cit., p. 215: “Para Locke, la labor de un hombre es tan incuestionablemente su propiedad que éste puede venderla libremente a cambio de un salario”.

⁴¹⁶ Cfr. MACPHERSON: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, op. cit., p. 221.

responder que la propiedad exclusiva no conlleva necesariamente el poder de alienación sobre lo adquirido: “Un sistema económico puede colocar recursos a individuos con la condición de que a cada individuo se le puede decir cómo y en qué términos el recurso asignado debe ser usado” (Waldron, 1988, p. 53).

Si el derecho natural a la propiedad es inalienable y la propiedad se entiende primordialmente como autodomínio, ¿cuál es la postura de Locke frente a la esclavitud y el suicidio? Locke prohíbe la esclavitud y el suicidio con base en la ley fundamental de la naturaleza: preservar la propia vida y la de los demás. Por un lado, la esclavitud atenta contra la vida ajena, restringiendo la libertad y haciendo caso omiso de la igualdad natural; por el otro lado, el suicidio habla por sí solo: se trata de un rechazo explícito a la propia vida.

3.6.1. La prohibición del suicidio y de la esclavitud

Locke reconstruye el argumento del estado de naturaleza sobre dos ejes fundamentales: la igualdad y la libertad. Ello indica que, en un primer momento, la esclavitud está prohibida, pues todos los seres humanos están igualmente sujetos a la ley de la naturaleza y no hay gobierno alguno que ordene su conducta, mucho menos su sumisión.⁴¹⁷ Así lo dice el *Tratado sobre el gobierno* en sus primeras líneas: “La esclavitud es un estado humano vil y miserable, tan directamente opuesto al temperamento generoso y al coraje de nuestra nación, que es difícil concebir que un Inglés, mucho menos un caballero, la defienda” (TGI, §1). El ser humano, pues, no nace en condiciones de esclavitud ni siendo propiedad de otro, ni siquiera cuando carece de lo necesario para sobrevivir está permitido abusar de éste y convertirlo en vasallo.⁴¹⁸ Por las mismas razones, queda prohibido esclavizarse voluntariamente “o ponerse bajo el arbitrario y absoluto poder de alguien más para quitarse la vida” (TGII, §23).

No sorprende, pues, que el rechazo a la esclavitud también se fundamente en la ley de la naturaleza. Ésta muestra, como ya se ha señalado, que el ser humano depende de un legislador universal y superior, Dios, responsable de la creación de los seres humanos, motivo por el cual los seres humanos no pueden reprimir su vida ni la de los demás: “nos reconocemos como propiedad de Dios para reconocer que no somos propiedad de alguien

⁴¹⁷ TGII, §22.

⁴¹⁸ Cfr. TGI, §42 y TGII, §17: “[N]adie puede desear *tenerme bajo su Poder Absoluto*, a menos que me obligue por fuerza a ello, lo cual está en contra de mi Derecho a la Libertad, esto es, me hace Esclavo”.

más... La preocupación de Locke aquí no es, a pesar del lenguaje de propiedad, esclavizarnos, sino liberarnos” (Buckle, 1987, 168). Ello indica que, como dice Simmons, la soberanía del hombre es “importante, pero limitada; y, por esa razón, el poder sobre otro, en el marco del derecho, también es limitado” (Simmons, 1994, pp. 100 y 101).

¿A qué se debe, entonces, que Locke afirme que “el Pasto que mi Caballo ha mordido; el Césped que mi *esclavo* ha cortado; y el Agujero que he cavado en cualquier lugar se convierten en mi Propiedad sin la asignación o el consentimiento de cualquiera a pesar de que tengo un derecho en común con los demás?” (TGII, §28)⁴¹⁹ Aquí, nuestro autor expresa claramente que el trabajo de su esclavo es suyo y, sobre todo, que existe la posibilidad natural de tener un esclavo. Si a ello le sumamos otras afirmaciones de Locke que contradicen la anterior, como el rechazo a la esclavitud de la Antigua Grecia, donde la duración y el tipo de relación entre el amo y el esclavo eran establecidos por el amo, ¿cómo resolver la paradoja? Una posible –e insuficiente– alternativa revela un tipo de esclavitud permitida y consensuada en la filosofía lockeana. Debido a que en el estado de naturaleza los seres humanos sólo están sometidos a la ley natural y carecen de una autoridad oficial que vele por su seguridad, quienes cometen una falta grave (esto es, colocar a los individuos en estado de guerra⁴²⁰ o atentar contra la vida de alguien más) podrían convertirse en esclavos a modo de castigo.⁴²¹ En este contexto, la esclavitud es *legítima* porque emana de una conducta que va en contra de la humanidad, de acuerdo con la ley que rige al estado de naturaleza.⁴²² Sin embargo, es poco probable que el esclavo que cortó el césped de Locke sea de este tipo, es decir, que haya sido causante del desorden social. Más bien, en el contexto de Locke, la relación a sueldo entre patrón y trabajador es común y deseable, pues se trata de un consenso explícito entre ambos que puede terminarse cuando cualquiera de los dos así lo desee.⁴²³ Todo indica que éste es el tipo de esclavo –que más bien debe llamarse *sirviente*– aceptado por Locke, lejano

⁴¹⁹ Las cursivas no son originales.

⁴²⁰ Cfr. TGII, §23.

⁴²¹ Cfr. TGII, §23: “Incluso, si por su falta perdió su propia vida por un acto que merezca la muerte; él, ante quien ha perdido la vida, puede (cuando lo tenga en su poder) retrasar el acto y hacer uso de él para su propio servicio, y no le haría injuria alguna”.

⁴²² Además, indica Locke, el esclavo no tiene riqueza ni, por ende, necesidad de un estado civil que la proteja. Ello no deja de ser polémico porque sí tiene vida, que es el tipo primario de propiedad. Cfr. TGII, §85: “Estos hombres, como he dicho, perdieron sus vidas y con ellas su libertad; y también perdieron sus bienes; ocupando un estado de esclavitud, no son capaces de propiedad alguna ni pueden ser considerado parte de la sociedad (la cual tiene como fin la preservación de la propiedad)”.

⁴²³ Cfr. TGII, §85 y TGI, §43.

a los esclavos de las colonias americanas que, de hecho, sí existieron y fueron aprobados bajo el nombre de *leet-men* en la *Constitución de Carolina* (documento en el que, probablemente, Locke colaboró). Los *leet-men* estaban sujetos a la jurisdicción del lord inglés que les correspondiera, carecían de libertad de tránsito y dependían de la compra y venta del territorio al que pertenecían.⁴²⁴

En condiciones de escasez, Locke considera que rentar el trabajo no es un tipo de esclavitud, sino una clase social entre otras: quienes trabajan son aquellos que viven generalmente de la boca a la mano, y que no tienen otros recursos aparte de su sueldo.⁴²⁵ Si rentar el trabajo no equivale a volverse esclavo, se trata, más bien, de un convenio natural o de un contrato entre dos partes interesadas bajo los términos que les convengan a ambas⁴²⁶: “encontramos en los Judíos, así como en otras naciones, que los Hombres se vendían a sí mismos, pero eso, es evidente, sólo era *Trabajo penoso (Drudgery)*, no esclavitud. Pues es claro que la persona que vendió no está bajo un poder absoluto, arbitrario y despótico. Su amo [...] estaba obligado a dejarlo libre de su servicio” (TGII, §24). Las relaciones de esclavitud, a diferencia de las relaciones laborales, están sujetas a la voluntad del patrón, únicamente. El trabajador no es libre de terminar la relación laboral ni de establecer las condiciones de ésta. Con esta distinción no pretendo asegurar que las condiciones laborales siempre son óptimas para el trabajador, especialmente cuando se trata de trabajos penosos (*drudgeries*). Lo que sí es explícito en el *Ensayo sobre el gobierno civil* es que los esclavos, castigados por atentar contra la humanidad, “no pueden considerarse parte de *sociedad civil*, pues no son capaces de propiedad alguna” (TGII, §85), mientras que el estatus de los sirvientes difiere, pues el estado civil se crea también para su protección.⁴²⁷ Del texto también

⁴²⁴ Cfr. WOOTTON: “Introduction”, op. cit., p. 43.

⁴²⁵ Cfr. FC, 451 y 452. Este señalamiento también aparece en MACPHERSON: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, op. cit., p. 216. Para algunos, la descripción del trabajo asalariado en el estado de naturaleza hace a la teoría lockeana “más increíble que nunca... ¿Locke verdaderamente pensó que una economía comercial tan sofisticada podría existir sin gobierno político?” Cfr. GOUGH: *John Locke's Political Philosophy*. Oxford Clarendon Press, 1950, p. 92. Citado en VAUGHN: *John Locke. Economist and Social Scientist*. Chicago University Press, 1980, p. 156. Esta cuestión quedará resuelta en el sexto capítulo. Por el momento, baste recordar que el estado de naturaleza es una herramienta que plantea un ámbito hipotético para justificar la propuesta política del autor que la concibe.

⁴²⁶ Locke mismo trabajaba con el conde de Shaftesbury y formaba parte de su familia. Aunque sus servicios eran de tipo intelectual, también estaban sujetos a un contrato.

⁴²⁷ Autores como James Farr y Wayne Glasser exponen las contradicciones entre la teoría y la práctica de Locke respecto al tema de la esclavitud. Glasser expone que Locke invirtió dinero en dos compañías de comercio de esclavos (*The Royal African Company* y *Bahamas Adventures*) y asesoró a algunos grupos involucrados en la provisión de esclavos a las colonias americanas. Para justificar este último punto, Glasser

se concluye que el trabajo significa muchas cosas, como la mano de obra directa, el trabajo asalariado, el trabajo con el que se consiguen los bienes intermedios, etcétera: “la propiedad creada por cualquiera de estas formas de trabajo pertenece al propietario o, quizá de manera más precisa, al empresario que dirigió los factores de producción a producir su propiedad.” (Vaughn, 1980, p. 84)

En lo que se refiere al suicidio, Locke no lo permite, pues la vida es un préstamo de Dios. ¿Supone esto una contradicción con la propiedad sobre uno mismo?⁴²⁸ Si el derecho fuera entendido como un poder, Locke debería autorizar el suicidio, pero no es así. Nuestro autor lo rechaza precisamente porque la propiedad sobre el yo se entiende como *dominium* (uso) y no como soberanía absoluta. Sólo Dios puede dar y quitar la vida, y al ser humano le corresponde cuidarla y *usarla*. Como se vio en el capítulo anterior, el derecho a la propiedad se entiende mejor como un derecho de uso, que no es análogo a un derecho de soberanía absoluta. Por lo menos en este punto, no hay cabida para la contradicción en el argumento lockeano. El ser humano puede ser dueño de sí mismo sin que esto incluya un derecho a terminar con su vida.

Como se vio en el segundo capítulo, el castigo hacia alguien que atentó contra la humanidad debe ser proporcional. Por lo menos en el estado de naturaleza, atentar contra la vida de un tercero está permitido siempre y cuando su presencia ponga en riesgo la vida de la humanidad. En este contexto aparece el parágrafo 23 del *Ensayo sobre el gobierno civil*, donde Locke parece aceptar el suicidio de los esclavos. Patrick Coby retoma este fragmento⁴²⁹: “cuando sea que él [el esclavo] encuentre que las dificultades de su esclavitud

apela a la *Constitución de Carolina* de Shaftesbury que aprobaba la existencia de *leet-men* (personas que carecían de derechos y estaban sujetos a la compra y venta), pues varias lecturas coinciden en que Locke pudo haber escrito este texto que, igual que nuestro autor, defiende el voto secreto y la libertad religiosa y protege a los propietarios sobre todas las cosas. Asimismo, es de conocimiento popular que los esclavos del siglo XVII estaban lejos de decidir sobre sus condiciones laborales y de rescindir su contrato, como Locke indica que deben entenderse las relaciones entre amo y esclavo. Si bien considero que esta incongruencia de Locke entre su filosofía y sus decisiones es grave, no se atenderá este tema, en parte porque no es un hecho comprobado que Locke sea el coautor de la *Constitución de Carolina* y porque este problema, de índole biográfica, supera los límites de la presente investigación. Coincido con Simmons en que la vida no alcanza, a veces, para poner en práctica todo lo que se teorizó ni para revertir lo teorizado después de la experiencia. Cfr. WAYNE: “Three Approaches to Locke and the Slave Trade” en *Journal of the History of Ideas*. Vol.51, jun-05, 1990; FARR: “Locke, Natural Law, And New World Slavery” en *Political Theory*. Vol. 36, no. 4, August 2008, pp. 495-522; SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*”, op. cit., p. 336.

⁴²⁸ Hay quienes piensan que sí. Cfr. DAY: “Locke on Property”, op. cit., p. 215; COBY: “The Law of Nature in Locke’s Second Treatise: Is Locke a Hobbesian?” en *The Review of Politics*. 49, 1, 1987.

⁴²⁹ Cfr. COBY: “The Law of Nature in Locke’s Second Treatise: Is Locke a Hobbesian?” en *The Review of Politics*. 49, 1, 1987.

sobrepasan el valor de su vida, está en su poder resistir a la voluntad de su amo para lanzarse a sí mismo a la muerte que desea” (TGII, §23). A partir de estas líneas, el comentador infiere que el poder en realidad no difiere del derecho y que cualquiera puede terminar con su vida si el escenario se presta para ello, independientemente de que la ley le prohíba hacerlo. Ello indica, entre líneas, que el derecho –entendido por el comentarista como poder– prevalece sobre la ley, lo cual difiere del primer objetivo de esta investigación. A lo largo del *Ensayo sobre el gobierno civil*, Locke enfatiza que si bien los seres humanos tienen el derecho y la obligación de preservar su vida (el derecho y la ley naturales, respectivamente), tienen la capacidad y la libertad de violar la ley natural. Se trata de una distinción entre poder (*power*) y derecho. El fragmento de Coby, sacado de contexto, parece difuminar esta distinción: aunque la persona puede desobedecer la ley natural, no debería. Ciertamente, este apartado lockeano resulta confuso y un tanto contradictorio con el resto del texto, por ejemplo, cuando Locke afirma que, en el estado de naturaleza, el ser humano “no puede disponer de su Persona o de sus Posesiones, incluso no tiene la Libertad de destruirse a sí mismo...” (TGII, §6). Creo, sin embargo, que en este texto Locke se propone evitar el estado de guerra mediante la muerte de un individuo y un tipo muy específico de esclavitud. Nuestro autor es muy claro al afirmar que quien atenta contra la vida de los demás se arriesga a ser sometido y a pagar con su propia vida en beneficio de la humanidad en su totalidad: “Incluso, habiendo perdido su propia vida por su culpa, mediante un acto que merece la muerte, él, ante quien se ha perdido el derecho a la vida, (cuando lo tenga en su poder), podrá tomar su vida y utilizarla para su propio servicio, y esto no le causa ningún daño.” (TGII, §23) Evidentemente, el ahora esclavo tiene las capacidades para terminar con su vida, pero esto no equivale a tener el derecho de hacerlo, a menos que no haya otra manera de evitar el estado de guerra. En el entendido de que actuó mal y se separó voluntariamente de la humanidad, el suicidio del esclavo no atenta contra las leyes de la naturaleza, pues ya no es un miembro a considerar de la humanidad –por decirlo metafóricamente–. Además, debido a que las leyes de la naturaleza velan por la humanidad principalmente, y secundariamente por el individuo particular, la muerte de un individuo que arriesga la vida de los demás no debe estar explícitamente prohibida.⁴³⁰

⁴³⁰ Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 62.

La aceptación de la venta del trabajo a cambio de sueldo es un indicio del derecho de transferencia que Locke presentará en los párrafos 45 – 50 del *Ensayo sobre el gobierno civil*. Lo anterior indica que, a partir de las premisas 2 y 3 (“todos los seres humanos tienen derecho a poseer su labor” y “todos los seres humanos tienen derecho a poseer el resultado de su labor”) se puede concluir que: a) el trabajo es intercambiable por algo más, y b) no se sigue necesariamente que “todos los seres humanos tienen derecho a poseer el resultado de su labor”. Sirvan ambos incisos como conclusiones al presente capítulo.

a) El trabajo, a diferencia de la propiedad sobre uno mismo, es intercambiable. En otras palabras, la persona no puede venderse a sí misma, pero sí a su trabajo. La afirmación es consistente con lo expuesto hasta ahora, pues sólo quien tiene una propiedad sobre sí mismo, podrá decidir qué hacer con sus actividades, entre ellas, el trabajo. Si Locke no entendiera el trabajo como un producto que se posee, sería imposible mercantilizarlo, tal como sucede en las operaciones del mercado del liberalismo económico clásico.⁴³¹

A la luz del argumento lockeano, el trabajo entendido como producción puede venderse, cederse o rentarse. Por ello, cuando toda la tierra ha sido ocupada y no quedan rastros de propiedad común, es imperativo contratar a personas que trabajen para un tercero, aunque no se apropien inmediatamente de lo producido. Si dichas personas no fueran contratadas, morirían de hambre. En este punto se entrevé la diferencia entre el trabajo y la labor, pues esta última, entendida como una actividad sin resultado tangible que se realiza en aras de la mera supervivencia, no se puede vender. No es posible, pues, enajenar las actividades nutritivas, ceder la vida y vender la libertad. Por ello, Locke prohíbe terminantemente la esclavitud, pero permite el intercambio de trabajo, que derivará en el trabajo asalariado que justificará Adam Smith un siglo después.⁴³²

⁴³¹ Cfr. HUNDERT: “The Making of Homo Faber: John Locke between Ideology and History”, op. cit., pp. 14 y 15 “Visto en este sentido, la elevación del trabajo a una esfera distintivamente humana tiene un doble sentido. Mientras que la creación humana (en tanto actividad y producto) es elevada a un significado supramundano, sus operaciones (en el sentido de lo que uno hace y lo que una ha hecho) han sido totalmente removidas de la esfera privada y traídas al dominio público. Esto último, visto como un mercado sin restricciones.” Ya se verá, en los tres siguientes capítulos, que los principales críticos de Locke no le llaman derecho de transferencia a dicho intercambio, pues no es un reclamo o un privilegio, sino una desventaja de quien no puede ejercer el derecho a la propiedad.

⁴³² Cfr. HUNDERT: “The Making of Homo Faber: John Locke between Ideology and History”, op. cit., p. 17. Los sirvientes de la época de Locke no tenían las mismas características que un trabajador industrial del siglo XIX: este último ganaba dinero, y los primeros accedían a los medios de producción. Cfr. infra cap. 6.4.1.

Para Day, *work* tiene otra connotación: “tarea”⁴³³. En este sentido es delegable y no puede atribuírsele únicamente a una persona. Es decir, puedo encomendar mi trabajo y obtener los frutos de éste a pesar de que directamente yo no lo haya realizado. Incluso, hay trabajos que requieren de la participación de dos o más personas. Esto no es evidente en los ejemplos de Locke, donde una sola persona recoge la bellota del piso, pero sí sucede en la mayoría de los quehaceres de apropiación, por ejemplo, cortar un árbol.⁴³⁴ Subrayo que cuando *work* no se refiere a un tipo de tarea, sino a *labour* (entendido como actividad para la supervivencia), deja de ser delegable.

El desprendimiento del propio trabajo es un problema distinto al del suicidio. Quien termina voluntariamente con su vida, rechaza explícitamente la ley de la naturaleza que manda preservar la vida; en cambio, el trabajo asalariado es, quizá, el único medio para preservar la vida en temporadas de escasez. Por ello, Locke no busca justificar la desigualdad social, ni siquiera está interesado en el tema; más bien, el autor es consciente de la escasez y del intercambio del trabajo como el único medio para sobrevivir frente a ella.

b) No se sigue necesariamente que “todos los seres humanos tienen derecho a poseer el resultado de su labor”. Si así fuera, el autor prohibiría la transferencia, la herencia o los actos de caridad. Analicemos el siguiente caso: si un campesino trabaja para alguien más, las espigas que cosecha le pertenecen a quien lo contrató. ¿De qué depende la propiedad en este caso? De la intención y del propósito del amo. El trabajo del campesino se realiza en aras del proyecto de vida del amo. La propiedad se sigue, indispensablemente, de un acto intencional. Así, el sueldo que el campesino recibe y del que es dueño, responde al propósito de supervivencia que tiene el campesino, mas no a la transformación de la tierra que pertenece al proyecto de vida de alguien más.⁴³⁵

No obstante lo anterior, la intención como condición de apropiación presenta un problema: si el derecho a la propiedad privada depende del propósito del dueño, la propiedad no sería un derecho exclusivo. Arneson ejemplifica con la porción de tierra de un agricultor

⁴³³ Cfr. DAY: “Locke on Property”, op. cit., p. 210.

⁴³⁴ Éste es el ejemplo literal que menciona Day. Cfr. DAY: “Locke on Property”, op. cit., p. 210. Éste es el tipo de trabajo en el que piensa Adam Smith cuando explica la división del trabajo. Por supuesto que él no le confiere propiedad a quien trabaja, pero sí mayores ganancias para la industria en su totalidad. Cfr. SMITH: *An Inquiry into the Wealth of Nations*, op. cit., libro 1, capítulo 1.

⁴³⁵ Cfr. JAWORSKI: “The Metaphysics of Locke’s Labour View”, op. cit., pp. 89 a 93. Esta idea la comparte WOLF: “Contemporary Property Rights. Lockean Provisos and the Interests of Future Generations” en *Ethics*. Vol. 105, no. 4 (Jul. 1995), p. 795.

al que sólo le interesa cosechar en cierta estación del año.⁴³⁶ Visto así, cualquier otra persona podría disponer del territorio, sin pedir permiso al dueño, en la época del año que no se utiliza, pues no atenta contra el propósito del propietario original ni lo daña. Para responder, es menester señalar que Locke no especifica la duración de la propiedad, aunque puede leerse entre líneas que no existe ningún trabajo eterno. Si la propiedad dependiera de un trabajo *en acto*, finalizaría cuando su agente se duerme, por ejemplo, lo cual es evidentemente absurdo. La intención no se restringe a un tiempo en particular; más bien, es similar a un proyecto de vida en conjunto. Por lo tanto, trabajar la tierra de alguien más mientras éste no lo hace sí sería un tipo de daño hacia el otro.⁴³⁷

Si la intención se relaciona con el proyecto de vida, nos enfrentamos a otra dificultad: la mayoría de los bienes materiales son prescindibles cuando se trata de formar la identidad o la personalidad.⁴³⁸ Sin embargo, Locke no busca restringir los tipos de proyectos de vida – siempre y cuando no atenten contra la ley de la naturaleza– y promueve las condiciones de la propiedad privada: dejar suficiente para los demás y no desperdiciar.⁴³⁹

Subrayar el papel que juega el trabajo intencional permite responder a aquellos comentaristas que ven en Locke a un apologeta de la riqueza, únicamente, sin involucrar la personalidad o la identidad de quien trabaja.⁴⁴⁰ No es así. El trabajo intencional confirma la naturaleza racional del ser humano, sin la cual éste sería incapaz de hacerse de ciertas cosas afines a un proyecto de vida que lo define y que no consiste únicamente en sobrevivir. Eso no quiere decir que el ser humano sea ilimitadamente libre de hacer lo que le plazca. El derecho a la propiedad privada cuenta con ciertas restricciones de apropiación que veremos en el siguiente capítulo.

⁴³⁶ Cfr. ARNESON: "Self-Ownership: Towards a Demolition". en *Political Studies*. Vol.39, 1991, p. 41.

⁴³⁷ Cfr. ARNESON: "Self-Ownership: Towards a Demolition". en *Political Studies*. Vol.39, 1991, p. 42.

⁴³⁸ Cfr. JAWORSKI: "The Metaphysics of Locke's Labour View", op. cit., p. 95.

⁴³⁹ De las condiciones (*provisos*) se hablará en el siguiente capítulo.

⁴⁴⁰ Cfr. WALDRON: *The Right to Private Property*, op. cit., p. 207.

4. La respuesta a la escasez y a la desigualdad: las condiciones secundarias de apropiación

Por la unión de las fuerzas, nuestro poder se aumenta; por la división del trabajo, nuestra capacidad crece; y por el auxilio mutuo, nos hallamos menos expuestos a la fortuna y a los accidentes. Por esta fuerza, capacidad y seguridad adicionales, la sociedad llega a ser ventajosa.

DAVID HUME

Hasta ahora hemos estudiado que el ser humano puede apropiarse de lo que requiera para su supervivencia mediante su trabajo. Esta actividad, sin embargo, desemboca en una inevitable desigualdad material: quien trabaje más y mejor aumentará la cantidad de cosas y de territorios bajo su dominio.⁴⁴¹ Como la experiencia nos demuestra, la diferencia en el trabajo se debe a condiciones físicas involuntarias (quienes posean un cuerpo más fuerte podrán trabajar más rápido la tierra y aventajar a los demás), o bien, depende de circunstancias ajenas al individuo como la ubicación geográfica, el clima, los fenómenos naturales, etcétera.:

A pesar de lo que he dicho más arriba en el capítulo II, que *todos los hombres son iguales (equal)* por naturaleza, no se debe suponer que yo entiendo todos los tipos de *igualdad (equality)*: la *edad* o la *virtud* podrían dar a los hombres una justa preferencia (*precedency*); la *excelencia de las partes* y el *mérito* podrían posicionar a otros [hombres] arriba del nivel común; el *nacimiento* podría someter a algunos, y las *alianzas* y los *beneficios* a otros (por ejemplo, observar a aquellos que sobresalen gracias a la deuda con la naturaleza, la gratitud y otros sentidos). Todo esto es consistente con la *igualdad* a la que todos los hombres se someten con respecto a la jurisdicción o el dominio de uno sobre otro, que era la igualdad de la que hablé [en el capítulo II] y la que nos compete. Ese *derecho igualitario a su libertad natural* lo tiene cada hombre sin ser sometido a la voluntad o a la autoridad de cualquier otro hombre. (TGII, §54)⁴⁴²

⁴⁴¹ Evidentemente me refiero a la propiedad en sentido estrecho, o riqueza. Este capítulo estará dedicado a este tipo de propiedad. Como indiqué en la introducción, entiendo desigualdad material como la diferencia en la cantidad de bienes materiales.

⁴⁴² Cursivas originales.

Frente a este escenario, ¿es posible evadir la desigualdad material? Algunos autores responden afirmativamente: ésta es evitable si se suprime la propiedad privada.⁴⁴³ A ellos debe responderseles que la desigualdad precede a la propiedad privada, en las condiciones físicas y laborales. Si se acepta esta premisa, *regular* la adquisición de la riqueza se vuelve una alternativa para enfrentar la desigualdad material, que no es lo mismo que afirmar que ésta naturalmente no existía antes de la propiedad privada.⁴⁴⁴

A esta inminente desigualdad se debe que Locke limite la cantidad de cosas que una persona puede apropiarse exclusivamente para sí sin abolir su derecho a la propiedad (restricción que no aplica en la propiedad sobre uno mismo, pues no se trata de una propiedad común como la tierra o los bienes de la tierra). Es decir, dadas estas diferencias y en un escenario de abundancia, resulta imprescindible acotar la cantidad de bienes o de terrenos que una persona puede adquirir para que no sólo unos cuantos se apropien de la mayoría de los recursos y el resto de la humanidad pueda sobrevivir. En consistencia con la tesis de Locke, dejar desprotegidos a algunos individuos mostraría un rechazo explícito a la ley de la naturaleza que protege la vida de toda la especie humana. Ello indica que el principio de libertad para adquirir bienes no es idéntico al principio de licencia para apropiarse de todo lo que se desee⁴⁴⁵: “La apropiación frívola de lo que otros podrían usar deja de respetar los fines y proyectos ajenos y resulta inconsistente con el reconocimiento de que los otros tienen los mismos derechos de autogobernarse” (Simmons, 1992, p. 280).

La desigualdad no surge únicamente de las distintas capacidades para laborar o de las diversas condiciones para hacerlo; ésta también resulta de la escasez propiciada por la misma naturaleza (un desastre natural, por ejemplo), o de la sobrepoblación. En condiciones de escasez o como medida para evitarla, los recursos deben ser resguardados: sólo así se asegura que la tierra y los bienes estén disponibles para todos aquellos que los necesiten para sobrevivir. En resumen, cuando se trata de discutir la apropiación de bienes materiales, el ser

⁴⁴³ Rousseau, por ejemplo, considera que la propiedad privada produce escasez, y ésta, a su vez, desigualdad. Este autor comprende que las cualidades personales son originalmente desiguales, pero las cree menos importantes en comparación con los efectos que surgen de las diferencias en la cantidad de riqueza. Rousseau ignora que la escasez no es condición necesaria de la desigualdad. Cfr. *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. Indiana: iUniverse, 1999, pp. 69 – 71 y 84. En la misma línea, el ya mencionado Marx, que se tratará en el sexto capítulo.

⁴⁴⁴ En el sexto capítulo explicaremos la relación entre la desigualdad de recursos y talentos y la posterior desigualdad de ingresos y riqueza.

⁴⁴⁵ Cfr. SREENIVASAN: *The Limits of Lockean Rights in Property*. New York: Oxford University Press, 1995, p. 33.

humano debe resolver dos problemas distintos, pero a la vez relacionados: la desigualdad y la escasez. Esta última puede ser producto de la desigualdad física o laboral u originarse a partir de un evento independiente. Por ello, podemos tener desigualdad y escasez al mismo tiempo, desigualdad sin escasez o escasez sin desigualdad. Distintos sistemas políticos y económicos se han esforzado por argumentar a favor de alguno de estos escenarios –en el hipotético caso de que debiéramos elegir– y mostrar sus ventajas sobre los demás. En un intento por ser objetivo y obedecer a las leyes de la naturaleza, Locke se anota entre los autores que prefieren desigualdad material sin escasez.

Para enfrentar algunos efectos nocivos de la ineludible desigualdad y evitar apropiaciones ilegítimas que dañen a los terceros, nuestro autor propone dos condiciones (*provisos*) que limitan la apropiación: la condición de suficiencia (*enough and as good left for others proviso*) y la condición del no desperdicio (*no waste proviso*). La primera restricción, a la que dedica muy pocas líneas, aprueba la propiedad privada siempre y cuando quede suficiente y en buen estado para otros posibles interesados de ese momento⁴⁴⁶: “esta *Labor* es la incuestionable Propiedad de quien labora, y ningún hombre excepto él mismo tiene el derecho a lo que en principio se adscribe a él, por lo menos donde queda suficiente y en buenas condiciones para otros.” (TGII, §27) La segunda restricción manda apropiarse de lo que se necesite para sobrevivir y no de aquello que se pueda descomponer o desperdiciar antes de que se consuma. Los individuos están obligados a regresar a la propiedad común todo aquello que no satisfaga estas condiciones.

Como se verá más adelante, la cláusula de no desperdicio aleja a Locke de los *libertarios radicales*⁴⁴⁷, pues intenta resguardar los recursos que son necesarios para asegurar la vida de todas las personas, en consistencia con lo que dicta la ley de la naturaleza.⁴⁴⁸ Por su parte, la cláusula de suficiencia dialoga con la propuesta comunista, pues comparte algunas de sus inquietudes, como que queden suficientes recursos para todos,⁴⁴⁹ y propone a la

⁴⁴⁶ Esta aclaración es fundamental. Como veremos en el siguiente apartado, sería inviable considerar a todos los propietarios en potencia o a todos los propietarios por venir.

⁴⁴⁷ A los libertarios radicales (*libertarians*) también podemos llamarles neoliberales. Me atengo a la descripción de estos términos que expone Will Kymlicka. Cfr. KYMLICKA: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford University Press, 2002, pp. 102 y ss.

⁴⁴⁸ Cfr. TGII, §37.

⁴⁴⁹ Cfr. SCHWEMBER: “Comunidad y apropiación originaria en los *Tratados sobre el Gobierno Civil* de Locke” en *Revista Chilena de Derecho*, vol. 41, no. 3, 2014, p. 1097: “La inclusión de las cláusulas es una prueba de que Locke parte de alguna forma de comunidad originaria. De lo contrario, las estipulaciones no tendrían razón de ser”.

comunidad original negativa como la fuente de la propiedad privada.⁴⁵⁰ Nótese que en ambas condiciones de apropiación subyace la segunda ley de la naturaleza que manda preservar la vida de la humanidad, pues estas cláusulas son innecesarias para defender la primera ley de la naturaleza que manda la autopreservación. Ello nos lleva a especular que la acumulación desmedida a costa del bien del otro sería un efecto común si no existieran los *provisos*. Pero no es así, a Locke “le interesa mejorar los recursos, no acumularlos”. (Buckle, 1987, p. 147)

En el siglo XVII, la escasez de algunos recursos todavía no era inminente. ¿Por qué Locke se da a la tarea de proponer ciertas cláusulas de apropiación cuando la mayoría de los recursos eran abundantes? Quizá consideró que en la naturaleza humana predomina el interés sobre la necesidad, y que la acumulación es un efecto inevitable de la satisfacción del bien personal: “La codicia y el deseo de tener más en nuestra posesión y bajo nuestro dominio de lo que necesitamos, al ser las raíces de todo mal, deben ser temprana y cuidadosamente removidos” (TCE, p. 81)⁴⁵¹. O bien, porque las cláusulas de apropiación se convierten en el único medio eficaz para salvaguardar las leyes de la naturaleza y evitar la acumulación desmedida. Me inclino a favor de esta segunda opción –aunque la primera es plausible y consistente con la filosofía lockeana en su totalidad– porque el argumento sobre la propiedad privada se inscribe en *Dos tratados sobre el gobierno*, texto cuya intención política era mitigar el dominio absoluto del territorio y defender la libertad natural y civil.

A lo largo de este trabajo he propuesto que, además de la explícita distinción lockeana entre el estado de naturaleza y el estado civil, existe otra separación –implícita– entre un estado de naturaleza con territorio y bienes suficientes para todos, y un estado de naturaleza con recursos limitados. En este segundo período nos enfrentamos a otra distinción implícita que modifica la teoría de Locke radicalmente. Frente a la penuria y las cláusulas de apropiación, la aparición y la acumulación de dinero se presentan como alternativas de apropiación que “respetan” dichas cláusulas –o quizá que anulan su vigencia, como especularemos en el sexto capítulo–, pero que, al mismo tiempo, fomentan la desigualdad de manera incontrolable. ¿Estaba Locke realmente preocupado por la desigualdad? ¿O, más bien, inserto en un ambiente en donde ya existía la riqueza, buscaba proteger la propiedad privada de la intromisión monárquica y vigilar la supervivencia de la parte de la población

⁴⁵⁰ Cfr. supra 2.3.1.

⁴⁵¹ Esta idea no aparece explícitamente en *Dos tratados sobre el gobierno*, pero sí en el texto citado sobre la educación. Sobre el *detestable amor por poseer*, como le llama nuestro autor, se hablará en 6.3.1.

que no tenía acceso alguno a la propiedad? Opto por esta segunda respuesta. No parece que a Locke le preocuparan los menos acaudalados, pero sí que estaba comprometido con las leyes de la naturaleza y, por ende, con la vida de la humanidad.

En el capítulo a continuación se reconstruirán los argumentos de ambas cláusulas de apropiación y se analizarán críticamente los antecedentes de Locke para postularlos, no sin antes reafirmar que estas disposiciones son secundarias respecto a la condición primaria del trabajo. Es decir, como se vio en el capítulo anterior, el primer límite a la propiedad privada es trabajar en lo que se quiere obtener de manera exclusiva. Esta restricción específica a qué individuo le corresponde cada bien. Las cláusulas de suficiencia y de no desperdicio tienen como propósito limitar el trabajo y salvaguardar el derecho de todas las personas a apropiarse de algo libremente.

Dadas estas aclaraciones, en las siguientes líneas se defenderá que: 1) En períodos de abundancia, la cláusula de suficiencia es, como su nombre lo indica, una condición de la propiedad privada. En cambio, durante la escasez, la suficiencia es un efecto de la apropiación que garantiza la multiplicación de los recursos. Este sentido débil de la suficiencia responde directamente a los partidarios de la propiedad común porque defiende que la exclusividad favorece a todos los miembros de la humanidad mientras que las propiedades comunes fomentan la escasez. 2) La cláusula de suficiencia no se aplica tomando en cuenta las consecuencias cuantificables a largo plazo (discurrir si los bienes serán suficientes para la población del siguiente siglo, por ejemplo), sino considerando que todas las personas presentes satisfagan sus necesidades básicas y conserven su autodomínio. 3) Si bien Nozick retoma la suficiencia como efecto y considera, como Locke, que la gestión de la propiedad no es un asunto del Estado, hay una diferencia importante entre ambos autores que se resumen en el desconocimiento de Nozick de la ley natural y del trabajo como condición primordial de apropiación. A ello se debe que Nozick se concentre en las repercusiones económicas de su teoría, mientras que Locke se preocupe por las cuestiones morales y políticas de la suya. La cláusula de suficiencia de Locke no debe interpretarse en el marco de la tesis neoliberal, a pesar de que pocas corrientes abunden en ella actualmente.⁴⁵² 4) La

⁴⁵² Esta tesis no es nueva; coinciden con ella: Cfr. SREENIVASAN, op. cit., capítulo V, p. 137: “Los individuos sin propiedad bajo el régimen de Locke están, en algunos aspectos, [mejor] que en el régimen de Nozick [...]. Aquellos individuos tienen, por lo menos, un derecho de reclamar un empleo que les permita subsistir”. Al respecto, Virginia Held sostiene que Nozick es más cercano a Robert Filmer que a John Locke, pues la

cláusula de no desperdicio se ordena a uno de los objetivos políticos más relevantes de John Locke: promover la colonización. Con la aparición del dinero, la cláusula pierde fuerza, pero frente a América, se fortalece.

4.1. La cláusula de suficiencia

Se ha dicho que el ser humano puede apropiarse de la tierra que labore y de los productos que obtenga mediante esta actividad. Ello se debe a que el ser humano es dueño de sí mismo y de sus actividades, especialmente de aquellas que son intencionales y que se adecuan a un propósito definido, como sobrevivir. Debido a que no todas las personas poseen las mismas aptitudes para trabajar y subsistir, Locke limita la propiedad privada con la cláusula de suficiencia, la cual permite apropiarse de algunos bienes siempre y cuando queden otros y en buen estado para los demás. Por ejemplo, es válido cargar y almacenar piedras para construir una casa. En gran medida, la cantidad de rocas acumuladas depende de quien las recolecta, razón por la cual, es probable que una persona con alguna imposibilidad física para cargar cosas se apropie de menos piedras que los demás. Ello no justifica que otra persona tome todas las rocas existentes para construir su casa y satisfacer las posibles necesidades que le surjan en el futuro, pues estaría afectando a quien las requiere en ese momento, pero no puede reservarlas y utilizarlas tan rápido como él. Además, el individuo más aventajado estaría actuando en contra del plan de Dios, que es dar la tierra a la humanidad para la cómoda preservación de todos y no sólo de unos cuantos.⁴⁵³

¿Qué entiende Locke por *suficiencia*? ¿Dejar algo tan bueno como estaba antes de la apropiación?, ¿compartir exactamente lo mismo que se extrajo, como quien corta un árbol para obtener su madera y está obligado a plantar el mismo tipo de árbol? O, más bien, ¿dejar recursos similares o en especie? Estas preguntas nos llevan a otras: ¿depende la suficiencia de la ubicación geográfica o de los habitantes?, ¿cómo se garantiza que realmente quede

legitimidad de la propiedad depende de su origen y de su transferencia, no de que todos tengan los mismos derechos a ella: “Si Locke viviera hoy, es casi seguro que sería un oponente, y no un amigo, de la filosofía política de Robert Nozick. [Locke] cumpliría con las implicaciones de sus puntos de vista sobre la libertad y la equidad y no los sacrificaría, como Robert Nozick, para salvaguardar su teoría sobre la propiedad”. Cfr. HELD: “John Locke on Robert Nozick” en *Social Research*. Vol. 43, no. 1 (Spring 1976), p. 170.

⁴⁵³ Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*. Princeton: Princeton University Press, 1992, p. 284.

suficiente para los demás?⁴⁵⁴ Todas estas cuestiones son nebulosas y Locke no colabora a su dilucidación, pues menciona la cláusula de suficiencia sólo dos veces en el texto.⁴⁵⁵ El problema comienza por asumir, erróneamente, que la suficiencia se refiere a un objeto en específico⁴⁵⁶ o que dejar suficiente significa dejar exactamente lo mismo, pues hay ciertos bienes que no pueden dejarse igual que antes de la apropiación, como los recursos no renovables. En cuanto al pago en especie, es imposible devolver ciertas cosas como la tierra, pues se agota cuando se trabaja y se delimita.⁴⁵⁷

Podría ser que, como indican algunos comentadores, la cláusula de suficiencia sólo esté pensada para la tierra por ser un bien limitado que no se puede multiplicar y que, entonces, se debe dividir con cautela, utilizando sólo lo necesario para sobrevivir y consintiendo que, si de dicho territorio depende la supervivencia de alguien más, la división será aún más estricta.⁴⁵⁸ O bien, que el objetivo de la cláusula sea que queden suficientes recursos no renovables para que otros también tengan la oportunidad de *usarlos* libremente⁴⁵⁹:

[En el estado de naturaleza] era dishonesto y poco astuto acumular más de lo que se podía usar. Una alternativa de uso era que [el hombre] diera parte de lo suyo a cualquier otro para que no pereciera inútilmente bajo su Posesión. Y si también intercambiaba Ciruelas, que se descompondrían en una Semana, por Nueces, que durarían lo suficiente para alimentarse un Año entero, tampoco hacía daño: no desperdiciaba los recursos comunes ni destruía la

⁴⁵⁴ Estas dos últimas cuestiones aparecen en SPENCER: *Social Statics. Abridged and Revised*. Williams and Norgate. Londres, 1892, p. 61.

⁴⁵⁵ Para Jaworski, a la cláusula de suficiencia se le ha prestado más atención que la que le puso el mismo Locke, pues sólo se menciona dos veces en el *Ensayo sobre el gobierno civil*. En contra de este autor, pienso que la cláusula es de suma importancia cuando se trata de discutir la ilimitación de la riqueza. Cfr. JAWORSKI: "The Metaphysics of Locke's Labour View" en *Locke Studies*, no. 11, 2011, p. 74.

⁴⁵⁶ Cfr. BOGART: "Lockean Provisos and State of Nature" en *Ethics*. Vol. 95, no. 4 (jul. 1985), p. 830.

⁴⁵⁷ Si trasladáramos el problema a la actualidad, nos enfrentamos con tres opciones que, de una u otra manera, se encargan de dejar suficiente a los demás: impuestos, oportunidades en el mercado, servicios públicos y pagos con dinero. Cfr. WIDERQUIST: "Lockean Theories of Property: Justifications for Unilateral Appropriation" en *Public Reason*, 2 (1), 2010, p. 11.

⁴⁵⁸ Cfr. BECKER: *Property Rights. Philosophical Foundations*. Londres: Roudledge and Kegan Paul, 1977, p. 43; SCHWEMBER: "Comunidad y apropiación originaria en los *Tratados sobre el Gobierno Civil* de Locke" en *Revista Chilena de Derecho*, vol. 41, no. 3, 2014, pp. 1095 y 1096: "una apropiación es lícita sí y sólo sí con ella no se perjudica a otros".

⁴⁵⁹ Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 283.

porción de Bienes que le pertenecían a los otros, pues nada parecía inútilmente en sus manos. (TGII, §46)⁴⁶⁰

Pienso que la primera interpretación es correcta, pero a la vez incompleta: la cláusula se relaciona directamente con la restricción de no desperdiciar, la cual se ocupa, en parte, de cosas y no sólo de terrenos. Como se ve en el texto citado, Locke prohíbe el desperdicio de los alimentos sin importar cuántos queden o cuántos se puedan sembrar. La segunda lectura también me parece parcial, porque no considera la apropiación de la tierra. La cláusula de suficiencia se trata, entonces, de una delimitación en la cantidad de bienes, sin importar de qué tipo sean. De modo que la suficiencia lockeana debe entenderse como un criterio de apropiación que retrasa todo lo posible la escasez de los recursos no renovables y que suple, junto con el trabajo, un consenso explícito de repartición de los bienes, aunque éstos sean abundantes y se puedan multiplicar. Es decir, frente a la comunidad original de la que parte Locke, la suficiencia garantiza que, a pesar de que ciertas cosas sean adquiridas de manera privada, queden suficientes para que otros las utilicen.⁴⁶¹ Nuestro autor, en conclusión, apela a la cláusula de suficiencia para justificar dos propósitos intelectuales, subordinados a la finalidad propia de la ley natural: limitar la propiedad privada y, a la vez, promoverla, pues los bienes y el territorio se multiplican cuando se trabajan, incluso cuando son suficientes para todos los seres humanos. De esto último se hablará a continuación.

La cláusula de suficiencia se cumple: a) directamente, cuando quedan vastos recursos para que otras personas puedan mantener su vida (período de abundancia), y b) tangencialmente, cuando se agota el territorio, pero su apropiación sostiene a más personas de las que hubiera mantenido sin ser dominado de forma particular (período de escasez). Por ejemplo, cuando quien trabaja una porción de terreno cultiva frutos que no se hubieran cosechado sin la intervención de la mano humana y que alimentan a otras personas además de a quien lo trabajó. Es evidente que trabajar el último pedazo de tierra significa que no queda suficiente para los demás. Argumentaré que, en este caso, la suficiencia deja de ser un requisito de la apropiación y se convierte en un efecto de ésta.⁴⁶² El objetivo principal de la

⁴⁶⁰ Cursivas originales.

⁴⁶¹ Para Sreenivasan, en este contexto, el robo se define como “tomar más de lo que uno requiere”. Cfr. SREENIVASAN: *The Limits of Lockean Rights in Property*, op. cit., p. 31.

⁴⁶² Macpherson se centra prioritariamente en las consecuencias de la apropiación post-escasez, argumentado que la cláusula queda ignorada. Sobre esto, la cláusula de suficiencia no caduca, más bien, Locke consideró que

suficiencia en ambos casos, como condición y resultado, se mantiene: preservar los bienes necesarios para que las personas mantengan su vida en buen estado.⁴⁶³

Es cierto, sin embargo, que la suficiencia aplica especialmente en el período de abundantes recursos. Como ya mencioné, esta cláusula le permite a Locke dialogar con quienes se oponen a la propiedad privada *per se* y defienden la propiedad común, pues la restricción suple cualquier acuerdo anterior a la apropiación y permite que quede suficiente para los demás. Esta disposición, además, defiende que quien rechazó apropiarse de algún bien cuando la naturaleza lo ofrecía abundantemente no pueda quejarse de la prosperidad subsecuente de quien sí lo adquirió.⁴⁶⁴

Respecto al sentido fuerte de la condición de suficiencia lockeana, o aplicación directa como le llamamos líneas arriba, Nozick objeta la imposibilidad de que quede suficiente para todos, lo cual nos obliga a preguntarnos si la aplicación de la restricción es retroactiva o, en otras palabras, si fue efectiva en un tiempo y dejó de serlo:

Consideremos a la primera persona, Z, que ya no puede apropiarse [de cualquier cosa], pues ya no queda suficiente para ella. La última persona en obtener una propiedad, Y, dejó a Z sin libertad para actuar sobre un objeto y, por ello, empeoró la situación de Z. Así que, con base en la cláusula de Locke, la apropiación de Y no está permitida. Y la persona anterior a Y, X, dejó a Y en una situación peor a la suya, pues su acción infringió la propiedad permitida. Luego, la propiedad de X tampoco está autorizada. Pero el propietario anterior a X e Y, W, también incumplió con la cantidad de propiedad que se permite, pues empeoró la posición de X y, por ello, no se permite la propiedad de W. Y así llegamos hasta la primera persona, A, que por primera vez obtuvo un derecho permanente a la propiedad. (Nozick, 1974, p. 176)

Nótese que, en el ejemplo, Z está en desventaja frente a A. Supongamos que B, además de lo trabajado, recibe un regalo que A sólo le concedió a él, y no a otro. Si B transfiriera sus bienes

no fuera restrictiva desde el inicio y la volvió un efecto de la apropiación. Cfr. MACPHERSON: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press, 1962 [2011], pp. 212, 213.

⁴⁶³ A ello se debe que Simmons le llame a esta cláusula *fair share limit* (porción equitativa). Para el comentarista, la cláusula de suficiencia es una restricción natural y moral. Frente a algo que les atañe a todos por naturaleza (la propiedad común), es justo que cada uno se lleve lo que le corresponde sin que los otros queden privados de ello. Frente a la escasez, la cantidad de propiedad será menor, pero la condición de suficiencia se sigue cumpliendo. Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 290.

⁴⁶⁴ Cfr. WALDRON: "Enough and as Good Left for Others" en *The Philosophical Quarterly*. Vol. 29, no. 117, Oct. 1979, p. 322.

libre y arbitrariamente a *C*, pero no a *D* ni a su descendencia, los recursos serán insuficientes para ciertas personas después de algún tiempo, ocasionando que *Z* ya no tenga elementos a su disposición⁴⁶⁵. Pero ¿qué significa *estar en desventaja*? Aunque abordaremos esta pregunta en el siguiente apartado, basta por ahora señalar que Nozick responde que la propiedad privada ajena podría lesionar de dos maneras: a) alguna persona se apropia de un bien particular y, debido a esto, otra pierde la oportunidad de mejorar su situación, y b) el no propietario deja de usar libremente lo que ya fue apropiado por otro individuo.

Sirva el ejemplo de Nozick para reiterar las dos maneras de cumplir con la cláusula de suficiencia. El cumplimiento absoluto (mejor conocido como la aplicación de la cláusula en sentido fuerte o directo) supone que no hay daño alguno que recaiga sobre un tercero porque existen suficientes recursos. En cambio, satisfacer tangencialmente la cláusula de suficiencia (o aplicar débilmente la condición) obedece al inciso a, pero ignora el b. Es decir, se tolera que alguien deje de aumentar sus bienes debido a la propiedad privada de otros, pero nunca que el dueño pierda su libertad. Cuando la persona conserva su libertad a pesar de que no pueda apropiarse de todo lo que desea, la cláusula de suficiencia se cumple, pues el último de la lista, *Z*, puede seguir utilizando las cosas, aunque no sean suyas, y sacar provecho de éstas. Esto sucede cuando se renta un inmueble, por ejemplo. Probablemente la persona *Z* no tendrá la oportunidad de comprar el bien arrendado, pero eso no la obliga a dejarlo de usar ni la propiedad de *W*, *X* e *Y* se vuelve ilegítima, a pesar de que lo que en un primer momento fue suficiente, ya no lo es. Y es que resulta insostenible concebir que los recursos van a ser eternamente suficientes cuando el aumento de la población es inaplazable.

Si aplicar de manera absoluta la cláusula de suficiencia es imposible porque las condiciones nunca serán de total abundancia⁴⁶⁶, ¿se debe, entonces, rechazar la propiedad privada? La respuesta de Locke indica que no.⁴⁶⁷ De fondo, aunque los recursos sean insuficientes, la propiedad privada garantiza la vida (cuando se trata de los bienes que se consumen) y el autodomínio (elegir lo que se puede adquirir y el uso que se le dará). Ello parece indiscutible independientemente de que algunas cosas no sean suficientes para todos.

⁴⁶⁵ El problema de la transferencia de la propiedad se tocará en el siguiente capítulo.

⁴⁶⁶ Cfr. WIDERQUIST: “Lockean Theories of Property: Justifications for Unilateral Appropriation” en *Public Reason*, 2 (1), 2010, p. 13. En la misma línea, GIBBARD: “Natural Property Rights” en *Nous*. Vol.10, no.1, 1976, p. 85: “La regla de Locke, interpretada plausiblemente, raramente justificaría la propiedad permanente. Más bien, justifica la propiedad de una cosa solo mientras las cosas del mismo tipo continúen existiendo...”.

⁴⁶⁷ Cfr. SIMMONS: “*The Lockean Theory of Rights*”, op. cit., p. 294.

Ahora bien, ¿por qué aceptar la propiedad privada a costa de que algunas personas se vuelvan arrendatarias de otras?⁴⁶⁸ O, en otras palabras, ¿qué hace que la propiedad privada sea preferible a la propiedad común o a las propiedades colectivas? La cuestión nos remonta a nuestro segundo capítulo: para elegir un tipo de propiedad es menester detectar, previamente, qué opción permite el ejercicio pleno de los derechos que, en caso de ser naturales, son normativos. Si bien es cierto que la propiedad privada fomenta que los recursos se acaben (igual que la propiedad común o que cualquier sistema de consumo), también es destacable que, en el marco de la teoría de Locke, la propiedad privada se entiende especialmente como autodomínio. En vez de cuantificar y distribuir los recursos disponibles, la atención debería centrarse en respetar el autodomínio de todas las personas. En otras palabras, garantizar que los individuos sean dueños de sí mismos aseguraría indirectamente el abastecimiento de los recursos necesarios para sobrevivir. En cambio, centrarse en la riqueza no asegura, necesariamente, el respeto por la persona que la posee ni por sus derechos.⁴⁶⁹ Algunos, como Nozick, objetarían que es precisamente este autodomínio el que se ve mermado cuando los bienes se distribuyen entre los que no los tienen, sea su situación meritória o no. Si bien Locke no se involucra en el tema de la distribución de bienes, mucho menos en el estado civil, jamás permitiría que algún individuo decayera por falta de alimento, pues su teoría de la propiedad se sustenta sobre la ley natural, incluso más que sobre el trabajo o las cláusulas de apropiación.

Mientras que en el “primer estado de naturaleza” todos son igualmente libres de apropiarse los recursos, durante la escasez, la libertad se mantiene, pero cumplir con la condición de suficiencia se vuelve más retador. Es decir, el derecho a la propiedad se mantiene intacto, pero la cantidad de adquisiciones difiere, no porque alguien distribuya los recursos o controle el acceso a las materias primas, sino porque éstos son originalmente limitados. La aclaración no es menor, pues a diferencia de la filosofía neoliberal, Locke

⁴⁶⁸ No a costa de que los más desaventajados lo sean aún más como propone el libertarismo radical. Se dice que las personas *son arrendatarias de otras* atendiendo al sentido material estrecho de la propiedad privada. He defendido que los seres humanos siempre son dueños de sí y que este tipo de propiedad no se puede alienar, arrendar o transferir. Cfr. *supra* capítulo 3.

⁴⁶⁹ En una línea similar, está Jeremy Waldron: “Si vamos a adoptar una cláusula más débil [en vez de la cláusula de suficiencia], sería más plausible identificarla con la doctrina de la caridad [...]. La doctrina de la caridad aplicada a la apropiación es: ninguna apropiación es legítima si (considerando todo) la supervivencia de otra persona es menos probable en vez de más probable”. La cláusula de suficiencia no se elimina a pesar de que existan actos de caridad. Cfr. WALDRON: *The Right to Private Property*. Oxford University Press, 1988, p. 216 y el siguiente capítulo.

propone que los individuos nunca pierdan su derecho a la propiedad. Para justificar la validez de la cláusula a pesar de su creciente debilidad, fruto de la escasez, Locke optará por un acuerdo para dejar atrás el estado de naturaleza y pasar el estado civil. Es decir, a diferencia de otras alternativas que hacen frente a la escasez (la división equitativa de los recursos, la atribución de las cosas de acuerdo con la capacidad de quien las produce, etc.), Locke opta por defender al trabajo como condición de apropiación –cuando es posible– y por pasar al estado político. En cualquiera de estos dos escenarios, la cláusula se mantiene vigente, como ya se señaló.⁴⁷⁰

Enfatizo, entonces, que la suficiencia deja de ser una condición para convertirse en un efecto de la apropiación cuando se trata de recursos limitados. Supongamos que la cláusula fuera tan restrictiva como para prohibir la apropiación de algún territorio debido a que ya no hay otro disponible para los demás; en este escenario, parte de la humanidad decaería, pues ninguna persona podría trabajar la tierra y multiplicar los recursos para sobrevivir (en el hipotético caso de que el resto de la tierra fuera inocupable o sus bienes se hubieran agotado por completo). Pero no es así. La condición de suficiencia no es una restricción de la apropiación ni una condición necesaria, sino un límite a la adquisición de los primeros tiempos de la humanidad.⁴⁷¹ Es posible hacerse de ciertos bienes, incluso cuando ya no son suficientes, pues otras personas se verán beneficiadas tras la apropiación y porque la propia supervivencia está en juego. Así, el derecho a la preservación de la vida, en primera y tercera persona, se cumple satisfactoriamente.

⁴⁷⁰ Cfr. WIDERQUIST: “Lockean Theories of Property: Justifications for Unilateral Appropriation”, op. cit., p. 14.

⁴⁷¹ Cfr. WALDRON: “Enough and as Good Left for Others”, op. cit.; THOMSON: “Property Acquisition” en *Journal of Philosophy*, vol. 73, no. 18, pp. 665 y 666; SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 289. En contra de esta idea: SREENIVASAN: *The Limits of Lockean Rights in Property*. New York: Oxford University Press, 1995, p. 87. Al respecto, es interesante retomar la discusión de J.H. Bogart en “Lockean Provisos and State of Nature”, op. cit. Bogart expone las características de las teorías de la justicia que proponen un patrón de distribución con la finalidad de concluir que las tesis acerca del estado de naturaleza no se consideran teorías sobre la justicia, pues se basan en principios procedimentales que justifican la distribución de los bienes de acuerdo con reglas particulares y donde la justicia es irrelevante. Bogart sostiene, sin embargo, que la cláusula de suficiencia de Locke es una excepción que sí coincide con la estructura de las teorías de justicia, pues no se interesa, únicamente, por los efectos de su aplicación, sino que considera el momento de apropiación *per se*, contemplando la situación de todos los propietarios en potencia (en consonancia con la ley de la naturaleza). A pesar de ello, para el comentarista, Locke falla, pues de nada sirve una teoría de la distribución justa que cambie radicalmente dependiendo de la abundancia o de la escasez. Considero que la tesis de Bogart procede siempre y cuando los recursos sean abundantes –él mismo es consciente de ello en la p. 834–. Cuando los recursos son escasos, la suficiencia es un efecto de la apropiación (es decir, queda suficiente de lo escaso para las personas involucradas en ese momento) y no es determinante en la distribución, mucho menos se le considera justa.

La conclusión sobre los beneficios que conlleva la apropiación de recursos insuficientes es sumamente discutible y podría acercar a nuestro autor a cierta lectura libertaria. Nada asegura que la situación de quienes se ven “beneficiados” por la propiedad ajena sea mejor a lo que hubiera propiciado un sistema sin propiedad privada⁴⁷², o bien, que cuando no queden suficientes recursos para todos, las personas puedan realmente llamarse libres o ejercer los mismos derechos.⁴⁷³ En este punto, es importante recordar el objetivo de *Dos tratados sobre el gobierno*, texto que busca salvaguardar los derechos de todos y defender los beneficios de la propiedad privada de varios sobre la propiedad de una sola persona. Además, subrayo que Locke está comprometido con la ley natural que manda preservar la vida y concluye que la propiedad privada es un medio efectivo para obedecerla. Si bien es posible limitar la propiedad privada, es imposible eliminarla por completo, puesto que el consumo innato, como la alimentación, supone la exclusión de terceros para llevarse a cabo.

Mediante la cláusula de suficiencia, Locke protege el derecho al consumo de todos aquellos que no han podido hacerse de algún objeto en específico por la razón que sea, en el entendido de que el derecho al consumo antecede al derecho al trabajo. Se trata de una jerarquía que Locke tiene muy clara: el acceso a los recursos difiere del derecho de apropiárselos. Si bien no todos pueden trabajar y producir, todos tienen el derecho a consumir, pues sólo así pueden conservar la propiedad sobre sí mismos, es decir, el autodomínio y la autosuficiencia.

⁴⁷² Cfr. KYMLICKA: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, op. cit., pp. 102 y ss; NOZICK: *Anarchy, State and Utopia*. Basic Books, 1974, p. 177: Al margen del argumento del valor agregado, Nozick enumera algunas ventajas de la propiedad privada cuando ya no quedan suficientes bienes que pretenden responder a los sistemas socialistas: 1) incrementa el producto social al poner los medios de producción en manos de aquellos que pueden usarlos de manera más eficiente; 2) Alienta la experimentación especializada, porque a diferencia de los dominios absolutos, la propiedad privada de varios permite que los distintos dueños decidan qué tipo de riesgos quieren tomar; 3) la propiedad privada protege a las generaciones que están por venir, pues asegura que ciertos recursos no se consuman totalmente y alcancen para futuros mercados, y 4) la propiedad privada da empleo a quienes lo necesitan. Nozick comprende, sin embargo, que la demostración de la eficacia de dichos argumentos requiere que se comparen, empíricamente, con los argumentos a favor de otros tipos de propiedad o de la abolición absoluta de la propiedad.

⁴⁷³ Cfr. SREENIVASAN: *The Limits of Lockean Rights in Property*, op. cit., pp. 113 – 115.

4.1.1. En diálogo con Robert Nozick

¿Locke pretendía elaborar una teoría para distribuir los bienes con justicia o, más bien, optó por presentar una doctrina muy particular sobre la apropiación? Esta cuestión no es menor. La pregunta surge, en parte, del intento de Nozick por adecuar la filosofía de Locke a su propuesta filosófica. Entre otras cosas, ésta señala que el Estado no debe involucrarse en la distribución de recursos privados. A partir de su muy característica lectura de *Dos tratados sobre el gobierno*, Nozick concluye que el gobierno no debe satisfacer la condición de suficiencia, sino respetar los derechos de propiedad. Y aunque a primera vista esto parece idéntico a la filosofía de Locke, el presente apartado abordará las siguientes diferencias entre los autores: a) Según Nozick, la noción de autodominio, o *self-ownership*, deriva en un tipo de equidad que protege al propietario de ceder parte de sus pertenencias; en cambio, el autodominio lockeano resulta de la ley de la naturaleza, en el entendido de que el deber se antepone al derecho. Nozick carece de una visión normativa como la que Locke encuentra en la ley natural para cuidar la vida propia y la de los terceros. b) Mientras Nozick sólo considera las ventajas materiales y económicas de un sistema de propietarios, Locke se preocupa por sus condiciones morales y políticas. c) Nozick carece de una condición de apropiación y de una justificación moral para la misma (que en la filosofía de Locke sería reclamar como propio lo trabajado). Sólo da por hecho que existe y que su origen es histórico. Filosóficamente, esta postura es deficiente, porque nunca encuentra al verdadero primer propietario de las cosas y lo postula *ad casum* y arbitrariamente. A continuación, se presenta un muy breve resumen de la filosofía de Nozick con la finalidad de esclarecer después la cláusula de suficiencia lockeana.⁴⁷⁴

Robert Nozick expone las ventajas de un Estado mínimo, es decir, de que el gobierno no interfiera en el ejercicio de los derechos de las personas, incluyendo su derecho a la propiedad. A ello se debe que el autor promueva la libre transferencia de lo que se tiene en un mercado abierto, o libre mercado, y avale sólo los impuestos que lo protejan. El Estado,

⁴⁷⁴ No coincido con Widerquist cuando afirma que “La ambigüedad que Locke permitió que se infiltrara en su teoría de la propiedad se ha convertido en un conjunto diverso de justificaciones de la propiedad privada que los oponentes deben abordar por completo.”. En este punto de la filosofía lockeana, pienso que la cláusula, aunque breve, fue clara. Cfr. WIDERQUIST: “Lockean Theories of Property: Justifications for Unilateral Appropriation”, op. cit., outline 2.

pues, debe asegurar que las transacciones sean seguras siempre y cuando lo transferido se haya obtenido de manera justa y legítima –no por fuerza o mediante un fraude–.

Lo retador de esta postura es considerar la situación de quienes no poseen nada en absoluto, a raíz de sus propias decisiones, las de su ascendencia o la mera suerte. Para Nozick, el derecho absoluto a la propiedad se enraíza en el principio de autodominio. Si bien éste se asemeja al principio del que se deriva la propiedad privada en la filosofía de Locke (pues quien es dueño de sus capacidades puede hacer con éstas lo que desee, incluyendo las actividades propias del mercado como vender y comprar), Nozick asevera que su fuente original es la fórmula de la humanidad establecida por Kant. No obstante, esta reinterpretación ha sido duramente criticada.⁴⁷⁵ La sociedad libertaria, apunta Nozick, debe tratar a los individuos como fines en sí mismos y no como instrumentos para algo más. Ello implica utilizar al gusto las cosas que se poseen y no ser obligado a sacrificarlas por los demás, pues el autodominio, o *self-ownership*, “significa que lo que se tiene y quien lo tiene son uno y lo mismo, a saber, la persona en su totalidad.” (Cohen, 1986, p. 110) En otras palabras, si la persona es dueña de sí, también lo es de sus talentos y de lo que con éstos adquiere y no es imperativo compartirlos con los menos talentosos o desaventajados.⁴⁷⁶

Ante este escenario, Nozick ofrece dos respuestas: por una parte, es recomendable, mas no obligatorio, que las personas cedan algo a quien lo necesite (si bien, aunque Nozick no lo reconozca, los menos afortunados que no reciban ayuda de los que tienen más recursos no pueden llamarse dueños de sí). Por otro lado, son justas las posesiones que no se comparten con los más desaventajados por dos motivos: primero, los dueños las obtuvieron en el marco de la ley; y, en segundo lugar, si el dueño careciera de sus posesiones, las condiciones de los terceros no serían mejores. Estos puntos reflejan una interpretación, bastante peculiar, de la suficiencia de Locke como efecto y no como condición.

Para Nozick, el derecho a la propiedad se legitima en su causa. Cuando consigo cualquier cosa por medios honestos y justos (compra, regalo, caridad, etc.), obtengo un derecho absoluto sobre aquello que adquirí. El derecho a la propiedad, entonces, se subordina al derecho de transferencia; conclusión que, ciertamente, presenta algunos retos: es prácticamente imposible acercarse al primer propietario y muchas de las adquisiciones

⁴⁷⁵ Cfr. KYMLICKA: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, op. cit., pp. 102 y ss.

⁴⁷⁶ Otros liberales argüirán que los talentos son producto de la serendipia y por tal motivo no son derechos absolutos. Cfr. DWORKIN: *Taking Rights Seriously*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977.

originales surgieron de la fuerza. En este último caso, en consistencia con el pequeño rol que le corresponde al Estado, los bienes ilegales pueden ser distribuidos de acuerdo con lo que dicte la autoridad. El problema reside, más bien, en la imposibilidad de comprobar los orígenes históricos de todo lo que tenemos. Cuando esto sucede, Nozick echa mano de la cláusula de suficiencia lockeana.

Como se mencionó, el ejercicio del derecho a la propiedad no deja necesariamente suficiente para los demás, especialmente cuando se trata de la tierra o de los recursos no renovables. Cuando esto sucede, la propiedad privada resulta aceptable si a los no propietarios les es indiferente la apropiación, es decir, si no empeora su condición material: “la propiedad es legítima cuando de ella surge un derecho permanente a la propiedad sobre algo que no había sido apropiado anteriormente y que no empeora la posición de otros que ya no están en libertad de usar tal cosa” (Nozick, 1974, p. 178). No obstante, en la mayoría de los casos, la propiedad privada de unos cuantos mejora las condiciones del resto de la comunidad. Como se señaló en el capítulo pasado, esta idea se deriva del rechazo a la propiedad común o de la *tragedia de los comunes*⁴⁷⁷, so pretexto de que lo que es de todos no es de nadie o, dicho en otras palabras, que las personas poco se interesarán por aquello que les beneficia a todos, al margen del esfuerzo impuesto. En este caso, la falta de interés resulta en la falta de productividad, provocando escasez. Por todo lo anterior, Nozick cree que es preferible una sociedad de propietarios exclusivos, aunque los bienes sean insuficientes.

En la filosofía de Locke, el estado civil se crea para proteger la propiedad privada, no para gestionarla o distribuirla. La formación de dicho estado corresponde, en parte, a la manera en que se llevan a cabo las actividades en el estado de naturaleza, incluyendo las cláusulas de apropiación, cuyo objetivo no es otro que el aseguramiento de la vida de todos los miembros de la humanidad y no la distribución justa de los recursos. Si fuera esto último, la esencia de *Dos tratados sobre el gobierno* se modificaría por completo. Y es que, no obstante que el siglo XX se caracterizó por retomar a los autores modernos en aras de proponer políticas de distribución justas (como John Rawls, Ronald Dworkin, *et al.*), éste no fue el propósito de Locke, quien optó por defender la propiedad privada del dominio absoluto del monarca. Si Locke propusiera que el Estado se ocupara de la distribución,

⁴⁷⁷ Cfr. KYMLICKA: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, op. cit., p. 114.

presenciaríamos una contradicción interna en una teoría que, por una parte, desea deslindarse del monarca en aras de la libertad personal y, por otra, solicita su auxilio para repartir la propiedad al margen de su principal condición de adquisición: el trabajo. La cláusula de suficiencia lockeana, entonces, no debe leerse como un fin del cual se ocupa el Estado (*end-state principle*)⁴⁷⁸. Esto no significa que Locke sólo se preocupe por los derechos económicos, como Nozick⁴⁷⁹, ni que se deslinde absolutamente de las necesidades de las personas. Locke ofrece una pauta de adquisición –la ley de la naturaleza– que se ocupa, primordialmente, de la propiedad en sentido amplio (la vida y la libertad) y que tiene repercusiones en la riqueza que se hereda o se transfiere. Repasémoslo con más detalle.

En principio, la propiedad privada no daña a otros posibles propietarios ni los excluye de obtener un bien que es abundante, pues quedan suficientes recursos. Es más, tras el trabajo, pareciera que nada se apropió:

Esta *apropiación* de alguna parcela de Tierra, mejorándola, no representaba un daño a cualquier otro Hombre, pues todavía quedaba [tierra] suficiente y en buenas condiciones; más de lo que los desamparados podían usar. Así que, en efecto, nunca quedó menos para los demás después de la apropiación (*inclosure*) para uno mismo. Pues aquél que deja lo suficiente para que otro pueda usar lo mismo, hace el mismo bien que si no hubiera quitado algo de la tierra en absoluto. (TGII, §33)⁴⁸⁰

Sin embargo, la “apropiación disimulada” no garantiza que la acumulación de una persona no dañe a otra, pues esta última carece de las mismas oportunidades de apropiación que la primera (por lo menos ya no puede obtener un objeto idéntico, si es que también le interesaba).⁴⁸¹ Se trata, pues, de descifrar si existe realmente un daño tras la apropiación y de

⁴⁷⁸ En la misma línea, Nozick piensa que los derechos de propiedad no deben ser asegurados por el Estado, pues como ya se señaló, su legitimidad reside en sus antecedentes históricos. A diferencia de estas lecturas, Husain Sarkar considera que el salario mínimo es la manifestación expresa de la cláusula de suficiencia en el estado civil. En contra del neoliberalismo de Robert Nozick, el comentarista considera que, vista así, dicha cláusula se convierte en un fin del Estado que se propone, en parte, evitar la violación de los derechos fundamentales. Esta es una lectura adaptada a las condiciones actuales de algunos países y no denota los propósitos intelectuales de Locke. Cfr. SARKAR: “The Lockean Proviso” en *Canadian Journal of Philosophy*. Vol. 12, no. 1. Marzo, 1982, p. 56.

⁴⁷⁹ Nozick rechaza las leyes de la naturaleza y antepone los derechos de adquisición al derecho a la vida.

⁴⁸⁰ Cursivas originales.

⁴⁸¹ Esta es la opinión de C.B. Macpherson. Para resaltar los rasgos capitalistas de la teoría de John Locke, señala que, incluso cuando queda terreno disponible “la enorme productividad de la tierra apropiada contribuye a la falta de tierra disponible para otros”. Cfr. MACPHERSON: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, op. cit. El párrafo 33 del *Ensayo sobre el gobierno civil* indica que esto no es así cuando la

qué tipo es: un daño al interés, una privación a la libertad de adquisición, la ausencia de un bien necesario para sobrevivir⁴⁸², un perjuicio por el simple hecho de quedar en desventaja o un detrimento a los bienes ya adquiridos. A la vez, estos daños pueden interpretarse desde el punto de vista económico (quedar en desventaja de acumular o multiplicar la riqueza, por ejemplo), moral (una lesión a los derechos del ámbito personal, por ejemplo, a algunos intereses como el honor o la vida misma⁴⁸³), social (*v.gr.*, cuando la libertad de adquisición influye en la posición social) o político (como cuando ejercer algunos derechos depende de los bienes que se posean).⁴⁸⁴

Sobre esta clasificación, considero que Locke sí aborda las cuestiones económicas y sociales, pero le interesan, sobre todo, las morales y las políticas: nuestro autor no sólo considera la propiedad *per se*, también propone una defensa de los derechos en torno a ella; derechos que no sólo son adquiridos, sino naturales.⁴⁸⁵ Locke señala, entre otras cosas, que

tierra es abundante: “Esta *apropiación* de alguna parcela de Tierra, mejorándola, no representaba un daño a cualquier otro Hombre, pues todavía quedaba [tierra] suficiente y en buenas condiciones; más de lo que los desamparados podían usar. Así que, en efecto, nunca quedó menos para los demás después de la apropiación (*inclosure*) para uno mismo. Pues aquél que deja lo suficiente para que otro pueda usar lo mismo, hace el mismo bien que si no hubiera quitado algo de la tierra en absoluto.”

⁴⁸² Adelantamos, en consistencia con lo que se verá el siguiente capítulo, que ésta definitivamente no es la respuesta. Cfr.: TGI, §42: “Ningún hombre puede tener dominio justo sobre la vida de otro gracias a su derecho de tener tierra o bienes. Siempre será un pecado, en cualquier hombre, dejar a su hermano perecer y evitar el consuelo que podría darle con su abundancia.”

⁴⁸³ Cfr. MAZEAUD: *Lecciones de derecho civil: la responsabilidad civil. Los cuasicontratos* (trad. de Luis Alcalá-Zamora y Castillo). Buenos Aires: Ediciones Jurídicas Europa-América, 1960, vol. II, parte 2a., pp. 56 y 68; GARCÍA LÓPEZ: *Responsabilidad por daño moral, doctrina y jurisprudencia*. Barcelona: José María Bosch Editor, 1990, pp. 78 y 79.

⁴⁸⁴ También existe una lectura ambientalista de Locke. Esta indica que la cláusula de suficiencia permite la propiedad de los recursos naturales que originalmente les pertenecen a todos, pero como derecho de usufructo, es decir, como un derecho no absoluto que impide dañar lo que se posee, pues hacerlo desprovería a las futuras generaciones de éste (dejaría a otros sin recursos naturales suficientes). Ello no significa que las personas que no han nacido –y que ignoramos si nacerán– tengan derechos; más bien, los propietarios actuales tienen derechos restringidos. Cfr. WOLF: “Contemporary Property Rights. Lockean Provisos and the Interests of Future Generations” en *Ethics*. Vol. 105, no. 4 (jul., 1995), p. 812. Véase el ejemplo de WIDERQUIST: “Lockean Theories of Property: Justifications for Unilateral Appropriation”, *op. cit.*, p. 9: “Supongamos que cazo rinocerontes y dejo suficientes para todos aquellos que quieran cazar también. Pero tú, como la mayoría de las personas, no quieres cazar un rinoceronte. Crees que son criaturas sagradas que deben dejarse libres. El hecho de que existan suficientes para su apropiación no significa que no te sientas dañada por mi apropiación o por el permiso para llevarla a cabo”. La discusión de la propiedad privada desde el medio ambiente es interesante, vigente y muy relevante, pero excede los límites de la presente investigación.

⁴⁸⁵ Me parece innegable que Locke entendía la relación entre lo político y lo económico, pues defendió la propiedad privada (cuando se refiere a la riqueza representa lo económico) mediante la justificación del derecho a poseerla. Ello se opone a la visión de Held, quien afirma que “[p]robablemente Locke no entendió la manera en la que el poder político surge del poder económico, pudo haber argumentado que él defendía la igualdad política, aunque a la vez permitía la desigualdad económica que surgía de la herencia”. Cfr. HELD: “John Locke on Robert Nozick” en *Social Research*. Vol. 43, no. 1 (Spring 1976), p. 171. Otra cuestión, formulada por Bogart, es si es posible interesarse por lo moral y lo político al mismo tiempo. Para el comentarista, lo primero

la abundancia económica no determina los derechos naturales y políticos, entre los que se encuentran la vida, la libertad y la propiedad. Si bien es evidente que cualquier bien apropiado deja de estar disponible para los interesados, y que esto puede considerarse una desventaja, lo crucial es que la propiedad privada no le niegue a otro “la misma oportunidad de contar con la preservación de su vida y su autodomínio [...], candidatos plausibles para convertirse en un límite moral de la propiedad” (Simmons, 1992, pp. 292 y 294)⁴⁸⁶, pues de la vida y de la propiedad sobre uno mismo se deriva cualquier adquisición material. En otras palabras, Locke promueve la propiedad privada siempre y cuando el ámbito moral y político del ser humano no quede mermado. De modo que el daño económico y social que la propiedad privada provoca a terceros sería similar al *harm principle* de John Stuart Mill⁴⁸⁷, aunque a Locke le interese, especialmente, el daño político.

A diferencia de Locke, el neoliberalismo del siglo XX sí enfatizó el ámbito económico, en donde los bienes son abundantes, aunque sean pocas las personas que los tienen. Este sistema prioriza lo meramente cuantificable –la acumulación de capital y riqueza, por ejemplo– a costa de los derechos fundamentales (convirtiéndose así, para muchos, en un sistema social y políticamente reprobable). En otras palabras, la teoría de la propiedad privada del neoliberalismo se preocupa por defender al propietario y es indiferente ante quienes no poseen ningún bien, incluso los necesarios para sobrevivir. Nozick, como se señaló, arguye que sólo así se respeta la equidad y la propiedad sobre uno mismo, pues los bienes derivan de éstas y sería injusto repartirlos entre quien no los adquirió legítimamente.⁴⁸⁸ Por el contrario, el argumento sobre la propiedad privada de Locke también se centra en los propietarios, pero subrayando sus derechos, no los bienes que obtienen mediante éstos (basta

se refiere a lo individual y lo segundo a lo colectivo. Considero que, cuando se trata de derechos naturales, se consideran ambos rubros, pues los derechos naturales son reclamos individuales que poseen todos los miembros de un grupo, en este caso, la especie humana. Cfr. BOGART: “Lockean Provisos and State of Nature”, op. cit., p. 836.

⁴⁸⁶ En esta línea se encuentra Clark Wolf. Cfr. WOLF: “Contemporary Property Rights. Lockean Provisos and the Interests of Future Generations”, op. cit. Este autor también piensa que no podemos garantizar la propiedad de quien no ha nacido; sin embargo, quienes ya viven tienen el deber moral de asegurar el derecho a la propiedad de las generaciones futuras. Esto último no coincide con Locke.

⁴⁸⁷ Principio que promueve la libertad absoluta siempre y cuando no ocasione daños a terceros.

⁴⁸⁸ Cfr. SREENIVASAN: *The Limits of Lockean Rights in Property*, op. cit., p. 132: “Nozick juzga que alguien está mejor o peor de acuerdo con un criterio económico. El bienestar de un individuo se reduce a su estado de bienestar material, el cual (en principio) se expresa en términos de paquetes alcanzables de bienes y servicios que le son indiferentes dando por hecho ciertas suposiciones”. Véase también HELD: “John Locke on Robert Nozick”, op. cit., p. 172.

con recordar que los ciudadanos de la Inglaterra del siglo XVII eran despojados del derecho a la propiedad para satisfacer los intereses del monarca). Se concluye entonces que, de acuerdo con la filosofía de Locke, aunque la propiedad privada ocasiona que cierto bien se niegue a otros, se mantiene intacto su derecho extraer algo de lo común.⁴⁸⁹

¿Verdaderamente la propiedad privada despoja a las personas de la oportunidad de satisfacer sus gustos? Concediendo que esto puede llamarse perjuicio –aunque no coincido con ello–, es menester recordar que la crítica no procede, pues para Locke, la propiedad privada no se sustenta principalmente en el interés propio, sino en la preservación de la vida. Si el interés, y no la supervivencia, fuera el cimiento de la apropiación, la distribución de la propiedad privada se basaría en los apetitos y en los instintos, y no en la ley natural. La cláusula de suficiencia responde a una distinción implícita entre necesidades y gustos, donde las primeras predominan sobre los segundos. Al considerar sólo las necesidades, es posible regresar aquello que no se utilizó a la propiedad común⁴⁹⁰: “estamos en un estado con necesidad de atender un constante suministro de carne, bebida, ropas y defensa del clima, mientras que nuestras conveniencias demandan mucho más” (Locke, 1677, pp. 247-255).⁴⁹¹ Ahora bien, que la preservación de la vida impere sobre los gustos personales no se opone a que la propiedad privada otorgue beneficios a los propietarios y a quienes no lo son.⁴⁹² Como se señaló, para nuestro autor, la propiedad privada es benéfica para aquellos que no la tienen cuando los recursos se multiplican mediante la agricultura o la tierra se vuelve más fértil tras su cuidado.

Resta resolver si la propiedad privada menoscaba la libertad de quien ya no puede usar un objeto. Esta cuestión no es menor tomando en cuenta que Locke es un partidario de la libertad. Como se mencionó en el primer capítulo, el autor no análoga la libertad con la permisividad absoluta, pues defiende una libertad que se autolimita con la presencia de los demás.⁴⁹³ Una lectura sincera de Locke jamás concluiría que nuestro autor propone atentar contra la libertad de un tercero. Por su parte, y con la enorme diferencia que presenta frente a Locke, Nozick responde que la propiedad privada no afecta la libertad de los terceros: “el

⁴⁸⁹ Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 286.

⁴⁹⁰ Cfr. TULLY, James: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, op. cit., p. 104.

⁴⁹¹ LOCKE: “Diario de 1677”. MS, f.2, fos., 1936, pp. 247-255. Citado en TULLY: *A Discourse on Property*, op. cit., p. 104.

⁴⁹² Cfr. TULLY, James: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, op. cit., p. 103.

⁴⁹³ Cfr. TGII, §6.

cambio en la situación de los otros [los no propietarios] (al remover su libertad de actuar en un objeto que previamente no tenía dueño, pero ya tiene) no necesariamente empeora su situación” (Nozick, 1974, p. 175). Si alguien se apropiara de un perro callejero, limpiándolo y alimentándolo, poco afectaría la libertad de alguien que viviera en otra ciudad y que nunca hubiera deseado o necesitado a dicho perro.

Sin embargo, es menester considerar que la apropiación no siempre es indiferente, pues ciertas adquisiciones parecen oponerse al derecho a la libertad de algunos cuantos. Cuando se trata de bienes limitados, por ejemplo, las personas pueden quedar en desventaja, como cuando alguien posee el único pozo de agua potable que queda disponible. Este daño en la paridad competitiva puede resultar en un detrimento en la satisfacción de las necesidades más básicas.⁴⁹⁴ ¿Cuál es el papel de la cláusula de suficiencia aquí? Para Nozick, por ejemplo, habría que distinguir si se trata de una necesidad constante (el agua sí lo es) o de una necesidad reciente, como requerir una vacuna que apenas se creó. En este segundo caso, las condiciones de las personas dependieron de un invento fortuito que, de no haberse realizado, no se hubiera necesitado y, por tanto, no tenerlo tampoco ocasiona un mal. Increíblemente, el comentarista concluye que la condición de suficiencia aplica para el dueño del pozo del agua, pero no para dueño de la patente de la vacuna.⁴⁹⁵ En contraste, para Becker, cuando las necesidades fundamentales están en juego, la cláusula de suficiencia puede ejecutarse mediante la expropiación de los medios de producción más importantes (el transporte, las fuentes de energía, etc.) que, de pertenecer a particulares únicamente, serían insuficientes para el resto de la población.⁴⁹⁶

⁴⁹⁴ Cfr. BECKER: *Property Rights. Philosophical Foundations*. Londres: Roudledge and Kegan Paul, 1977, p. 43.

⁴⁹⁵ Cfr. NOZICK: *Anarchy, State and Utopia*, op. cit., p. 181. Sobre las patentes, Nozick remarca que su exclusividad tiene una fecha de caducidad, pues conforme avanza el tiempo, es más probable que alguien más hubiera llegado al mismo resultado. En el marco de la filosofía de Locke, este ejemplo es especialmente interesante, pues nos enfrentamos con un trabajo de índole intelectual, no sólo material, que le concede ciertos derechos a quien lo realiza por los mismos motivos que si fuera un trabajo físico: la persona dejó algo de sí en su descubrimiento y éste, a la vez, determinó, en parte, la identidad del inventor.

⁴⁹⁶ Cfr. BECKER, *Property Rights*, op. cit., p. 43.

Véase entonces que, con base en la misma cláusula, nos enfrentamos a una lectura radicalmente separada del capitalismo⁴⁹⁷ y, por supuesto, de Nozick.⁴⁹⁸ ¿La lectura de Becker, más cercana al socialismo, se adecua a la tesis de Locke? Esta respuesta depende de la jerarquización entre libertad y utilidad. Ya se vio que, en la filosofía de Locke, la utilidad pasa a un segundo plano cuando compete con la libertad. Esto quiere decir que la condición de suficiencia no puede menosacabar la libertad de los terceros en aras de expropiaciones y regulaciones exacerbadas. Asimismo, es evidente que apropiarse de cualquier suministro necesario para la supervivencia, a costa de la vida de los demás, es una violación explícita a la ley de la naturaleza.

El caso de la patente de las vacunas es más complicado porque las consecuencias de su aplicación no son inmediatas ni totalmente seguras. Para Nozick, la situación de las personas se mantiene igual cuando carecen de algo que no afecta su supervivencia inmediata y que pudo haber sido creado, o no. O, como bien señala Sreenivasan: “Nozick niega que privar a alguien de la oportunidad de apropiarse desmejora significativamente su situación” (Sreenivasan, 1995, p. 123). Este caso me lleva a cuestionar si, en la teoría de Locke, la aplicabilidad de la cláusula de suficiencia depende de las consecuencias o del momento en que se lleva a cabo la apropiación. Si la cláusula dependiera únicamente de las consecuencias, los derechos a la propiedad podrían suprimirse con base en especulaciones sobre el futuro. Por el contrario, si la cláusula de suficiencia se encarga de regular la actividad del momento, en aras de la supervivencia actual, se deslindaría de convertirse en un fin del Estado, cuando se trata del estado civil, o de una política implícita de distribución en el estado de naturaleza.

⁴⁹⁷ Entiendo que el capitalismo aparece después que Locke. Sin embargo, algunos autores consideran que se gestó en su filosofía, específicamente en la apología de la suficiencia como efecto de la apropiación. Cfr. Cohen, G.A: “Marx and Locke on Land and Labour” en *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (Studies in Marxism and Social Theory). Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 165-194. MACPHERSON: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, op. cit.

⁴⁹⁸ La oscilación de la filosofía de Locke entre el socialismo y el capitalismo también fue señalada por Tully: “La teoría de la propiedad de Locke ha jugado un rol importante y contradictorio en el pensamiento político occidental. Los primeros socialistas ingleses y franceses la tomaron como la fundación filosófica más importante del socialismo moderno: el derecho de los trabajadores al producto de su labor y la posesión regulada de acuerdo con la necesidad. En el siglo XX, las cosas cambiaron: Locke se convirtió en el portavoz de la propiedad privada limitada y, más recientemente, de la propiedad privada ilimitada”. Cfr. TULLY, James: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, op. cit., p. X. Para una interpretación socialista, cfr. BEER: *The History of British Socialism*. Londres: The National Labour Press, 1921. Sobre la propiedad privada limitada, véase STOCKS: “Locke’s contribution to political theory” en *John Locke: Tercentry Adress* (Stocks and Ryle, eds. Oxford University Press, 1933).

Opto por esta segunda alternativa:⁴⁹⁹ la aplicación de la cláusula de suficiencia no depende de la consideración de la humanidad en su totalidad, sino de los beneficiarios actuales del bien en cuestión, a los cuales no se les privará de lo que ya tienen; “en otras palabras, la cláusula lockeana estipula un límite máximo a lo que alguien puede adquirir legítimamente y, necesariamente, asegura que la situación de los demás no empeore” (Sarkar, 1982, p. 49). Que la condición de suficiencia no se encargue de las consecuencias a largo plazo, sino de los efectos inmediatos, permite responder a la recurrente crítica de que es imposible saber cuántos individuos vivirán en el futuro o conocer ciertos patrones de consumo.⁵⁰⁰ Si la cláusula de suficiencia aplicara para todas las personas que existirán y que podrían, hipotéticamente, querer el bien adquirido, ninguna cosa sería apropiable. Ello supondría cálculos imposibles acerca del número de personas que vivirán en el futuro, patrones de transferencia y consumo, cambios en el estilo de vida, etcétera.⁵⁰¹

Esta lectura, además, es consistente con el mismo Locke, el cual, al margen de la herencia a los hijos y del socorro a los más necesitados, presenta una propiedad privada más bien indeterminada que no se cuestiona por los efectos a largo plazo (a diferencia de Nozick, cuyos títulos de propiedad pueden ser heredados permanentemente⁵⁰²). Lo anterior nos remite a preguntarnos: si la cláusula de apropiación se delimita a cierto momento en específico, ¿la teoría de Locke deja de ser un fundamento a favor de los derechos naturales universales y se convierte en una tesis pensada para los fines de un momento histórico en específico? No es así. Como he mencionado, la apropiación y sus condiciones están circunscritas en una normatividad universal que no depende de legislación particular alguna. La preservación de

⁴⁹⁹ En contra de lo dicho por Vaughn: “El límite de la propiedad no queda definido por la cantidad de cualquier cosa que una persona posea, sino por las consecuencias de la posesión”. Cfr. VAUGHN: “Teoría de la propiedad de John Locke” en *Libertas* 3. Eseade, p. 20. Mi opinión también se distancia de la de Virginia Held: “Si la cláusula lockeana se considerara seriamente como una restricción moral a la adquisición, debería aplicarse en el tiempo y no al momento de la adquisición, únicamente”. Cfr. HELD: “John Locke on Robert Nozick”, op. cit., p. 175.

⁵⁰⁰ Cfr. STEINER: “The Natural Right to the Means of Production” en *Philosophical Quarterly*, 1977. En la misma línea, cfr. WOLF: “Contemporary Property Rights. Lockean Provisos and the Interests of Future Generations”, op. cit., p. 809; BOGART: “Lockean Provisos and State of Nature”, op. cit., p. 829; NARVESON: “Property Rights: Original Acquisition and Lockean Provisos” en *Public Affairs Quarterly*. Vol. 13, no. 3 (jul., 1999), pp. 205 - 227. Por el contrario, hay autores que proponen eliminar la cláusula de suficiencia porque ésta debe velar por las generaciones futuras, lo cual es imposible. Cfr., por ejemplo, SANDERS: “Justice and the Initial Acquisition of Property” en *Harvard Journal of Law and Public Policy*, vol. 10, 1987.

⁵⁰¹ Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 296.

⁵⁰² Cfr. SREENIVASAN: *The Limits of Lockean Rights in Property*, op. cit., p. 126. Esto es importante en la actualidad, pues las patentes, por ejemplo, sí tienen una fecha de caducidad.

la vida es una constante cuando se trata de la adquisición, incluso cuando hay sobrepoblación y escasez, y su relevancia es independiente a la de los fines de cualquier Estado.

4.2. La cláusula de no desperdicio

Hemos visto que la propiedad privada está sujeta a que quede suficiente de lo adquirido y a que no se desperdicie. Ahora, después de reconstruir el argumento sobre la cláusula de suficiencia, resta estudiar la cláusula del no desperdicio. Locke señala que la abundancia de ciertos recursos no justifica su apropiación exacerbada. Es decir, se prohíbe acumular cosas que se pueden desperdiciar o descomponer, sin haberse usado o consumido, a pesar de que queden suficientes de la misma especie para otros posibles usuarios. En el marco de la filosofía de Locke, la cláusula de no desperdicio responde a dos propósitos: a) refutar a Robert Filmer, quien defendía un derecho natural, arbitrario e ilimitado a la propiedad privada⁵⁰³, y b) justificar las colonias en América, so pretexto de que la tierra se desperdiciaba cuando no era ocupada. A continuación, estudiaremos ambos objetivos.

4.2.1. Límites a la acumulación

Locke dedica los párrafos 37, 40, 41, 42 y 43 del *Ensayo sobre el gobierno civil* a hablar sobre la cláusula de no desperdicio. Estos apartados son inserciones posteriores a la primera edición de *Dos tratados sobre el gobierno*. Pienso que ello se debe a la apremiante necesidad de justificar las colonias y defender la propiedad privada de los grandes dominios monárquicos. No obstante, al igual que en la cláusula de suficiencia, esta teoría sólo se entiende a la luz del argumento sobre el trabajo que aparece unas líneas antes; allí, el autor nos indica que para cumplir con la cláusula de no desperdicio es menester laborar aquello que se quiere adquirir y asegurarse de que no se descomponga una vez que ya sea de dominio privado:

Probablemente se objete lo siguiente: Que, si al recolectar bellotas u otras Frutas de la Tierra se tiene un derecho a éstas, luego, cualquiera puede acumular (*ingross*) tanto como quiera. A ello Respondo: No es así. La misma

⁵⁰³ Cfr. TULLY, James: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, op. cit., pp. 55 y 56.

Ley de la Naturaleza, que por sus propios medios nos da Propiedad, también *limita esa Propiedad. Que Dios nos ha dado todas las cosas en abundancia* (Tim. I, 6.17) es la Voz de la Razón confirmada por la Inspiración. ¿Pero qué tanto nos ha dado? Para *disfrutar*. Y lo suficiente como para que cualquiera lo use y obtenga ventajas en su vida antes de que se descomponga (*spoils*); y tanto como su labor pueda fijar una Propiedad allí. Lo que sea que supere esto es más que su parte y pertenece a otros. (TGII, §31)⁵⁰⁴

En este pasaje es preciso resolver qué entiende Locke por “desperdicio” y si este concepto es análogo a los términos “perecimiento” o “descomposición”, con base en la cita ya referida: “Y lo suficiente como para que cualquiera lo use y obtenga ventajas en su vida antes de que se descomponga”. Desperdiciar las posesiones significa hacer mal uso de éstas o no usarlas en absoluto. Por ejemplo, cercar un terreno para que nadie más lo habite y no cultivarlo: “La Tierra que es dejada totalmente a la Naturaleza, que no se ha mejorado con Pastoreo, Cultivo o Siembra, es llamada *desperdicio*” (TGII, §42). Otro ejemplo de desperdicio es construir una presa y tirar el agua recaudada sin propósito alguno, o hacerse de todas las manzanas de un árbol y no comérselas, provocando su descomposición. Estos ejemplos nos indican que la descomposición alude, especialmente, a los objetos de consumo como la comida, y que el desperdicio se refiere a las posesiones en general. Así, todo perecimiento material es un desperdicio, aunque no todo lo que se desaprovecha se descompone.

En lo que se refiere al desperdicio como “mal uso”, es pertinente preguntarse si desperdiciar significa no utilizar nuestros bienes en absoluto, como quien cerca un terreno sin cultivarlo, o bien, no aprovecharlos tanto como es posible, como quien en vez de cultivar cebada porque el terreno es más propicio para ella, decide sembrar el fruto de su gusto, aunque muy posiblemente no se logre. En definitiva, el desperdicio se refiere al primer punto. Ello será evidente cuando reconstruyamos la defensa lockeana de las colonias en donde nuestro autor arguye que la tierra no trabajada se desperdicia. En cuanto a la segunda opción, el desperdicio como uso ineficiente, me inclino a pensar que esta idea no coincide del todo con el pensamiento de Locke. Además de que nuestro autor no se apoya exhaustivamente en ejemplos cuando explica el cultivo de la tierra, esta tesis lo enmarcaría dentro del consecuencialismo, especialmente. Como vimos en el capítulo anterior, el argumento sobre

⁵⁰⁴ Cursivas originales.

el valor agregado sirve para defender la propiedad privada, siempre y cuando se salvaguarden los derechos y las leyes naturales que no están sujetas a cuantificación alguna o se materializan en un objeto en particular.

La cláusula de no desperdicio es un apéndice de la ley de la naturaleza que manda preservar la vida de la humanidad. Acumular bienes necesarios para sobrevivir sin consumirlos priva a otros de hacerlo, poniendo en riesgo su vida y, por ende, desobedeciendo lo que indica dicha ley⁵⁰⁵:

Antes de la Apropiación de la Tierra, aquel que recolectara tantas Frutas salvajes como pudiera, matara, cazara o domara tantas Bestias como le fuera posible, o bien, aquel que empleara su dolor en conseguir cualquier Producto espontáneo de la Naturaleza y, mediante su *Labor*, los alterara del estado en el que fueron puestos en la Naturaleza, *adquiría Propiedad sobre estas cosas*. Sin embargo, [el ser humano] ofendía la Ley común de la naturaleza y era propenso a ser castigado si estos objetos perecían bajo su Posesión, antes de ser usados, y si las Frutas o la carne de venado se pudrían antes de que pudieran aprovecharse, pues él invadió la parte de su Vecino sin *Derecho alguno, más allá de su derecho al uso* en aras de satisfacer las comodidades de su vida con estas cosas. (TGII, §37)⁵⁰⁶

Como se vio en el primer capítulo, el derecho está subordinado a la ley. Si el derecho a la propiedad privada se entiende primeramente como uso, y no como dominio absoluto, los propietarios pueden ejercer su derecho a adquirir y a usar lo apropiado siempre y cuando no se ignore la ley que manda preservar la vida de los demás. Así, el derecho a la propiedad privada permite adquirir lo que se necesita para vivir y no sólo lo que se desea (lo cual, probablemente ni siquiera se use) porque “obtener más [de lo imprescindible para sobrevivir] excluye a otros de la oportunidad de usar lo que, con certeza, excede a nuestras necesidades.” (Simmons, 1992, p. 286)

Es probable, además, que las habilidades laborales sólo faciliten la adquisición de ciertos objetos y que, por lo mismo, resulte imposible obtener otros. Para evitar acumular

⁵⁰⁵ Cfr. TULLY, James: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, op. cit., p. 104: “[La insistencia de Locke] en *Dos Tratados sobre el Gobierno*, en que la pregunta por la propiedad debe ser respondida dentro de un contexto de deberes positivos hacia los demás, e iguales solicitudes a los bienes comunes, resulta una exposición de un sistema alternativo y moral superior que fundamenta la propiedad en la ley natural”.

⁵⁰⁶ Cursivas originales.

aquello que excede a las exigencias de la vida cotidiana y obtener la mercancía indispensable para vivir, Locke propone el intercambio como una medida para evitar el desperdicio:

[En el estado de naturaleza] era deshonesto y poco astuto acumular más de lo que se podía usar. Una alternativa de uso era que [el hombre] diera parte de lo suyo a cualquier otro para que no pereciera inútilmente bajo su Posesión. Y si también intercambiaba Ciruelas, que se descompondrían en una Semana, por Nueces, que durarían lo suficiente para alimentarse un Año entero, tampoco hacía daño: no desperdiciaba los recursos comunes ni destruía la porción de Bienes que le pertenecían a los otros, pues nada parecía inútilmente en sus manos⁵⁰⁷. (TGII, §46)

De la ley de la naturaleza y de la posibilidad de intercambiar lo trabajado, se concluye que el derecho al uso se pierde cuando, valga la redundancia, no se utiliza lo que se adquirió. A ello se debe que esta cláusula pueda llamarse también, “restricción de uso” (Varden, 2006, p. 128). Esta inferencia se acepta fácilmente cuando se trata de alimentos o de recursos no renovables; sin embargo, en el caso de los objetos imperecederos o de las cosas que no son necesarias para sobrevivir, el límite y la extensión del derecho de uso no son del todo claros. En estos casos, el desperdicio puede depender de la recurrencia con la que se utilice un objeto, la cantidad de personas a las que beneficie, etcétera. Pienso, por ejemplo, en un bien inmueble: ¿se desperdicia cuando no se habita, aún a costa de que existan personas que carecen de techo? O bien, ¿disfrutar dicha casa, a pesar de que se tenga otra, es un tipo de desperdicio? Me parece que Locke no tiene respuesta, pues se concentra en la tierra laborable y en sus frutos. Nuestro autor defendería, probablemente, que el trabajo de construcción y de manutención de la propiedad es suficiente para defender el derecho sobre la misma. Por otra parte, la respuesta a si es posible tener dos viviendas se explícita en el *Ensayo sobre el gobierno civil*: “Que Dios nos ha dado todas las cosas en abundancia (Tim. I, 6.17) es la Voz de la Razón confirmada por la Inspiración. ¿Pero qué tanto nos ha dado? Para *disfrutar*.” (TGII, §31)⁵⁰⁸ Disfrutar es un tipo de uso que está acotado, como el uso en general, a que la supervivencia de los demás no esté en juego. En el marco de nuestro ejemplo y siendo estrictos con la filosofía de Locke, disfrutar de un segundo bien inmueble sólo estaría

⁵⁰⁷ Cursivas originales.

⁵⁰⁸ Cursivas originales. Esto no significa que la cláusula del no desperdicio se justifique en el mandato divino, únicamente. Como se dijo, se fundamenta en la ley natural que, de suyo, es racional.

permitido si la vida de alguien no estuviera en juego, es decir, si esta persona no necesitara de la casa y de sus servicios para sobrevivir y el propietario ignorara la situación, velando sólo por su interés personal.⁵⁰⁹

Al igual que la cláusula de suficiencia, la de no desperdicio es una cláusula relacional entre los involucrados actuales que asegura el uso eficiente en el presente.⁵¹⁰ Sólo los cohabitantes de la Tierra pueden reclamar el ejercicio de sus derechos entre sí. Ello no significa, sin embargo, que Locke ignore a las generaciones futuras, pues el explícito rechazo al desperdicio también les beneficia, aunque sea indirectamente.

En resumen, la cláusula sobre el desperdicio no prohíbe, únicamente, dejar los alimentos recolectados a merced de la descomposición (incluso, hay un tipo de descomposición permitida, como la del vino que está hecho a partir de “uva descompuesta”). Más bien, Locke está pensando en un tipo de desperdicio frívolo que ignora el derecho a la propiedad privada que tienen los demás; y es que, “si desperdicio lo que otros podrían haber utilizado, les niego la oportunidad de un uso productivo (y no muestro respeto por ellos o por sus proyectos) ..., [i]nfrinjo su derecho porque excluyo de su decisión los bienes que desperdicié” (Simmons, 1992, p. 286). Y para aquellos bienes abundantes, el desperdicio tampoco está permitido. Simmons lo detecta acertadamente: si la propiedad privada parte de la existencia de la propiedad común, el desperdicio deja a otros sin la remota posibilidad de acceder a lo común, a diferencia de cuando ésta se utiliza por terceros y se puede prestar o arrendar. El desperdicio no daña directamente la propiedad privada de otra persona; más bien, perjudica la propiedad común y, por ende, disminuye las posibilidades de apropiación exclusiva.⁵¹¹

Hasta aquí, sin considerar al dinero del que se hablará más adelante, la cláusula de no desperdicio cumple con el propósito de impedir una propiedad privada ilimitada que ignore las necesidades primarias de la humanidad. Esta aclaración permite responder a quienes

⁵⁰⁹ Con la aparición del dinero, la cuestión se complica aún más. No se trata ya de bienes perecederos, como la comida, o de bienes imperecederos como la tierra, sino de bienes monetarios cuya acumulación no se considera un desperdicio, sino un ahorro que favorece a quien lo practica. Como se verá en el capítulo sobre el dinero, la riqueza no es sujeta de desperdicio y, por tanto, la cláusula sólo aplica para bienes no monetarios. Si la cláusula de no desperdicio y el trabajo como condición de apropiación se ignoran en las cuestiones de riqueza, ésta se convierte en un tipo de propiedad que, a diferencia de la tierra y de sus bienes, puede ser ilimitada, como bien señala Tully. Cfr. TULLY, James: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, op. cit, p. 103.

⁵¹⁰ Cfr. VARDEN: “Locke’s Waste Restriction and his Strong Voluntarism” en *Locke Studies*, vol. 6, 2006, p. 140.

⁵¹¹ Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 286.

acusar a Locke de dar a luz a un tipo de protocapitalismo exacerbado, impulsor de una situación precaria para muchos a cambio de un escenario abundante para pocos. Nuestro autor respeta el derecho a la propiedad de todos, independientemente de que los objetos no sean perecederos. Como vimos, el derecho a la propiedad responde, de cierta forma, al autodomínio de las personas, el cual requiere de ciertos bienes materiales para mantenerse.⁵¹² Y, a diferencia de Nozick, el autodomínio de todas las personas está en juego, posean recursos o no. Me parece, entonces, que el problema se concentra en las siguientes preguntas: ¿la propiedad privada debe exceder las necesidades?, ¿se deben poseer cosas que no se requieren para sobrevivir? Si ignoráramos los bienes monetarios, la respuesta sería definitivamente negativa. Sin embargo, el dinero también aparece en el estado de naturaleza y se utiliza en la vida social regular. Como se verá más adelante, se trata de una propiedad que puede ser ilimitada y que carece de restricciones normativas. Antes de abordar este tópico, retomemos el propósito capital de la cláusula de no desperdicio, en consonancia con el momento histórico del autor: la justificación del colonialismo.

4.2.2. Las colonias en América

A continuación, se reconstruirá el segundo propósito de la cláusula de no desperdicio: la justificación de las colonias.⁵¹³ En el capítulo anterior explicamos que, para algunos comentaristas, el cercamiento de la tierra y el trabajo de la misma eran dos actividades distintas, lo cual añadía una premisa oculta al argumento sobre el trabajo como condición de apropiación. En su momento, nos opusimos a esta tesis, arguyendo que la agricultura ya era un tipo de cercamiento y que no era necesario añadir una actividad anterior a ésta. Quienes

⁵¹² Arneson señala que Locke se contradice cuando parte de la propiedad sobre uno mismo para justificar la propiedad de bienes materiales. Para el comentarista, el autodomínio se ve seriamente dañado cuando no es posible apropiarse de las cosas ajenas. La objeción es interesante porque el autodomínio lockeano incluye la vida y la libertad. ¿Se ignora la libertad cuando quien desea algo no lo puede obtener? Definitivamente, no: en primer lugar, como se mencionó, la propiedad privada se basa en la necesidad y no en el interés. En segundo lugar, la libertad se subordina a la obligación, en consistencia con lo expuesto: el derecho sólo se ejerce bajo la sombra de la ley. Cfr. ARNESON: "Lockean Self-Ownership: Towards a Demolition" en *Political Studies*. Vol.39, 1991, pp.36-54. p. 39, 41, 44 - 53.

⁵¹³ La justificación de las colonias mediante el argumento del valor agregado aparece en el ya citado párrafo 37 del *Ensayo sobre el gobierno civil*. Para Waldron, el argumento es una aplicación marginal al texto original. Por el contrario, Sreenivasan cree que el texto, independientemente de si es un añadido posterior o no, sí es pertinente y consistente con el resto del texto. Para los fines de la presente investigación, es indiferente la fecha del escrito, pues nos centraremos en su finalidad y congruencia con el resto del texto. Cfr. SREENIVASAN: *The Limits of Lockean Rights in Property*, op. cit., p. 57. WALDRON: *The Right to Private Property*, op. cit., 1988.

proponen esta idea a la que nos oponemos, sin embargo, replican que el argumento sobre el cercamiento es un pretexto para defender las colonias inglesas, en donde primeramente se delimitaba el territorio conquistado y después se trabajaba.⁵¹⁴ Justificación que, además, podría rastrearse –mediante una hermenéutica muy particular– hasta las Sagradas Escrituras, texto donde Dios le da la tierra al ser humano para trabajarla. De modo que, una vez más, la filosofía de Locke apela, al mismo tiempo, a argumentos seculares y cristianos que se complementan, aunque se inscriban en problemas filosóficos distintos y difieran en sus objetivos. El argumento cristiano recupera al Locke creyente, heredero de lo Medieval. El argumento a favor de las colonias inglesas recuerda al Locke político, asesor de Shaftesbury, corredactor de la *Constitución de Carolina*, defensor de la propiedad privada por méritos, no por expropiación.

El colonialismo resonaba constantemente en la mente de Locke, especialmente en el período que data entre 1668 y 1675, cuando fungió como secretario del Conde de Shaftesbury y colaboró en la redacción de la Constitución de Carolina⁵¹⁵ (*Fundamental Constitutions of Carolina*), colonia inglesa de Norteamérica. Para los fines de la presente investigación, nos interesa resaltar algunos objetivos de dicha Constitución: 1) estabilizar la distribución de la riqueza para descentralizar el poder; 2) evitar la acumulación de terrenos en pocas manos, fijando el número de nobles y la cantidad de riqueza a su disposición (objetivo que “parece equilibrar el poder entre propietarios, nobles y hombres libres, así como asegurar que los deseos de los propietarios predominen”⁵¹⁶), y 3) promover la tolerancia religiosa. El segundo objetivo de la constitución, a saber, dar preferencia a los propietarios, se mantiene en *Dos tratados sobre el gobierno*, sobre todo en el capítulo XVI de su segunda parte.⁵¹⁷

⁵¹⁴ Cfr. OLIVECRONA: “Appropriation in the State of Nature: Locke on the Origin of Property” en *Journal of the History of Ideas*, 1974, op. cit.

⁵¹⁵ Cfr. LOCKE: “The Fundamental Constitutions of Carolina” en Wootton: *Political Writings*. (John Locke, autor). Indianapolis: Hacket Publishing Company (2003), Penguin Books (1993).

⁵¹⁶ Cfr. WOOTTON: “Introduction” en *Political Writings*. (John Locke, autor). Indianapolis: Hacket Publishing Company (2003), Penguin Books (1993), p. 42. Evidentemente, la distribución de las tierras de Carolina no se hacía entre todos los ingleses o entre quienes quisieran participar. Ser considerado dependía de cierto título nobiliario amparado en una cantidad mínima de bienes. Cfr. MCNALLY, David: “Locke, Levellers and Liberty: Property and Democracy in the Thought of the First Whigs” en *History of Political Thought*. Vol. 10, no. 1, 1989, pp. 17–40

⁵¹⁷ Cfr. WOOTTON: “Introduction”, op. cit., pp. 42 y 43. Véase también: LASLETT: *Two Treatises of Government* (Locke, aut.), cap. XVI, nota al pie. La escritura del capítulo decimosexto data de 1689 según Goldie, y de 1681 según Pocock, quien asegura que Locke responde a la discusión “de moda” sobre la conquista normanda de Inglaterra del s. XI. Ambas fechas son posteriores a la redacción de la *Constitución de Carolina*. Defiendo que

La defensa de las colonias se inscribe en un momento problemático en Inglaterra debido, entre otras cosas, a la plaga de 1665 y al gran incendio de Londres en 1666. Las colonias representaban una alternativa frente a la crisis, pues la agricultura y el comercio de los productos norteamericanos se convertían en riqueza inglesa. De ahí que Locke subraye al trabajo como la actividad que aumenta el valor de la tierra en el capítulo V del *Ensayo sobre el gobierno civil*.⁵¹⁸ Nuestro autor señala la importancia de la agricultura para responder a quienes creían que las colonias debían centrarse en la minería y en la ganadería –como España o Francia, por ejemplo⁵¹⁹–, actividades que no evitaban la independencia de las colonias ni la competencia directa con el conquistador. A diferencia de la minería, la agricultura fomentaba un vínculo de dependencia entre los ingleses y los norteamericanos, pues aseguraba que las ganancias regresaran a Inglaterra. Los productos se comercializaban allí y gracias a éstos se creaban nuevos empleos para quienes se ocupaban de ellos:

La minería y la ganadería eran desincentivadas por quienes apoyaban las colonias. La minería era vista como un medio para ganancias privadas, no nacionales, y se oponía al deseo inglés de establecer gente [en América] y ocupar pequeñas áreas de territorio, al responder a la necesidad intrínseca de explorar grandes áreas de tierra en búsqueda de minas lucrativas. Se desincentivó la ganadería porque tendía a beneficiar el comercio internacional con América en vez de ayudar a las colonias y a Inglaterra. (Arneil, 1994, p. 599)

Según John Locke, la colonización representa el punto de unión entre quienes vivían en el estado de naturaleza, los nativos americanos, y los civiles que pertenecían a una *Commonwealth*. La conquista no establece un nuevo gobierno *ipso facto*, porque el paso a lo civil sólo surge tras un consenso explícito que desaparecería si los conquistadores simplemente se impusieran: “La Conquista está lejos de establecer cualquier Gobierno, como demoler una Casa difiere de construir una en el mismo lugar. Usualmente tiene sentido crear

la teoría de Locke en torno a la propiedad privada es consistente en ambos textos, independientemente de los años en que fueron escritos. Locke buscaba defender a los propietarios particulares de la nobleza.

⁵¹⁸ Estas ideas las comparten otros autores del siglo XVII. Cfr. CHILD: *A New Discourse on Trade*, 1689. Disponible en: <http://name.umdl.umich.edu/A32833.0001.001>. Último acceso el 18 de junio de 2020. Thomas Mun: *England's Treasure*, 1644. Disponible en . Último acceso el 18 de junio de 2020. Charles Davenant: *Discourses on the Public Revenues and on the Trade of England*, 1698.

⁵¹⁹ Cfr. ARNEIL: “Trade, Plantations and Property: John Locke and the Economic Defense of Colonialism” en *Journal of the History of Ideas*. Vol. 55, no. 4 (oct., 1994), p. 599.

una nueva Comunidad de Naciones (*Common-wealth*) destruyendo la comunidad anterior, pero sin el Consentimiento de la gente, esto nunca será posible” (TGII, §175). La aclaración es imperdible porque, en consonancia con su teoría política, Locke defiende los derechos naturales de los oriundos norteamericanos y, al mismo tiempo, justifica la apropiación de América. Como se vio en el primer capítulo, los derechos naturales se ejercen independientemente de las leyes positivas que rijan en ese momento o de que no exista un gobierno como tal: “La Ley [natural] que no ha hecho distinción entre uno [el conquistado] y el otro [el conquistador], no intenta que haya diferencia en su Libertad o sus Privilegios” (TGII, §177). Entonces, para defender la colonización, en consistencia con sus ideas morales, nuestro autor ofrece dos argumentos: 1) Las tierras que no se trabajan son propiedades comunes originales que pertenecen a toda la humanidad. 2) Dejar de trabajar el territorio común, cuyo valor agregado es indispensable para beneficiar tanto a los conquistados como al conquistador, deriva en un desperdicio de recursos. Analicémoslos a detalle.

En el tercer capítulo se explicó que la propiedad privada es ventajosa para todas las personas porque vale más la tierra trabajada, por ejemplo, que la tierra común sin laborar. Un terreno cosechado proveyerá de recursos a quienes lo trabajen y abastecerá a los terceros con objetos indispensables para su supervivencia –que probablemente no serían suficientes si el esfuerzo humano no se hubiera mezclado con la naturaleza–. Lo cultivado también desemboca en el intercambio de productos, el suministro de servicios, la invención de objetos útiles para la vida cotidiana, etcétera.

Por lo anterior, Locke acepta la colonización de América, donde gracias al esfuerzo de los ingleses, los terrenos se vuelven fértiles y favorecen a los nativos y a los conquistadores: “Si mantenemos el comercio de nuestras colonias con Inglaterra, un inglés en América les dará trabajo a cuatro hombres en Inglaterra” (Child, 201)⁵²⁰. Ello se debe a que los habitantes originales desatienden su territorio porque carecen de los medios necesarios para aprovecharlo por completo. Así, con base en una cifra sin precedentes exactos, pero atendiendo a los efectos de las colonias como el comercio, la navegación, el intercambio y las fuentes de empleo, Locke defiende que el territorio conquistado –y, por ende, exclusivo de la voluntad de quien lo trabaja– es más valioso:

⁵²⁰ CHILD: *A New Discourse on Trade*, 201 – 2, citado en Arneil: “Trade, Plantations and Property: John Locke and the Economic Defense of Colonialism” en *Journal of the History of Ideas*. Vol. 55, no. 4 (oct., 1994), p. 601.

He calificado muy bajo a la tierra mejorada (10/1), cuando es más cercano a 100/1: yo pregunto, ¿por qué en los bosques salvajes y en el desperdicio no cultivado de América –dejado a la naturaleza, sin ninguna mejora, siembra, labranza o trabajo–, mil acres proporcionan a los habitantes necesitados y miserables tantas mercancías de vida como diez acres de tierra igualmente fértil en Devonshire, donde son bien cultivados? (TGII, §37)

El argumento sobre el valor agregado no agota la defensa de las colonias. Locke defiende el dominio de América con base en la condición más esencial de la propiedad privada, el trabajo, la prohibición de desperdiciar y el mantenimiento de la paz.

4.2.2.1. El desperdicio de las tierras sin trabajar

Para nuestro autor, los terrenos que no son cultivados –trabajados– se desaprovechan porque sus frutos podrían proporcionar recursos a quienes no los tienen, e incluso salvar su vida: “La Tierra que es dejada totalmente a la Naturaleza, que no se ha mejorado con Pastoreo, Cultivo o Siembra, es llamada *desperdicio*; su beneficio es poco más que nada. Esto muestra que mayores cantidades de hombres [trabajando la tierra] son preferibles a enormes dominios de territorio, y que el aumento de la tierra y el correcto aprovechamiento de ésta es el gran arte del gobierno” (TGII, §42)⁵²¹. En el siglo XVII, América no era el único lugar con grandes extensiones de tierra sin trabajar. Esto también sucedía en los países más evolucionados, donde los gobernantes preferían grandes dominios que eran incapaces de explotar, en vez de tierras privadas en manos de muchos que las cultivaran. Entonces, si bien las colonias inglesas se justificaban en la prohibición del desperdicio, que éstas abarcaran más de lo que podía trabajarse representaba otro tipo de despilfarro. Ello nos lleva a concluir que las colonias debían ser limitadas, por lo menos en el plano teórico.

Como ya se mencionó, el derecho a la propiedad permite que se satisfagan las necesidades personales mediante el uso libre de lo que se posee. Esto equivale a afirmar que pierde el derecho a sus posesiones quien no las utilice. Por ello, para Locke, no trabajar los terrenos que se dicen propios amerita perder el derecho sobre los mismos, pues *de facto* no

⁵²¹ Cursivas originales. Este argumento aplica específicamente a Norteamérica, donde los habitantes eran seminómadas. Algunos autores españoles de la Escuela de Salamanca, a quienes hemos referido ya en varias ocasiones por su similitud con Locke, no suscribirían esta tesis, pues las condiciones de los conquistados eran diferentes. Agradezco esta observación al Dr. José Luis Rivera.

están cumpliendo con ninguna función. Como sucede con algún objeto desocupado, cualquier persona podría ejercer su derecho a poseer la tierra que no es cultivada, tal como sucede con quienes conquistan el Nuevo Mundo⁵²²:

Las mismas *medidas* (las cláusulas de no desperdicio) también gobernaban la *Posesión de la Tierra*: [el hombre] tenía un Derecho peculiar sobre cualquier [porción de tierra] que cultivara y cosechara, almacenara y utilizara antes de que se descompusiera. Cualquier cosa que almacenara y pudiera alimentar, el Ganado y los productos, también eran de él. Pero si el Pasto de este cercamiento se descomponía en el piso o las Frutas de su cosecha perecían antes de ser recolectadas, esta parte de la Tierra, sin importar su delimitación, era considerada un Desperdicio y podía pasar a ser Posesión de cualquier otro. (TGII, §38)⁵²³

Se observa aquí una primera justificación de la transferencia de la propiedad, en este caso involuntaria, pues no trabajar la tierra significa desperdiciarla y merecer su expropiación: “Incluso, hay grandes *Porciones de Territorio* por encontrarse, las cuales, *permanecen desperdiciadas (lie waste)* (sus Habitantes no se han unido al resto de la Humanidad, ni han consentido el Uso de su Dinero común).” (TGII, §45)

Frente al *innegable* desperdicio de territorio en Norteamérica, Locke acepta que el gobierno despótico se convierta en un medio eficaz para combatirlo, en el entendido de que los conquistados no cuentan con libertad política porque no pertenecen a estado civil alguno.⁵²⁴ Los ingleses, so pretexto del despilfarro de los recursos en América, deben imponerse a sus habitantes, ocasionando una confrontación bélica con quienes se sienten atacados e invadidos: “El Conquistador, cuando tiene una Causa justa, tiene un Derecho Despótico sobre todas las Personas que lo dañaron y se opusieron a él durante la Guerra [...]” (TGII, §196). El poder despótico se diferencia de la tiranía, pues esta última no respeta

⁵²² Sobre este tema, véase a uno de los grandes antecesores de Locke, con el que comparte la tesis, Grocio. Cfr. Grocio: *Del derecho de la guerra y de la paz* (Torrubiano Ripoll, trad.). Reus: Madrid, 1925, tomo 1, cap. II, 3: “El jurisconsulto Paulo numera, entre las causas de adquirir ésta, que parece muy natural, si algo hicimos nosotros para que la cosa fuese en la naturaleza. Mas como naturalmente nada se hace sino de materia anteriormente existente, si ella fuese nuestra, continuará el dominio por la introducción de la especie; si nadie, esta adquisición pertenecerá al género de ocupación; si ajena, ya se verá abajo que, naturalmente, no se adquiere ella por nosotros solos”.

⁵²³ Cursivas originales.

⁵²⁴ Cfr. TGII, §180, (cursivas originales): “El poder que el Conquistador adquiere en una *Guerra Justa es perfectamente Despótico*”.

derecho alguno, mucho menos el derecho a la propiedad: “Pues si el Usurpador extiende su Poder más allá de lo que por Derecho le corresponde a los Príncipes de acuerdo con la ley, o a los Gobernadores de la *Commonwealth*, la *Tiranía* se añade a la Usurpación” (TGII, §197).

Frente a un tirano que no tiene derecho a ser obedecido, Locke propone la resistencia. En otras palabras, nuestro autor defiende el derecho a la resistencia en contra de quien dispone de los bienes ajenos sin ninguna justificación avalada por la ley natural (reitero que el desperdicio de los medios de subsistencia justifica el despotismo en el caso de la colonización y no amerita la resistencia porque conquistados y conquistador no pertenecen al mismo orden civil). Mientras que la tiranía no es propia de las colonias, pues la tierra se desperdicia y no tiene un propietario exclusivo que la trabaje, sí lo es en los dominios ingleses que son despojados de sus propietarios a causa del capricho de la nobleza. En este último caso, es aceptable el derecho a la resistencia, como se verá en el último capítulo.

4.2.2.2. La colonización y la legitimidad de la guerra

Nuestro autor se manifestó a favor de la colonización, la cual se justificaba a sí misma como un obstáculo para el desperdicio y no sólo como causa de la abundancia económica de los colonizadores. Locke concede la opción de una *guerra legal*⁵²⁵ y pacífica entre los ingleses y los nativos americanos, concentrada especialmente en el comercio y no en la violencia⁵²⁶: “Hay dos formas de hacerse Rico: ya sea por la Conquista o por el Comercio [...]. Nadie presume cosechar las Ganancias del Mundo con nuestras Espadas y Desperdiciar las Naciones Conquistadas. Luego, el comercio es el único camino que nos queda y que nos viene bien, pues mejora nuestra Situación y satisface la Industria y la Inclinação de nuestra Gente.” (FC, pp. 222-233)⁵²⁷

¿A qué se debe que Locke distinga entre las guerras legales y las batallas injustas? Si aceptamos, como él, que la propiedad es originalmente común y pertenece a toda la humanidad, los conquistados y los conquistadores tendrían el mismo derecho a adquirir la

⁵²⁵ Cfr. TGII, §175.

⁵²⁶ En el capítulo sexto se explicará el impacto que tuvo el comercio europeo en los textos económicos de Locke.

⁵²⁷ Citado en ARNEIL: “Trade, Plantations and Property: John Locke and the Economic Defense of Colonialism” en *Journal of the History of Ideas*. Vol. 55, no. 4 (oct. 1994), p. 605.

tierra sin trabajar y a enfrentarse por ello.⁵²⁸ Además, ejercer este derecho sería legítimo, puesto que se adecua a la ley de la naturaleza, la cual dicta apropiarse de lo necesario para sobrevivir. Éste es el punto capital de Locke: si la condición necesaria para la apropiación es el trabajo, no debe denominársele *conquista* al esfuerzo sobre la *tierra virgen* que carece de un dueño particular. Esto no sucede en bienes con un propietario expreso, pues los conquistadores no tienen derecho alguno sobre ellos. Si los tomaran, nos enfrentaríamos con un caso de usurpación: “El Usurpador nunca puede tener algún Derecho de su lado; hay *Usurpación* cuando alguien adquiere *las Posesiones a las que otro tiene Derecho*. (TGII, §197)⁵²⁹

Por las mismas razones, si alguna persona muere en combate, el vencedor no puede expropiar sus pertenencias ni esclavizar a otros miembros de la familia. El combatiente ganador deberá respetar el derecho natural a la propiedad privada, es decir, el derecho de los familiares a sobrevivir con sus posesiones y a mantenerse en absoluta libertad de autogobernarse. En cambio, si algún sobreviviente de la guerra atentara contra la seguridad de la humanidad y desobedeciera las leyes de la naturaleza, podría ser esclavizado: “Se tiene un Poder Absoluto sobre las Vidas de aquellos que, gracias a una Guerra Injusta, las han perdido, pero no sobre las Vidas o las Fortunas de las personas relacionadas ni sus Posesiones que no entablaron Combate” (TGII, §178)⁵³⁰.

Si el conquistador dispusiera arbitrariamente de la vida o de las pertenencias del conquistado, presenciáramos un ejemplo de tiranía. Este tipo de autoridad es antinatural, pues presupone cierta desigualdad natural, donde una persona puede imponerse sobre otra cuando le plazca e ignorar sus derechos naturales –tesis opuesta a la ofrecida por Locke–. Quien se comporte así podría ser castigado con su vida, pero sin afectar a su parentela ni a sus propiedades (lo cual sería castigar a terceros y quebrantar la misma norma que el culpable transgredió).⁵³¹ Ya se ha visto, en los apartados acerca de la esclavitud y el castigo respectivamente, que suprimir la vida de alguien más sólo es posible cuando éste renuncia a

⁵²⁸ Similar a lo que dice Pufendorf. Cfr. Pufendorf: “De Iure Naturae et Gentium” en *The Political Writings of Samuel Pufendorf* (Carr, ed. y Seidler, trad.). Oxford University Press, 1994 [1672], libro 8, cap. 6.

⁵²⁹ En el siguiente capítulo se verá que los padres no tienen derecho sobre las propiedades de sus hijos cuando éstos se vuelven mayores de edad. Apropiarse de lo que pertenece a los hijos cuando ya se han convertido en personas capaces de dirigirse también es un tipo de usurpación. Cfr. TGII, §71 y 72.

⁵³⁰ Cfr. también TGII, §182.

⁵³¹ Cfr. TGII, §172.

su razón –y, por ende, al vínculo común entre todos los seres humanos– y con ella a la capacidad de interpretar correctamente la ley natural y de respetar sus derechos y los de los demás.

¿Por qué se trata, entonces, de una guerra? En parte, porque todos los involucrados podrían desear la tierra sin laborar. Además, si bien la misma ley de la naturaleza tendría que fungir de juez imparcial, nada ni nadie puede asegurar que se le obedezca o que se le interprete correctamente. Ello deriva en una etapa bélica donde cada persona se rige de acuerdo con sus intereses.⁵³² Frente a un conflicto de intereses, “el uso injusto de la fuerza” (TGII, §180) y una interpretación disonante de la ley, sólo queda migrar al estado civil, no porque el conquistador así lo ordene, sino porque la voluntad individual del conquistado lo solicita para terminar el conflicto. Dicho de otra manera, formar parte de la sociedad civil no resulta de poder absoluto o despótico alguno, sino de la voluntad de quien desea finalizar con el conflicto.⁵³³

La imperiosa necesidad del conquistado de migrar al estado civil nos lleva a cuestionarnos si Locke es verdaderamente un partidario de la libertad política –o suscribe el *voluntarismo político*–, cuando a las personas no les queda más remedio que someterse a una autoridad política consensuada. El voluntarismo político sostiene que un Estado aplica la ley sólo cuando los individuos le ceden la autoridad –que a ellos naturalmente les corresponde– por medio de un consenso explícito y voluntario. Ello explica por qué “el uso legal de la coerción por parte del Estado se ejerce en el marco establecido por la ley de la naturaleza” (Varden, 2006, p. 129). La cuestión es, entonces, si la cláusula sobre el desperdicio se contradice con el voluntarismo político propio del contractualismo de Locke, pues aparentemente sólo hay dos opciones y el individuo debe optar obligatoriamente por alguna:

⁵³² Cfr. TGII, §123: “Si un hombre en el estado de naturaleza es tan libre como se ha dicho; si él es el absoluto señor de su persona y de sus posesiones, igual al mejor y sujeto a ningún otro, ¿por qué separarse de su libertad?, ¿por qué perder su imperio y sujetarse al dominio y control del poder de cualquier otro? A lo cual es obvio responder que, a pesar de que en el estado de naturaleza él tenía ese derecho [a la libertad], disfrutarlo es muy incierto y está constantemente expuesto a la invasión de otros. Mientras todos sean reyes como él, cualquier hombre sea igual a sí y la mayoría no exija observadores de equidad y justicia, disfrutar de la propiedad en el estado [de naturaleza] es muy inseguro y peligroso. Esto hace que [el hombre en el estado de naturaleza] quiera renunciar a tal condición, en la cual, a pesar de ser libre, está lleno de miedos y expuesto a peligros continuos. No sin razón busca salirse y unirse a una sociedad con otros que ya están juntos, o planean unirse, para conservar mutuamente sus vidas, libertades y riquezas, a las que yo llamo por nombre general, propiedad.” Aunque la referencia se asemeja al *Leviatán*, no deben homologarse a Locke y a Hobbes. La distinción se hará líneas más adelante.

⁵³³ Cfr. *infra* cap. 7.

permanecer en el estado de naturaleza y comprometerse con la guerra y con el desperdicio, o bien, pasar a un estado civil donde el orden corra a cargo algunas personas que interpreten correctamente la ley natural.

Algunos comentaristas niegan el voluntarismo político de Locke en respuesta a la pregunta anterior.⁵³⁴ Si, para nuestro autor, los terrenos fértiles desaprovechados denotan un tipo de desperdicio, dejarlos sin trabajar porque su dueño está ocupado defendiendo su vida, también es un tipo de desperdicio. Parece que, a causa de la inminente aparición de la guerra, resulta prácticamente imposible proteger la propiedad privada sin una ley positiva que cuide de todos los propietarios.⁵³⁵ Y es que, si bien es cierto que incorporarse al estado civil requiere de un acuerdo explícito, los seres humanos son obligados a hacerlo en condiciones de guerra; de lo contrario, éstos desperdiciarían los recursos y, al hacerlo, atentarían contra las cláusulas de apropiación y desobedecerían a la ley de la naturaleza. Mientras la ley se anteponga al derecho, como hemos sostenido a lo largo de esta investigación, el voluntarismo político sólo puede entenderse en un sentido débil porque los individuos no tienen más remedio que hacerse civiles si desean respetar la ley natural.

La conclusión de que la cláusula sobre el desperdicio se opone al voluntarismo político en un sentido fuerte aleja a Locke del liberalismo político del que se considera precursor (si bien adherirse *motu proprio* a cierto orden civil no es el único rasgo definitorio de la tradición liberal).⁵³⁶ Pienso, en contra de quienes niegan el voluntarismo político en la filosofía de Locke, que es paradójico defender la libertad política del estado civil como un efecto de la coerción en el estado de naturaleza, o bien, sostener que el paso hacia lo civil siempre viene precedido por la guerra⁵³⁷: “el voluntarismo es una norma constitutiva del poder político y no puede ser violado; cualquier intento de violación debe resultar en un poder no político” (Layman, 2012, p. 199). La doctrina de Locke acerca del paso al estado civil “permite el consenso en condiciones en donde la extrema severidad (*duress*) sea vinculante, y nunca como resultado de circunstancias que harían arbitrario, y no político, a cualquier poder que le siguiera” (Layman, 2012, p. 196).

⁵³⁴ Cfr. VARDEN: “Locke’s Waste Restriction and his Strong Voluntarism” en *Locke Studies*, vol. 6, 2006.

⁵³⁵ Cfr. VARDEN: “Locke’s Waste Restriction and his Strong Voluntarism”, op. cit., p. 132.

⁵³⁶ Al respecto, véase LAYMAN: “The Compatibility of Locke’s Waste Restriction” en *Locke Studies*, vol. 12, 2012, pp. 183 – 200.

⁵³⁷ En el último capítulo se verá que el estado civil también puede formarse voluntariamente, sin violencia que le preceda, o como producto de la resistencia hacia una autoridad que no cumple con lo pactado.

Resulta alarmante subordinar la libertad política de cualquier individuo a la condición de no desperdicio, pues la libertad es una constante en el pensamiento de Locke y, explícitamente, la ley siempre colabora con ella:

[L]a libertad es estar libre de la coacción y la violencia de otros, lo cual es imposible donde no hay ley. Pero la libertad no es, como hemos dicho “la oportunidad de cada hombre de hacer lo que desea” (pues, ¿quién podrá ser libre cuando el humor de otro hombre puede dominarlo?), sino la libertad de disponer y ordenar como él quiera su persona, acciones, posesiones y toda su propiedad en el marco de lo permitido por esas leyes, y no sujeto a la voluntad arbitraria de otro. (TGII, §57)

Una lectura que niegue la libertad política también omite el derecho instrumental –y natural– al castigo que Locke propone como alternativa frente a las violaciones a la ley natural.⁵³⁸ Se castiga a quien infringe esta ley para que los demás puedan seguir gozando de su vida y de su libertad. Por lo mismo, una alternativa frente al desperdicio también es el castigo, lo cual manifiesta que la imposición del estado civil no es la única alternativa para combatirlo. Es cierto que las personas cuyo castigo consiste en la confiscación de sus bienes deben decidir si se subordinan a un poder político que los proteja ahora que no tienen nada, pero esto se distingue de afirmar que son obligados a ello (más aún porque ellos se colocaron en tal situación).⁵³⁹ Ello muestra, entre otras cosas, que el estado de naturaleza no es necesariamente bélico –como aquél que teoriza Hobbes– puesto que es posible castigar a quien obstruya la paz y mantenerla.

En conclusión, parece que los medios pacíficos de colonización pretendían cubrir las inconsistencias del argumento que califica como desperdiciada a la tierra que no se trabaja (con las técnicas inglesas, claro está) y justificar la imposición sobre quienes desaprovechan el territorio. Además, una colonización pacífica mostraba que el paso de lo natural a lo civil de los nativos americanos (a quienes Locke consideraba representantes del estado de naturaleza por carecer de una forma establecida de gobierno) no era producto de la coerción inglesa, sino que, en consistencia con la teoría política de Locke en su totalidad, resultaba de una actividad intencional y racional: el trabajo.⁵⁴⁰ Para defender las posesiones que resultaban

⁵³⁸ Cfr. *supra*, capítulo 2.4.

⁵³⁹ Cfr. LAYMAN: "The Compatibility of Locke's Waste Restriction", *op. cit.*, pp. 183 – 200.

⁵⁴⁰ Cfr. ARNEIL: "Trade, Plantations and Property: John Locke and the Economic Defense of Colonialism", *op. cit.*, p. 609.

de su trabajo, los norteamericanos se veían en la necesidad de apelar a un gobierno que los defendiera. Locke mismo considera que debe ser así, pues los conquistadores no tenían derecho a expropiar y tenían la obligación de compensar los daños ocasionados. Forzarlos a que lo hicieran sin que los norteamericanos “se volvieran civiles” requería de una ley positiva que se los mandase.

4.3. Anotaciones finales a las cláusulas de apropiación

¿Debemos considerar que en realidad sólo hay una cláusula de apropiación, la de no desperdicio? A esta última pregunta, Waldron, Nozick y Macpherson contestan afirmativamente, obteniendo consecuencias muy distintas de sus respuestas, como se ha vislumbrado en la presente investigación. Para ellos, la cláusula de suficiencia es un efecto de la cláusula de no desperdicio.⁵⁴¹ Y es que, si las personas desperdiciaran aquello que se apropiaron para sí, no quedaría suficiente para los demás y ninguna de las cláusulas se cumpliría. En contra de esta postura, podría objetarse lo contrario: gracias a la cláusula de suficiencia, es posible prohibir el desperdicio, pues en la medida en que queden suficientes recursos, otros podrán aprovecharlos (y no desperdiciarlos).⁵⁴²

Mientras que la cláusula de suficiencia termina por ser inaplicable en algunos bienes materiales que tarde o temprano se acaban, la cláusula sobre el desperdicio no depende de la cantidad de objetos en existencia, sino que condiciona la cantidad de objetos que quedarán. Ello indica que las restricciones lockeanas difieren en su propósito: como se explicó, la condición de suficiencia limita la cantidad de propiedades adquiridas, pues asegura que queden más para los terceros. En cambio, la condición sobre el desperdicio limita de acuerdo con el uso y procura su productividad en la medida de lo posible.⁵⁴³ Por ejemplo, congelar ciertos alimentos evita que se descompongan, pero dejarlos a la intemperie, no. En este caso, la cláusula sobre el desperdicio prohibiría dejar los alimentos sin la temperatura adecuada y

⁵⁴¹ Cfr. KRAMER: *John Locke and the Origins of Private Property: Philosophical Explorations of Individualism, Community and Equality*. Cambridge University Press, 2004. WALDRON: *The Right to Private Property*, op. cit., p. 211 y God, Locke and Equality, Cambridge University Press, 2002. NOZICK: *Anarchy, State and Utopia*, op. cit., p. 176. MACPHERSON: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, op. cit.

⁵⁴² Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 284.

⁵⁴³ Cfr. VARDEN: “Locke’s Waste Restriction and his Strong Voluntarism” en *Locke Studies*, op. cit., p. 133.

permitiría acumularlos.⁵⁴⁴ Por su parte, la cláusula de suficiencia permitiría almacenar dicho alimento siempre y cuando quede suficiente para otras personas que lo necesiten.

Por otro lado, hay quienes piensan que no hay una relación de dependencia entre ambas restricciones porque la cláusula sobre el desperdicio busca, principalmente, la “expansión de los derechos de propiedad de la clase alta mediante el movimiento de cercamiento en Inglaterra y la colonización del extranjero” (Widerquist, 2010, p. 8). Si bien esta cláusula funciona para cumplir dicho propósito, considero que no es el único objetivo, aunque quizá sí el principal. Basta con recordar que el desperdicio –al igual que las adquisiciones exacerbadas– es un rechazo explícito a la ley de la naturaleza, soporte fundamental en la filosofía de Locke. Podría discutirse extensamente si las colonias evitan o no evitan el desperdicio del territorio, pero la cuestión resulta secundaria respecto a si el desperdicio, verdaderamente, priva a otros de lo que pudieron haber consumido para sobrevivir. Cuando la vida de los demás no está en juego, debe evitarse una lectura escrupulosa de la cláusula, que acote el uso de la propiedad privada al uso eficiente o productivo, ignorando los bienes que responden al gusto o al interés y que también es legítimo poseer. El desperdicio no debe leerse de esa forma, únicamente. Hacerlo condicionaría la propiedad a sus consecuencias y no a sus antecedentes, entre los cuales se encuentran la ley natural, el derecho al autodomínio y al trabajo.

Finalmente, otros autores⁵⁴⁵ ven en los límites lockeanos de apropiación un propósito social de velar por la vida de los demás, aunque encuentro que esta interpretación es atemporal si no se matiza suficientemente.⁵⁴⁶ Considero que Locke es un autor más preocupado por la humanidad que por el individuo aislado, en parte por los antecedentes religiosos que le preceden y que mandan cuidar a la humanidad (actitud que, evidentemente, no anula la defensa de los derechos individuales, tan característica de la filosofía de Locke). Creo, además, que los comentaristas tienen razón dependiendo del texto que se considere. Es claro que quienes defienden una visión social retoman los *Ensayos sobre la ley de la naturaleza*, específicamente la explicación de la segunda ley que manda preservar a la humanidad. En cambio, el Locke individualista se sigue de la primera parte de *Dos tratados sobre el gobierno*: “La propiedad, cuya forma original viene del derecho que el hombre tiene

⁵⁴⁴ Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 284.

⁵⁴⁵ Cfr. TULLY, James: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, op. cit.

⁵⁴⁶ Cfr. WALDRON: *The Right to Private Property*, p. 147.

de usar cualquiera de las criaturas inferiores para la subsistencia y la comodidad de su vida, es para el beneficio y ventaja del propietario, únicamente, así que él puede, incluso, destruir la cosa mediante su uso cuando lo requiera.” (TGI, §92) Si Locke no se ocupara de la vida de la humanidad, las condiciones o *provisos* que expone en el *Ensayo sobre el gobierno civil* serían innecesarias, al igual que la aclaración de la obligación que tienen los padres con sus hijos o la exposición de los modos derivativos de adquisición para quienes no pueden trabajar, como se verá en el siguiente capítulo. No obstante, pienso que, si quisiéramos ver a Locke sistemáticamente y en su contexto, tendríamos que aceptar su preocupación por la vida de la humanidad, pero no considerarlo un autor preocupado por la cuestión social como harán los autores de los siglos que le siguieron (menos Nozick, claro está).

5. Modos derivativos de adquisición: transferencias y sucesión por causa de muerte

La transmisión de los frutos del trabajo ajeno sin mérito o ejecución propia no es la esencia de la institución [de la propiedad privada], sino una consecuencia incidental que, cuando alcanza cierta dimensión, entra en conflicto con los fines que hacen legítima a la propiedad privada y no la promueve

JOHN STUART MILL

¿Y cuáles podrían ser las cadenas de dependencia entre hombres que no poseen nada?

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Hasta ahora hemos reconstruido cuáles son los argumentos de John Locke a favor de la propiedad privada. Explicamos que el primer tipo de propiedad es el autodomínio y que, a partir de éste y mediante su trabajo, la persona puede adueñarse de los bienes materiales que necesite para sobrevivir. Augurando la acumulación desmedida y desigual, propia de cualquier sistema que fomente la propiedad privada, y en aras de respetar la ley de la naturaleza que manda preservar a toda la humanidad, John Locke establece dos restricciones a la apropiación: que queden suficientes recursos para los demás y que el desperdicio no resulte de ningún tipo de adquisición.

Ahora corresponde ocuparse de la adquisición de bienes materiales que no surge directamente del trabajo, sino de la transferencia. Esta forma de apropiación nos permite concluir, como hicimos en su momento, que el trabajo es una condición necesaria de la propiedad privada, pero no suficiente. Heredar o recibir lo que otro trabajó originalmente también está permitido, especialmente cuando se trata de herencias o donaciones. Esto se aprecia en el caso de los hijos y de las personas que requieren de algunas cosas para sobrevivir y no pueden trabajar para obtenerlas. La transferencia de la propiedad se distingue de la apropiación por fuerza, propia de quienes arrebatan los bienes sin razón como cuando se hurta, por ejemplo. Quien es transgredido de esta forma puede solicitar una compensación. No es éste el caso de las transferencias voluntarias, como cuando se hereda o se regala algo.⁵⁴⁷

⁵⁴⁷ Cfr. TGII, §186. Cfr. También: SREENIVASAN: *The Limits of Lockean Rights in Property*. New York: Oxford University Press, 1995, p. 41.

Primeramente, distinguiré el poder político del poder monárquico y del poder paternal con la intención de detallar la forma en que los hijos son copropietarios de los bienes de los padres, cuáles son los derechos de propiedad que poseen todos los miembros de la familia y cuáles son sus límites. Si, como hemos asegurado, el derecho a la propiedad se trata realmente de un *ius*, señalar las semejanzas y diferencias entre el poder paternal, el monárquico y el político nos permitirá confirmar que la propiedad es verdaderamente un derecho natural y no una concesión artificial o arbitraria de un gobierno absolutista. La originalidad de la tesis de Locke radica, en parte, en la separación entre autoridad y propiedad.

En el marco del tema de los derechos, retomaré el problema que aborda la modernidad temprana sobre la libertad e igualdad entre varones y mujeres dentro de la familia (estudiado especialmente a finales del siglo pasado⁵⁴⁸, pero aún con muchas preguntas por contestar). Defenderé que este tema es nuclear en la filosofía de Locke porque la familia es un pequeño escenario que exhibe los principales tópicos de su teoría política y económica. Para nuestro autor, la naturalidad de la organización familiar evidencia: a) la existencia de derechos naturales; b) la delimitación de la propiedad privada de acuerdo con lo que dicta la ley de la naturaleza, y c) la distancia entre el poder paternal⁵⁴⁹ y el poder político.

Mediante el análisis de los derechos intrafamiliares, busco confirmar que el argumento sobre la propiedad privada es consistente sin importar la edad o el sexo del posible dueño. Para ello, reconstruiré la tesis sobre los derechos de los hijos, los cuales pueden poseer los bienes de sus padres sin trabajarlos y, posteriormente, obtener los frutos de su trabajo cuando alcanzan la mayoría de edad. Explicaré cuáles son los derechos y deberes de los padres sobre sus hijos y de los descendientes con sus progenitores. Sostendré, siguiendo directamente a Locke, que ambos progenitores tienen los mismos derechos sobre sus hijos. Asimismo, abordaré el problema de los derechos en el matrimonio que aborda Carole Pateman para separarme mínimamente de su argumento, rescatando algunos pasajes que la

⁵⁴⁸ Cfr. PATEMAN: *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos; CDMX: UAM-I, 1995 [1988]. BUTLER: "Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy" en *The American Political Science Review*. Vol. 72, no. 1 (March 1978), pp- 135 – 150. OKIN: "Feminism, the Individual and Contract Theory" en *Ethics*. Chicago: Chicago University Press, vol. 100, no. 3, 1990.

⁵⁴⁹ Locke utiliza indistintamente las palabras "paternal" y "parental", aunque en su obra es más común la primera. Sería más preciso, sin embargo, utilizar "parental" –que viene de *parents*– para diferenciar el poder que tienen los padres sobre sus hijos del *patriarcalismo* –que viene de *pater*–, es decir, la forma de gobierno en donde el monarca absoluto toma las decisiones de sus gobernados y controla su propiedad. De esto se hablará en el presente apartado.

autora no considera. Defenderé que, en la teoría lockeana, el contrato marital no es necesariamente de sujeción si se contempla, por ejemplo, que los bienes son mancomunados y que, como dije, los derechos sobre los hijos se comparten. En este sentido, Locke es un revolucionario intelectual de su tiempo, no obstante, asume que algunas costumbres que atan a la mujer a las actividades domésticas son inalterables.

Finalmente, explicaré el argumento sobre las herencias y las donaciones de caridad. Defenderé que estos tipos de transferencia sólo se entienden de cara al cuidado de la humanidad y se derivan, en parte, de las cláusulas de suficiencia y de no desperdicio. Locke busca garantizar que los recursos no se acumulen en exceso a costa de la supervivencia de los demás. A ello se debe que, en muy pocas líneas, el autor limite las herencias, sin enseñar cómo hacer que los recursos privados se vuelvan nuevamente propiedad común. A partir de esta exposición concluiré que cuando se trata de heredar, Locke se deslinda del libertarianismo posterior: aunque heredar sea un derecho natural, el gobierno puede interferir en la repartición de la riqueza para proteger la vida de la humanidad. La separación del libertarianismo también se manifiesta en la teoría sobre la caridad, más parecida a la idea cristiana sobre la misma que a las teorías sobre justicia distributiva; por ejemplo, nuestro autor permite donar bienes a personas desconocidas para salvar su vida, sin considerar los antecedentes que los llevaron a esa situación, sus talentos o capacidades. Esta conclusión confirma que las lecturas hobbesianas de Locke desconocen los deberes de caridad que se inscriben en la segunda ley de la naturaleza y que son imperdibles en el argumento sobre la propiedad privada. Concluyo el presente capítulo abordando el contenido del *Ensayo sobre la ley de pobres* que, aparentemente, contradice lo dicho sobre la caridad, aunque no es así, como se explicará en la sección que le sigue.

5.1. La distinción de formas del gobierno

El *Ensayo sobre el gobierno civil* es un libro que se escribe pocos años antes de la Revolución Gloriosa de 1688, pero que se publica en 1689. Compuesto entre 1681 y 1683, la obra pasó a la historia como un texto de resistencia que se opone al gobierno absolutista de los

Estuardo.⁵⁵⁰ A ello se debe que Locke distinga recurrentemente las formas de gobierno y defienda al poder político frente al poder despótico.⁵⁵¹

El mando político se refiere al *poder de hacer leyes* para preservar la propiedad privada —entendida como la vida, la libertad y la riqueza— de todos los miembros de la humanidad. En el estado de naturaleza, las personas administran su propiedad y ceden esta capacidad a los gobernantes cuando pasan al estado civil.⁵⁵² No se trata de un poder natural, como el que tienen los padres sobre los hijos, sino de un poder que se adquiere tras un consentimiento expreso por parte de los gobernados. Por su parte, el poder despótico dispone arbitrariamente de la propiedad del otro, específicamente de sus derechos a la vida y a la libertad, ignorando la igualdad natural distintiva de la humanidad. Si el ser humano no cuenta con un dominio absoluto sobre sí porque es un criatura divina —como apunta John Locke—, resulta inconsistente aceptar que un tercero lo someta a su voluntad, tome su vida y termine

⁵⁵⁰ Entendemos por absolutismo “que el poder pasa a estar demasiado concentrado y/o cuando quien ocupa el poder legisla (a su antojo) sin estar sometido a las leyes.” (Sartori, 2008, p. 145) No se sabe con certeza si Locke escribe el *Ensayo sobre el gobierno civil* para confirmar los ideales del *Complot de Rye House*, el cual buscó —sin éxito— asesinar a Carlos II y a su hermano Jacobo II. A diferencia de Algernon Sidney (Wootton piensa que este pensador se basó en Locke para escribir sus *Discursos*), Russell y Lord Essex, la participación de Locke en dicho complot nunca se confirmó (incluso, hay quienes piensan —como Montserrat Herrero— que nuestro autor no es un típico *whig*, pues es mucho más revolucionario). Sin embargo, ante la sospecha, nuestro autor huye a Holanda, donde se hace llamar “Dr. Van der Linden” o “Lamy” y manda sus escritos anónimos a sus amigos, probablemente a Tyrrell (autor de *Patriarcha non Monarcha*) o a Edward Clarke. El título de la obra que se utiliza para cubrir a su autor es *Tractatus de Morbo Gallico*, el término médico para la sífilis, pues el absolutismo también era considerado una enfermedad. Cfr. WOOTTON: “Introduction” en *Political Writings* (John Locke, autor). Indianapolis: Hacket Publishing Company (2003), Penguin Books (1993), pp. 65, 77 - 89. Cfr. HERRERO: *La política revolucionaria de John Locke*. Madrid: Tecnos, 2015, p. 11.

⁵⁵¹ “Los grandes errores actuales del gobierno han surgido, supongo, de confundir tres distintos poderes”. Cfr. TGII, §169.

⁵⁵² Esto se tratará con detalle en el último capítulo de esta investigación. “El *poder Político* es aquel poder que todos los hombres tienen en el estado de naturaleza y que ceden a las manos de la sociedad, y por ende a los gobernantes que la sociedad ha elegido para sí misma, con la confianza expresa o tácita de que debe emplearse para su bien y para preservar su propiedad. Este *poder*, que todos los hombres tienen en el *estado de naturaleza* y que dejan a la sociedad cuando ésta pueda resguardarlos, se usa para preservar la propiedad, tal como el hombre piense que es bueno y la naturaleza se lo permita. Este poder también es útil para castigar la violación a la ley de la naturaleza en otros y conseguir la preservación de sí mismo y del resto de la humanidad (de acuerdo con lo mejor de su razón). Así que la *finalidad y la medida de este poder* cuando está en las manos de todos los hombres en el estado de naturaleza es la preservación de toda la sociedad, esto es, de la humanidad en general, y no tiene otra *finalidad o medida* cuando está en las manos del magistrado que debe preservar la vida, la libertad y las posesiones de los miembros de dicha sociedad. Por ello, el poder político no puede ser absoluto o arbitrario sobre las vidas y las fortunas que deben ser preservadas todo lo posible. Más bien, el poder político es un *poder de hacer leyes*, y sus correspondientes *castigos*, para propiciar la preservación de todos y eliminar aquellas partes, y sólo ellas, que sean corruptas y amenacen la salud. Sin estas leyes, ninguna severidad es legal. Y este *poder obtiene su forma original del acuerdo* y del mutuo consentimiento de aquellos que conforman la comunidad”. Cfr. TGII, §171, cursivas originales.

con ésta cuando le plazca.⁵⁵³ Como se ha señalado a lo largo de esta investigación, la expropiación arbitraria, el homicidio injustificado y la intolerancia a la libertad de credo –propias del despotismo– se oponen a la tesis de que la propiedad privada es un derecho natural de todos los seres humanos.

Locke presencia una visión deformada del poder despótico en la Inglaterra del siglo XVII. Los Estuardo ignoraban el derecho natural a la propiedad privada, así como la legitimidad de un gobierno consensuado. Los gobernantes despojaban a los gobernados de sus bienes materiales, inhibían su libertad de credo y terminaban con su vida cuando se oponían a sus decisiones. A ello se debe que Locke promueva el derecho a resistirse a estos gobernantes y el derecho natural a castigar a quienes ignoraban los *iura* de los miembros de la comunidad, incluso si se trataba del rey.

Es cierto, sin embargo, que tanto en las comunidades políticas como en los escenarios hipotéticos del estado de naturaleza se aprecia que ciertas personas, como los esclavos y los prisioneros, sí estaban sometidos al poder despótico de alguien más. Ello ocurría cuando estos individuos ignoraban la ley de la naturaleza, o *ley de la razón*, y utilizaban la fuerza para dañar a la humanidad; es decir, se colocaban voluntariamente en un estado bélico. Estos casos muestran un rechazo explícito a la preservación de la vida, pues la persona sensata, dueña de sí misma, no dañaría a los demás ni arriesgaría su propia vida haciéndolo.⁵⁵⁴ Cuando la especie humana corre peligro, sin importar si se trata de una persona o de varias, los seres humanos acuerdan dejar de proteger las propiedades del agresor, específicamente su libertad y vida (esta última sólo si el daño es proporcional). Así que, bien entendido, el poder despótico se ordena al poder político. Quien atenta contra la humanidad e inhibe el ejercicio del poder político de sus miembros se hace merecedor de un castigo⁵⁵⁵ como la única alternativa para proteger la propiedad de todos.⁵⁵⁶

⁵⁵³ “El *poder Despótico* es un poder absoluto y arbitrario que un hombre tiene sobre otro para quitarle la vida cuando le plazca. Este es un poder que la naturaleza no otorga, pues ésta no hace distinción alguna entre un hombre y otro; tampoco surge de un acuerdo, pues el hombre que no tiene tal poder arbitrario sobre su vida tampoco puede dárselo a otro hombre”. Cfr. TGII, §172, cursivas originales.

⁵⁵⁴ “¿Qué acuerdo puede hacerse con un hombre que no es dueño de su propia vida? [...] Aquél que es dueño de sí mismo y de su propia vida tiene derecho a los medios para preservarla.” Cfr. TG2II, §172.

⁵⁵⁵ Cfr. supra 2.4.

⁵⁵⁶ “El poder despótico sólo es el *efecto de la pérdida* de la vida del agresor, que él mismo ocasiona cuando se pone en estado de guerra con otro. Ello sucede cuando se renuncia a la razón, la cual ha sido dada por Dios como la regla entre hombre y hombre, y al lazo común que une a la humanidad en una sola sociedad y comunidad. El agresor renunció al camino de paz que enseña la regla de la razón y usa la fuerza de la guerra para conseguir sus objetivos injustos a costa de los demás, sobre quienes no tiene derecho. Y así, rebelándose

Ahora bien, ¿qué tipo de poder se tiene sobre los hijos? ¿A qué tipo de gobierno se asemejan las relaciones filiales? El poder del padre se entiende más como la tarea de procurar la vida y educación de los hijos⁵⁵⁷, y no como una recompensa; es *natural* y de duración limitada. Su ejercicio comienza con el nacimiento de los descendientes y perdura hasta que éstos sean capaces de apelar a su razón para entender la ley de la naturaleza y las normas de su país (es innegable que la edad trae consigo la racionalidad y la libertad, que no se ejercitan desde el principio de la vida, aunque ya se cuente con ellas).⁵⁵⁸

El poder paternal trae consigo el derecho de los hijos a recibir educación (*tuition*). Se trata de un derecho doble: un *ius in rem* porque toda la humanidad tiene el deber de respetar el derecho a la paternidad, el cual no puede ser derogado arbitrariamente (esto sólo sucede en caso de que los padres no cumplan con su deber), y un *ius ad rem* porque los hijos tienen el derecho a ser educados sólo por sus padres.⁵⁵⁹ Del derecho a la educación se sigue el derecho que tienen los padres a ser obedecidos y la obligación que tienen los hijos de obedecer, mientras sean menores de edad.⁵⁶⁰

Dentro del argumento lockeano, el derecho que tienen los hijos a ser educados no deja de ser problemático. A lo largo de esta investigación se ha subrayado la importancia de entender la ley natural como una ley de razón que posibilita el ejercicio del derecho natural. Aunque estoy convencida de que todas las personas tienen derechos naturales, justificar por qué un niño cuenta con ellos en su etapa irracional requiere de un argumento independiente.⁵⁶¹ Podemos encontrar una posible respuesta en el deber que tienen las criaturas de responder a su Creador en tanto cocreadores y en el derecho que tienen todas las criaturas de ser cuidadas por el simple hecho de ser confeccionadas por alguien más.⁵⁶² Sin

a su propia especie en pos de aquella de las bestias, y haciendo de la fuerza la regla de su derecho, permite ser destruido por la persona dañada y por el resto de la humanidad que se unirá para ejecutar la justicia, como sucedería con cualquier otra bestia salvaje o bruto nocivo con el que la humanidad no pudiera tener seguridad o conformar una sociedad.” Cfr. TGII, §172, cursivas originales.

⁵⁵⁷ De acuerdo con lo señalado en *Some Thoughts Concerning Education*, Locke promovía la educación en casa más que en las escuelas, lo cual es consistente con su *política liberal*. Cfr. TARCOV: *Locke's Education for Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984, p. 4.

⁵⁵⁸ Cfr. TGII, §55 y §61, cursivas originales: “Los *hijos*, yo confieso, no nacen en este estado de completa *igualdad*, a pesar de que están allí. Sus padres tienen un tipo de gobierno y jurisdicción sobre ellos cuando llegan al mundo y por un tiempo después de ello, aunque se trata de un poder temporal.”

⁵⁵⁹ Locke no habla de los derechos *in rem* de los hijos, esto es, de su derecho a no ser secuestrados, asesinados, etc. Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*. Princeton: Princeton University Press, 1992, p. 196.

⁵⁶⁰ Cfr. TCE, 36, 61 y 112. Ver también, SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., pp. 177, 178, 185.

⁵⁶¹ Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 200.

⁵⁶² Cfr. supra 3.3.

embargo, esta solución presenta un círculo vicioso: *tenemos deberes con el Creador porque crea a la naturaleza y deberes con la naturaleza porque es creada por Dios*. Además, muchas líneas de Locke, especialmente las que detallan el argumento del trabajo de la tierra y de sus bienes, presentan una jerarquización de los seres vivos cuyo primer lugar es ocupado por los pensantes, esto es, los seres humanos. Ello posicionaría a los niños, momentáneamente irracionales, en el mismo nivel que los animales y las plantas.⁵⁶³ Esta respuesta nos obliga a optar, en este caso, por una respuesta meramente secular: el derecho de los niños a ser educados puede homologarse al derecho que tienen los padres de educar (el cual, dicho sea de paso, es una extensión del derecho a contraer matrimonio libremente, como veremos más adelante).⁵⁶⁴ Véamoslo a detalle.

Antes de que los hijos maduren, el *padre* de familia⁵⁶⁵ ejecuta la ley de la naturaleza (representa al poder ejecutivo) tal como lo hace el monarca: “se asemeja al *magistrado* y se diferencia del *poder despótico*” (TGII, §174).⁵⁶⁶ Por su parte, los hijos sólo tienen el deber de obedecer lo que sea legal –en el sentido natural y positivo–, no aquello que ponga en riesgo su vida o la de los demás.⁵⁶⁷ Sin embargo, el poder paternal y el poder monárquico se distinguen en el tipo de acuerdo que los avala. El poder monárquico de la Inglaterra de Locke no estaba sujeto a venia alguna, excepto en la ejecución regia de la ley en nombre de los gobernados.⁵⁶⁸ En cambio, el poder paternal se obtiene mediante el *consentimiento* (*sic*) de

⁵⁶³ Esto no deja de ser interesante actualmente, cuando se debaten los derechos de los animales y se nivelan, en algunas ocasiones, a los derechos humanos. Esta discusión excede los límites de la presente investigación.

⁵⁶⁴ Cfr. TGI, §18: “El derecho se sigue y surge de engendrar”. A. John Simmons lo resuelve de otra manera. El comentarista cree que Locke “anticipa el estado futuro del niño como un agente racional y autónomo, capaz de planear, controlarse y actuar moralmente”. Yo no creo que Locke haya prestado atención a esto. En el párrafo citado del *Primer tratado sobre el gobierno*, Locke distingue entre tener un título y una disposición (*habit*). Para refutarle a Filmer que Adán era el primer rey, afirma que quien tenga una disposición a mandar no se convierte necesariamente en el monarca. En la misma línea, interpreto que no es lo mismo tener una disposición a entender la ley racional que entenderla efectivamente, ni lo segundo se sigue necesariamente de lo primero. Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 202.

⁵⁶⁵ Locke utiliza literalmente la palabra “padre” en masculino. Esto será importante para la discusión posterior sobre los derechos familiares. Cfr. TGII, §74.

⁵⁶⁶ Cursivas originales.

⁵⁶⁷ Esto es mucho más complicado. Hay varias instrucciones que no contradicen la ley, pero tampoco favorecen al hijo; o bien, algunas violaciones a la ley positiva que obedecen a la ley natural. Se trata de un asunto prudencial de los padres. Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 186.

⁵⁶⁸ Baste recordar que en 1642 comienza la Revolución inglesa del Parlamento contra Carlos I, la llamada Guerra Civil (Civil War) a raíz de que éste mantiene la prerrogativa regia, disuelve el parlamento y deja de convocarlos por más de 10 años. Posteriormente, en 1660, Carlos II restaura la monarquía inglesa y opta por una política de intolerancia hacia los *Nonconformists* y *Dissenters*. En el último capítulo de esta investigación se explicará la propuesta de Locke sobre una monarquía constitucional.

los hijos que le permiten al padre defenderlos, “así, el padre puede castigar [al extraño] en su familia, donde se le respeta gracias al poder que tiene de revelar la dignidad y la autoridad que sus hijos esperan de él, sobre el resto de la familia” (TGII, §61).⁵⁶⁹ El consentimiento que los hijos le dan al padre dista mucho del acuerdo de pertenecer a un orden político determinado, pues no se hace bajo los efectos de la madurez intelectual. Se trata, me parece, de un asentimiento implícito y necesario para que el padre cumpla con el deber que le fue otorgado. Dicho acuerdo no deja de ser extraño, pues siguiendo el argumento de Locke, los hijos son irracionales para administrar su propiedad, pero –al parecer– suficientemente conscientes como para ceder el poder de hacerlo.⁵⁷⁰

Cuando el hijo alcanza la mayoría de edad (a los veintiún años o antes, nos dice Locke⁵⁷¹), el poder paternal termina.⁵⁷² En ese momento, padres e hijos adquieren igualdad jurídica ante la ley natural y positiva, pues “[c]uando él [el hijo] llega al estado que hizo a su *padre un hombre libre, el hijo se convierte también en un hombre libre.*” (TGII, §58)⁵⁷³ La madurez, pues, trae consigo el acercamiento racional a la ley natural y la igualdad de derechos entre progenitores y sucesores. Asimismo, el arribo a la mayoría de edad inaugura la forma de vida libre, esto es, “la libertad de disponer de sus acciones y posesiones, de acuerdo con su propia voluntad.” (TGII, §59) Ello se debe a que la libertad que le corresponde al ser humano por naturaleza sólo se ejecuta cuando se comprenden los límites de la legislación natural, la cual prohíbe la satisfacción desmedida de los deseos e intereses, más aún cuando la vida de los semejantes corre riesgo. En otras palabras, el actuar libre y legal sólo es posible cuando se conoce la ley, lo cual se consigue cuando la persona es racionalmente madura para lograrlo.⁵⁷⁴ Por ello, el hijo mayor de edad es libre de decidir sobre su vida y administrar sus

⁵⁶⁹ "Las necesidades de su vida, la salud de su cuerpo y la información de su mente podrían requerir que [el hijo] fuera dirigido por la voluntad de otros y no por la propia. ¿Alguien creería que esta restricción y sujeción fue inconsistente o lo alejó de la libertad y la soberanía a la que tuvo derecho, o que dejó su imperio a quienes lo gobernaron en la edad de la inmadurez? ¿El gobierno que tuvo sobre sí sólo lo preparó para lograrlo tarde o temprano?" Cfr. TGII, §74.

⁵⁷⁰ Simmons afirma que la autoridad de los padres sobre sus hijos “no depende, en absoluto, del consenso de los hijos gobernados”. Ello se contradice con lo explicitado en el *Ensayo sobre el gobierno civil*. Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 167.

⁵⁷¹ Cfr. TGII, §59.

⁵⁷² Cfr. TGII, §65.

⁵⁷³ Cursivas originales.

⁵⁷⁴ “El poder *paternal o parental* es sólo el que los padres tienen sobre sus hijos de gobernarlos para su propio bien hasta que alcancen el uso de la razón o el estado de conocimiento donde supuestamente sean capaces de entender esa regla y ser gobernados por ella, ya sea la ley de la naturaleza o la ley municipal de su país. Es decir, capaces, como otros, de vivir como hombres libres bajo esa ley [...]. Quien no alcance tal grado de razón,

bienes sin la interferencia de sus padres, siempre y cuando no afecte a los demás⁵⁷⁵ ni sea un “lunático o idiota”⁵⁷⁶, incapaz de comprender y aplicar la ley.

La administración de los bienes que comienza con la mayoría de edad completa la analogía entre las relaciones familiares y los tipos de gobierno. Antes de los veintiún años, los padres se encargan de la propiedad –en sentido extenso– de su descendencia, aunque no de manera despótica, pues tienen prohibido disponer de la vida de sus hijos, matarlos o aprisionarlos. Los hijos son seres libres y racionales en proceso de maduración intelectual y no son producto de la confección (*workmanship*) humana, sino del trabajo de Dios, a quien deben responder por ellos: los padres, pues, son *procreadores*.⁵⁷⁷ Esta indicación respeta lo dicho sobre el derecho a la propiedad privada: los seres humanos tienen el derecho a adquirir el resultado de su trabajo, exclusivamente. Los hijos no son un tipo de propiedad puesto que el vínculo no surge de una actividad intencional y propositiva, propio de las tareas laborales. Es decir, la voluntad de una persona es insuficiente para crear a otra y, por ello, los hijos no son bienes sobre los que se tenga derecho alguno, sino concesiones que conllevan deberes, pues pertenecen a la especie humana y la ley natural exige su cuidado, tal como se señala en los *Ensayos sobre las leyes de la naturaleza*.⁵⁷⁸ Las relaciones filiales representan, más bien, el cumplimiento de un deber⁵⁷⁹ cuyo propósito es que los hijos se conviertan en gobernantes

donde supuestamente podría ser capaz de conocer la ley y vivir de acuerdo con sus reglas, *nunca será capaz de ser un hombre libre*” Cfr. TGII, §60 y §170, cursivas originales.

⁵⁷⁵ Cfr. TGII, §59.

⁵⁷⁶ “Nunca se liberan del gobierno de sus padres: los *lunáticos e idiotas*; los hijos, quienes todavía no llegan a la edad suficiente para hacerlo; los inocentes, excluidos debido a un defecto natural que siempre han tenido; en tercer lugar, los locos, que en el presente no pueden usar la razón correctamente para guiarse a sí mismos, y para ello, apelan a la razón de otros que son sus tutores y que buscan y les procuran el bien.” Cfr. TGII, §60, cursivas originales.

⁵⁷⁷ Cfr. TGII, §56.

⁵⁷⁸ Cfr. ELN, V, pp. 61 y 62: “¿Y qué hemos de creer acerca de los deberes para con los padres, cuando se han encontrados pueblos enteros en los que los hijos crecidos matan a sus padres; donde los hijos, más furiosos que las mismas Parcas, ¿tomas la vida que los Hados continúan concediendo...? [O]tras tribus no parecen ocuparse mucho más de sus hijos, pues siempre que se les antoja abandonan a los recién nacidos y parece que les han dado la vida sólo a fin de poder quitársela... De todo esto se deduce que los hombres no consideran que han de sujetarse a una ley que la naturaleza parece haber establecido, incluso en las almas de los animales; y llegan a superar en salvajismo a las bestias feroces”.

⁵⁷⁹ Lo que en el segundo capítulo llamamos, siguiendo a Simmons, un *mandatory claim right*, es decir, la obligación de cumplir con un deber, no una mera posibilidad. Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 182. También, en la línea de Waldron y Hart, es un *derecho especial*, porque no todos los seres humanos son procreadores. Cfr. HART: “Are There Any Natural Rights”, p. 188 y 183, citado en Simmons: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 85; WALDRON: *The Right to Private Property*. Oxford University Press, 1988, cap. 1. Finalmente, véase el texto lockeano directamente: ELN, 7, p. 197: “Alimentar y sacar adelante a sus hijos es un deber del padre, no obstante, nadie está obligado a convertirse en padre”.

políticos, es decir, en seres capaces de proteger su propiedad y la de la humanidad.⁵⁸⁰ Cuando ello sucede, el poder del padre deja de abarcar los bienes de sus hijos y su libertad.⁵⁸¹

Cuando los hijos alcanzan la etapa de madurez, se separan de la voluntad de sus padres y sólo les queda la obligación de respetarlos, honrarlos, agradecerles, asistirles y ayudarles durante toda su vida. Los descendientes, entonces, no deben retribuir materialmente la educación que recibieron, sino responder con decoro a quienes cumplieron el deber de preservar su vida.⁵⁸² Honrar a los progenitores se distingue de “darles alguna autoridad para hacer leyes y disponer como deseen de la vida y la libertad de sus hijos: El *honor que le debemos a los padres* es el mismo que el monarca en su trono debe a su madre, y esto no disminuye su autoridad ni lo somete al gobierno de ésta.” (TGII, §66)⁵⁸³ Presenciamos, pues, dos derechos distintos: el derecho de los hijos a recibir educación y alimento y el derecho de los padres a ser honrados. Como en otras ocasiones, Locke señala el inseparable vínculo entre el derecho y el deber, pues el derecho de los hijos a recibir sustento sólo se cumple en la medida en que los padres cumplen con su deber de hacerlo. No se trata de un privilegio de los padres, sino de un deber que no pueden ignorar.⁵⁸⁴ Asimismo, el derecho de honrar a los padres se sigue si éstos cumplieron cabalmente con el deber hacia sus hijos cuando éstos eran menores de edad.⁵⁸⁵

De lo anterior se concluye, entre otras cosas, que el poder parental se diferencia del poder despótico, político y monárquico.⁵⁸⁶ El dominio que tienen los padres sobre los hijos

⁵⁸⁰ Cfr. TGII, §173.

⁵⁸¹ Cfr. TGII, §65.

⁵⁸² Cfr. TGII, §170.

⁵⁸³ Cursivas originales. Con referencia al quinto mandamiento de los cristianos, “honrarás a tu padre y a tu madre”, Filmer excluye a la madre. Los hijos, de acuerdo con este autor, sólo tienen el deber de respetar al padre. Cfr. TGI, §60.

⁵⁸⁴ “[D]istinguir estos dos poderes, a saber, aquél que el padre tiene [sobre el hijo] en el derecho a la *educación*, durante la minoría de edad, y el derecho [del hijo] a *honrar* [a su padre] toda su vida [...]. El primero es el privilegio de los hijos y el deber de los padres, no una prerrogativa del poder paternal [...] y nada puede absolverlos de este deber”. Cfr. TGII, §66 y §67, cursivas originales.

⁵⁸⁵ Esto tampoco es tan sencillo: el honor a los padres depende, por lo menos en la práctica, de la calidad de la relación filial. Locke no aborda este problema. Simmons asegura que, en *Dos tratados sobre el gobierno*, el único derecho verdaderamente inalienable es el derecho a ser honrado por los hijos. Cualesquiera que sean las conductas de los progenitores, siempre debe agradecerseles la vida recibida que no se le puede atribuir a alguien más. Ello no significa que los padres conserven su derecho a la paternidad cuando la hayan ejercido irresponsablemente. Otros derechos sí pueden alienarse, como sucede cuando alguien atenta contra la humanidad y pierde su derecho a la libertad. Cfr. SIMMONS: “Inalienable Rights and Locke’s Treatises” en *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 12, 1983, p. 186; SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 178.

⁵⁸⁶ “[E]sos grandes errores [...] llevan el nombre de dominio absoluto [...]. [E]ste supuesto poder absoluto sobre los hijos que han llamado parental [...] habría apoyado enfermamente la monarquía por la que compiten”. Cfr. TGII, §53, cursivas originales.

no es despótico, pues tiene fecha de caducidad y está sujeto a ciertas restricciones, especialmente en lo que se refiere a la propiedad privada, rechazada por el despotismo e incentivada por Locke como un derecho natural. Asimismo, el poder filial se distingue del poder político, pues “*no alcanza todas las propiedades del hijo*, que sólo dependen de lo que éste disponga.” (TGII, §170)⁵⁸⁷ Es decir, las posesiones del hijo son administradas por él y únicamente cede su protección a un gobierno establecido y aceptado por sí mismo o, dicho con otras palabras, lo que el hijo haga con sus bienes no depende de la voluntad de sus padres.⁵⁸⁸ Por su parte, el gobierno monárquico también dista mucho del poder parental.⁵⁸⁹ Si bien el padre puede ejecutar la ley de la naturaleza en su hogar, esta tarea es finita y su autoridad no representa poder alguno fuera de la familia.⁵⁹⁰

El análisis detallado sobre la distancia que existe entre el poder monárquico y los poderes paternal y político es consistente con el objetivo de los *Dos tratados sobre el gobierno*, especialmente de su primera parte: refutar el absolutismo divino promovido por Robert Filmer en *Patriarca o del poder natural de los reyes*. El modelo de gobierno de Filmer promovía que el poder paternal se trasladara al estado civil, donde los gobernantes fungirían de padres de los gobernados, en representación de Adán que fue el primer padre de la humanidad. Esta postura admitía que los monarcas tuvieran jurisdicción sobre las propiedades, pues así Dios lo había dispuesto cuando le entregó la tierra a su primera criatura racional.

Patriarca o del poder natural de los reyes confunde el poder político con el poder parental bajo el nombre de “patriarcalismo”. También caracteriza al poder paternal como un poder absoluto e indisoluble, distinto a lo que propone Locke. Este modelo asume que los seres humanos son dependientes de un padre, el *patriarca*, que tiene el poder de dar vida y muerte a sus hijos. Los motivos de ello varían entre los autores. En nuestro caso, Filmer lo

⁵⁸⁷ Cursivas originales

⁵⁸⁸ “El *poder paternal* sólo existe donde la minoría de edad hace que el hijo sea incapaz de manejar su propiedad; el poder *político* solo existe donde los hombres tienen a su disposición su propiedad; y el poder *despótico*, donde no hay propiedad alguna”. Cfr. TGII, §174, cursivas originales. Asimismo, véase TGII, §71: “Pero estos *dos poderes*, el *político* y el *paternal*, son tan distintos y separados que se construyen sobre diferentes cimientos y se les otorgan diferentes fines [...]. No contienen ni una parte o grado de aquel tipo de dominio que un príncipe o magistrado tiene sobre sus súbditos”.

⁵⁸⁹ “Los mayores adversarios de la monarquía con base en el *derecho a la paternidad* ven la *diferencia* [entre la paternidad y la monarquía], los más obstinados sólo pueden permitir su compatibilidad”. Cfr. TGII, §61, cursivas originales

⁵⁹⁰ Cfr. TGII, §76.

justifica mediante una interpretación –que considero, como Locke, bastante parcial– de las Sagradas Escrituras. Cualesquiera que sean las razones, el patriarcalismo promueve –a veces entrelíneas– que a las personas en edad de madurez les corresponde ser tratados como niños y que, por tanto, no son lo suficientemente racionales como para entender la ley y acatarla por ellos mismos.

Filmer defiende que el absolutismo fue instituido directamente por Dios. Mediante un trabajo hermenéutico del *Antiguo Testamento*, el autor asevera que los habitantes iniciales de la Tierra fueron también los primeros reyes, pues eran, al mismo tiempo, los padres de familia inaugurales. El título de monarcas les fue otorgado por ser descendientes directos de Adán y para reclamar los derechos de los primogénitos que establecían las leyes familiares.⁵⁹¹ Por ello, así como el niño está sometido a la voluntad de su padre, el gobernado está naturalmente sujeto a la voluntad del monarca, que es, a su vez, un heredero directo de su primer padre y rey, Adán. El poder monárquico patriarcal consiste en un derecho natural, absoluto e innato que se transmite perpetuamente a lo largo de generaciones y que no se anula mediante leyes temporales o limitadas a contextos históricos determinados: “[e]l poder paternal no puede perderse; puede ser transferido o usurpado, pero nunca cesa ni se pierde” (Filmer, 1949, p. 231).

No obstante, *Patriarca o del poder natural de los reyes*, que se escribe en 1630 en apoyo a Carlos I, no se publica hasta 1680 para defender el régimen de Carlos II.⁵⁹² Ello explica la redacción de *Dos tratados sobre el gobierno* y de *Letter Concerning Toleration* en 1685 para refutar los argumentos patriarcalistas. La finalidad de *Dos tratados sobre el gobierno* consistía en demostrar que el poder monárquico no era absoluto ni descendía directamente de Adán, en parte porque el poder absoluto es contrario al derecho natural y porque, aunque no lo fuera, no existe prueba alguna que muestre la línea directa entre Adán y los reyes que le siguieron.⁵⁹³ De modo que, según Locke, la propiedad privada no debía

⁵⁹¹ Cabe mencionar que la mujer no tiene juego en el patriarcalismo clásico, pues Adán y sus descendientes eran varones.

⁵⁹² Otros textos de la época que apoyan el patriarcalismo son: John Maxwell: *Sacro-Sancta Regum Majestas (The Sacred and Royal Prerogative of Christian Kings)* de 1644; James Usher: *The Power Communicated by God to the Prince and the Obedience Required of the Subject* de 1644.

⁵⁹³ Además de que el modelo patriarcalista trae consigo muchos reyes y padres lo cual es contradictorio con una noción radical de poder absoluto. Probablemente, sin ninguna referencia de por medio, Locke retoma a Francisco Suárez en este punto. *Patriarcha*, la obra de Filmer, es una respuesta directa a Francisco Suárez porque a diferencia del español, defiende el derecho divino.

entenderse como un privilegio exclusivo del rey, sujeta a heredarse o quitarse según su voluntad: “La ley que gobernaba a *Adán* es la misma que gobierna a toda la posteridad: la *ley de razón* [...]”. (TGII, §57)⁵⁹⁴ Asimismo, la crítica de Locke revela la libertad natural⁵⁹⁵ de la que era partidario y denota, aunque no explícitamente, lo ya dicho en sus *Ensayos sobre la ley de la naturaleza*: Así como el monarca no debe someter a los gobernados, Dios no se impone a sus criaturas; más bien, el vínculo surge tras un ejercicio racional del ser humano que entiende y, en consecuencia, acata libremente la ley.⁵⁹⁶

Para Filmer, el derecho natural y absoluto del monarca, independientemente de quién sea éste o de los medios que haya utilizado para serlo, manifiesta la disposición divina. Dicho providencialismo garantiza la obediencia *a ciegas* de los gobernados, o hijos.⁵⁹⁷ Locke rechaza radicalmente esta idea. Es menester recordar que los *Dos tratados sobre el gobierno* están pensados, también, como una apología de la resistencia, entendida como la sublevación de los gobernados en contra de cualquier gobernante que no acate la ley natural y los derechos que las personas adquieren mediante ésta. El poder del gobernante no resulta del mandato divino, sino de un consenso explícito y *humano* que, por los mismos medios, puede terminar. Aunado a ello, el argumento de Filmer es incapaz de responder qué sucede cuando de la resistencia hacia el monarca surge un nuevo monarca, o bien, cuando un gobernante desobedece a Dios, esto es, comete un pecado.⁵⁹⁸

⁵⁹⁴ Cursivas originales.

⁵⁹⁵ Cfr. TARCOV: *Locke's Education for Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984, p. 58.

⁵⁹⁶ Cfr. TGII, §57, cursivas originales: [A]qué! que no use su *razón*, no puede decirse que está sometido a esta *ley* [...] que, de acuerdo con su verdadero significado, no es limitación, sino la *dirección del agente libre e inteligente* hacia su interés propio. Así que, aunque esté equivocada, *el fin de la ley* no es abolir o restringir, sino *preservar y aumentar la libertad*: pues en todos los estados de seres creados capaces de leyes, *donde no hay ley, no hay libertad*. La *libertad* es liberarse de las restricciones y de la violencia de los demás, lo cual no puede ocurrir donde no hay ley. La libertad no es, como se nos ha dicho, *la libertad de cualquier hombre de hacer lo que desea* [...]. La *libertad* del hombre de disponer y ordenar su persona, acciones, posesiones y toda su propiedad como desea, de acuerdo con lo permitido por estas leyes que le gobiernan (y no sometido a la voluntad arbitraria de otro, pues sigue libremente la propia).”

⁵⁹⁷ Cfr. TARCOV: *Locke's Education for Liberty*, op. cit., pp. 15 y 16.

⁵⁹⁸ Cfr. TARCOV: *Locke's Education for Liberty*, op. cit., p. 16. Véase, también, el texto de Filmer al respecto: *Directions for Obedience to Government in Dangerous or Doubtful Times*. Cfr. FILMER: *Patriarcha and Other Political Works*. Peter Laslett (ed.). Oxford: Basil Blackwell, 1949, p. 231 y ss. Allí, el autor afirma que la usurpación también representa el mandato divino. Al usurpador le corresponde obediencia, pues rebelarse contra él podría terminar con su vida y con la de quien lo intenta. Como vimos en el capítulo pasado, Locke reprueba la usurpación por representar una violación explícita a los derechos de propiedad. Si nuestro autor no acepta la usurpación en las colonias, mucho menos lo hará como forma de gobierno legítima.

5.1.1. Los derechos familiares del padre y la madre: ¿igualdad natural u oculto patriarcalismo?

Hasta ahora hemos explicado que el poder político se distingue del poder paternal. Este último se define como la *potestad* que los padres tienen sobre los hijos mientras éstos son menores de edad. Ello se debe, entre otros motivos, a que los niños no son lo suficientemente maduros como para gestionar los recursos que requieren para sobrevivir y, además, necesitan ser educados para autodominarse, para ser dueños de sí mismos.⁵⁹⁹ Por su parte, el poder político es un mando convencional que surge como medida para salvaguardar la propiedad privada. Se trata, también, de un poder ilimitado que no termina con la mayoría de edad.

Ahora nos corresponde pensar si el ejercicio del derecho a la paternidad entre el padre y la madre es equitativo, y analizar otro derecho previo a la paternidad: el derecho conyugal. Locke es muy claro al asegurar que madres y padres tienen los mismos derechos sobre los hijos, a pesar de que la historia de la humanidad, desafortunadamente, no le haya dado la razón⁶⁰⁰: “[Es un error] colocar el poder de los padres sobre sus hijos totalmente en el *padre*, como si la *madre* no lo compartiera; si consultáramos la razón o la revelación, encontraríamos que ella tiene el mismo título.” (TGII, §52)⁶⁰¹ Para confirmar lo anterior, nuestro autor reinterpretó un pasaje del *Génesis*⁶⁰², que Filmer sacó de contexto, sobre el relato metafórico de la creación de la mujer a partir de una costilla del varón. Filmer asevera que

[s]i Dios creó sólo a Adán, y de una pieza suya hizo a la mujer con la que propagaría a toda la humanidad; si, además, Dios le dio a Adán dominio sobre la mujer y sobre los hijos que provenían de ellos, también le dio poder sobre la tierra y sobre sus criaturas para controlarlos para que, mientras viviera, ningún hombre pudiera reclamar o disfrutar nada, excepto por su donación, asignación o permiso. (Filmer, 1949)⁶⁰³

Apelando al mismo texto sagrado, Locke responde que no existe superioridad alguna del varón sobre la mujer. Mucho menos, como ya se vio, la Biblia nombra a Adán el señor de la

⁵⁹⁹ Cfr. LOCKE: *Some Thoughts Concerning Education*. Indianapolis y Cambridge: Hackett Publishing Company, 1996.

⁶⁰⁰ Evidentemente, lo que es o lo que fue no reflejan lo que debe ser. Cfr. TGI, §57: “Pero si el ejemplo de lo que se ha hecho fuera la regla de lo que debiera ser, la historia hubiera completado a nuestro autor [Filmer] con modelos ejemplares del poder absoluto paternal”.

⁶⁰¹ Cursivas originales.

⁶⁰² *Génesis* 2, 22: “De la costilla que Yahveh Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre.”

⁶⁰³ Citado en TGI, §14.

humanidad. Por el contrario, la metáfora otorga a mujeres, varones, padres e hijos el dominio en común de las criaturas inferiores.⁶⁰⁴ El pasaje equipara a la mujer y al varón y coloca a ambos sobre los animales y las plantas. De esta aseveración no se debe concluir que Locke era un feminista. Además de que el concepto es anacrónico, nuestro autor sólo reflexiona sobre la mujer cuando esboza su argumento sobre la familia y le presta menos atención que otros filósofos, como Rousseau y Mill.⁶⁰⁵

Para Locke, a diferencia del poder político que resulta de un consenso expreso, el poder paternal está sujeto a un modelo, aparentemente natural: aquel conformado por un padre, una madre y algunos hijos.⁶⁰⁶ A ello se debe que el gobierno, ya en el estado civil, no pueda intervenir en el contrato matrimonial, sólo “en las controversias que surjan de éste” (TGII, §83); es decir, los acuerdos particulares de cada matrimonio no son objeto del poder político, cuya responsabilidad es, más bien, proteger la propiedad.

En el *Primer tratado sobre el gobierno*, Locke señala que la mujer accede voluntariamente al contrato matrimonial y que ambos cónyuges están llamados a la procreación⁶⁰⁷ (a ello se debe que el poder paternal sea un deber moral, pues resulta del libre matrimonio de los cónyuges). El esposo no ejerce poder político o absoluto sobre su esposa ni ella carece de derechos paternales sobre los hijos. Por lo tanto, el matrimonio consiste en un contrato igualitario basado en el consentimiento de ambas partes, cuya vigencia depende del deseo de ambos involucrados.

Sin embargo, en contra de lo dicho anteriormente, Locke afirma en otras partes de su escrito que la mujer es un sexo débil, comprometida con las labores propias de la familia como castigo por el pecado original, y sometida a su esposo por mandato divino. Por ello, su

⁶⁰⁴ Cfr. TG1, §67 y el enunciado en plural de *Génesis* 1,28: «Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra.»

⁶⁰⁵ Cfr. GRANT: “John Locke on Women and the Family” en *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Ian Shapiro (ed.). Yale University Press, 2003, pp. 286 y 294.

⁶⁰⁶ La tesis sobre la naturalidad de la familia es ampliamente debatible, pero excede los límites de la presente investigación. Basta decir que el “naturalismo” habitual de Locke resulta útil para legitimar el derecho natural y el derecho de los padres sobre los hijos. Pateman utiliza la debatible naturalidad de la organización familiar para mostrar la normalización de la subordinación de la mujer y los antecedentes del capitalismo. Cfr. PATEMAN: *El contrato sexual*, op. cit., p. 36: “La génesis de la familia (patriarcal) se ve con frecuencia como sinónima del origen de la vida social misma, y el origen del patriarcado y el origen de la sociedad son considerados un mismo proceso.”

⁶⁰⁷ Cfr. TGII, §78.

cónyuge manda sobre ella y sobre todas las cosas en común.⁶⁰⁸ A estas aseveraciones se debe que algunos comentaristas consideren a Locke un patriarcalista. Para éstos, su aparente rechazo a Filmer representa, en realidad, una maniobra hipócrita. Si bien Locke asegura la igualdad de derechos sobre los hijos, nunca explicita la igualdad de derechos entre cónyuges y asevera que las tareas domésticas corresponden sólo a uno de los sexos. De modo que los derechos parentales y conyugales no son mutuamente dependientes ni equiparables.⁶⁰⁹

Carole Pateman se encuentra entre quienes aceptan esta interpretación.⁶¹⁰ Para ella, la teoría contractual de Locke resulta una herramienta teórica útil para justificar la sujeción de la mujer en la actualidad. En realidad, el contractualismo lockeano manifiesta el patriarcalismo de la esfera familiar que se revela en las relaciones maritales y no sólo, temporalmente, en el cuidado de los hijos menores de edad. Dado su estatus de *hija* sometida a un *patris*, la mujer queda excluida del contrato político y sólo consiente el acuerdo matrimonial que es, en realidad, un contrato sexual: “A primera vista, la narración de Locke parece otra variante de la narración del patriarcado tradicional sobre el origen de la sociedad y de la familia, salvo que Locke contra los patriarcalistas clásicos niega que el mando del padre en la familia se derive de su poder procreativo y niega también que ese mando sea político.” (Pateman, 1995, p. 131) De admitir esta primera tesis de Pateman, se podría concluir que Locke falla en su contraste entre el poder patriarcal y el poder político⁶¹¹, pues sólo los *padres* poseen este último, no las *matres*, y, por ende, el poder patriarcal y el político compartirían las mismas características.

Aceptar esta propuesta de Pateman nos obligaría a reformular lo concluido acerca de Locke, especialmente lo que se refiere a la libertad natural. O, dicho en otras palabras, si

⁶⁰⁸ Cfr. TGI, §48 y 67: “Dios no le otorgó algún poder particular a Adán sobre su esposa y sus hijos, sólo sometió a Eva a Adán, como un castigo, o predijo la sujeción del *sexo débil* para ordenar los asuntos comunes de sus familias. [Dios] tampoco le dio a Adán, ni al esposo, el poder de vida o muerte, que necesariamente pertenece al magistrado. Si los padres no adquieren poder sobre los hijos por engendrarlos, y si el mandamiento “Honrarás a tu padre y a tu madre” tampoco lo hace, luego, a los padres les pertenece igualmente ese deber [de cuidar a los hijos], sometidos o no, y a la madre le corresponde igual que al padre.” Esta es la respuesta de Locke a *Génesis* 3, 16: “Tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos: con dolor parirás los hijos. Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará”.

⁶⁰⁹ Pateman asegura que el derecho conyugal precede al derecho de paternidad: “La génesis del poder político de Adán radica en su derecho sexual o conyugal, no en su paternidad. El título político de Adán está garantizado *antes* de que se convierta en padre.” Cfr. PATEMAN: *El contrato sexual*, op. cit., p. 153.

⁶¹⁰ También lo cree Jeremy Waldron. Cfr. *God, Locke and Equality*. Oxford University Press, 2001. Aquí, el autor expone que Locke en realidad no denuncia las desigualdades entre hombres, mujeres y esclavos.

⁶¹¹ Cfr. PATEMAN: *El contrato sexual*, op. cit., p. 22.

verdaderamente Locke concibiera una diferencia sexual, defendería innegablemente la desigualdad política, porque las mujeres estarían sometidas a los varones. Si esto procediera, el derecho natural se limitaría a la naturaleza masculina, no femenina, dejando de ser un derecho natural como tal, propio de la humanidad en su totalidad. Abordemos el tema con cautela.

El contractualismo de Locke, como todas las teorías de ese tipo, propone un acuerdo para establecer el orden civil. Pateman asegura que el contrato sexual es una “dimensión reprimida de la teoría del contrato” (Pateman, 1995, p. 5), pues es anterior al contrato político e ignorado por éste.⁶¹² Le llama *contrato sexual* porque presenta los derechos y las obligaciones de los involucrados: el derecho político de los varones de someter a la mujer⁶¹³ y la obligación de ésta de responderle (algo parecido al contrato entre empleado y empleador).⁶¹⁴ Le atribuye el término *sexual* porque el matrimonio instrumentaliza sexualmente a la mujer cuando la somete a la voluntad de su cónyuge para convertirlo en padre.⁶¹⁵ Asimismo, se trata de una “dimensión reprimida” porque no es hasta el auge del feminismo que el contrato sexual sale a la luz, después de muchos siglos de teorizar sobre derechos políticos aplicados parcialmente.

Por ello, el estado civil –Pateman está pensando específicamente en el capitalismo como la forma contemporánea y vigente de paternalismo– en realidad carece de libertad e igualdad, y sólo se caracteriza como una fraternidad conformada por varones. De modo que el patriarcalismo propio de la familia se mantiene y se fortalece en el estado civil: hombres y mujeres no gozan de los mismos derechos cuando se vinculan mediante un contrato porque las mujeres carecen de igualdad jurídica. Los teóricos contemporáneos, asevera Pateman, lo ignoran, entusiasmados por una aparente defensa de la libertad natural que, en realidad, consiste en un *orden social patriarcal*⁶¹⁶ y de subordinación que les resulta “políticamente

⁶¹² A lo largo de su obra, Pateman exenta a Hobbes del modelo patriarcalista natural que somete a la mujer en la familia: “Hobbes, en cambio, sostiene que la familia es una institución «artificial» y que el derecho del padre es puramente convencional o contractual, lo que en términos de Hobbes significa basado en la fuerza”. Cfr. PATEMAN: *El contrato sexual*, op. cit., p. 41.

⁶¹³ A ello se debe, según Pateman, que la prostitución sea el gran negocio del capitalismo (propio del estado civil que defiende la propiedad privada como Locke la estableció). Cfr. PATEMAN: *El contrato sexual*, op. cit., p. 29.

⁶¹⁴ Cfr. PATEMAN: *El contrato sexual*, op. cit., pp. 11 y 13.

⁶¹⁵ En este punto, comparto la crítica de Susan Okin: pareciera que la voluntad de la mujer siempre es inexistente y que cualquier teoría política posterior al contrato parte de esta premisa. Cfr. OKIN: “Feminism, the Individual and Contract Theory”, op. cit., pp. 662 y 663.

⁶¹⁶ Cfr. PATEMAN: *El contrato sexual*, op. cit., p. 10.

irrelevante” (Pateman, 1995, p. 12). En la conformación de la sociedad civil, “contrato y patriarcado aparecen como irrevocablemente contrapuestos” (Pateman, 1995, p. 10). Aunque no es así: la sociedad civil no protege a la propiedad en general, sólo defiende el dominio del varón sobre la mujer.

La tesis de Pateman repercute, notablemente, en la teoría lockeana de la propiedad privada, entendida en su sentido primario de autodominio. Para la comentadora, todo contrato conlleva la subordinación de una de las partes, especialmente cuando el objeto del contrato es inseparable de quien lo firma (el trabajo, por ejemplo). Por ello, el autodominio queda ignorado en este consenso, pues uno de los contratantes queda sujeto al otro, como sucede en el contrato matrimonial –el contrato sexual–. Si las mujeres no consienten libremente la firma de su contrato matrimonial, menos aún serán convocadas al contrato social: “los contratos sobre la propiedad de la persona ponen el derecho al mando en manos de una de las partes contratantes. Los capitalistas pueden explotar a los trabajadores y los esposos a las esposas porque los trabajadores y las esposas se constituyen en subordinación a través del contrato de empleo y matrimonio.” (Pateman, 1995, p. 18)

Lo anterior se debe, continúa Pateman, a que se asume como natural y verdadera una diferencia de grado en la racionalidad de ambos sexos cuando no es así (tesis que comparten, según la comentadora, todas las teorías sobre el origen de la civilización a partir de la masculinidad, como la de Lévi-Strauss o Freud).⁶¹⁷ La anulación de los derechos naturales de las mujeres en el estado de naturaleza se manifiesta con claridad en la ausencia de derechos naturales y políticos en el estado civil: “Sólo los seres masculinos están dotados de los atributos y de las capacidades necesarias para realizar un contrato, el más importante de los cuales es la posesión de la propia persona, sólo de los varones cabe decir que son individuos.” (Pateman, 1995, p. 15)

Para Pateman, el momento prepolítico subordina a la mujer y estructura a la familia a favor del padre, lo cual repercute en la actualidad: las mujeres son víctimas de la desigualdad jurídica y cuentan con libertades civiles parciales que son imposibles de reclamar, pues la política no interviene en el ámbito familiar por ser natural. Por lo anterior, lo hijos pueden emanciparse cuando alcanzan la mayoría de edad –en consonancia con lo que

⁶¹⁷ Cfr. PATEMAN: *El contrato sexual*, op. cit., pp. 15 y 43.

sucede en el estado de naturaleza–, pero las mujeres no logran desenvolverse en la sociedad civil igual que los varones.⁶¹⁸

Si bien me parece que este diagnóstico del mundo actual es valioso y verdadero, queda por dilucidar si el responsable es verdaderamente el contractualismo y qué tan precisa es la interpretación de Carole Pateman sobre éste. Cabe señalar, antes de comenzar con dicha respuesta, que la metodología de *El contrato sexual* es compleja y oscura. Pareciera que existe un hilo conductor –el contrato sexual– entre autores de diferente índole como Locke y Freud, que ha sido ignorado por centurias, pero descubierto por Pateman.⁶¹⁹ Esto coincide con lo ya mencionado: para la comentarista, todos los autores aceptan el contrato sexual, aún sin mencionarlo o sin ser conscientes de ello.⁶²⁰

Ciertamente, el término “contrato sexual” se omite en las obras de todos los autores clásicos previos a Pateman. En el caso de Locke, hacerlo sería contradictorio con una propuesta *protoliberal* que describe al matrimonio como un contrato libre.⁶²¹ Además, defender los derechos civiles de los varones únicamente, con base en una teoría sobre el derecho natural y universal a la libertad sería filosóficamente improcedente (sería aún peor hacerlo mientras se refuta al patriarcalismo de Filmer, objetivo capital del *Primer tratado*). La idea de que las mujeres están sometidas a la autoridad política, pero no forman parte del cuerpo político debe analizarse con cuidado. Por una parte, si las mujeres fueran irracionales o carecieran de autodominio, como señala Pateman, tampoco podrían obedecer la ley natural, que emana de la ley divina. Ello significaría que no podrían ser cristianas (en el entendido de que Locke acepta que es posible fundamentar los principios del cristianismo en la razón⁶²²) ni asumir responsabilidad moral por sus faltas. Además, si las mujeres son igual de pensantes que los varones, no habría razón para que se sometieran a un orden civil que las perjudicara o las posicionara en una situación más desafortunada de la que estaban en el estado de naturaleza. Por tanto, la primera sujeción de las mujeres se da respecto a la ley natural, igual que el resto de la humanidad y, por ello, el orden civil protege el ejercicio de sus derechos

⁶¹⁸ Cfr. PATEMAN: *El contrato sexual*, op. cit., p. 132.

⁶¹⁹ Cfr. OKIN: "Feminism, the Individual and Contract Theory", op. cit., p. 661.

⁶²⁰ Sobre el fondo del libro, Okin le critica la grave confusión entre liberales y libertarios, y entre contractualistas y argumentos contractualistas. Cfr. OKIN: "Feminism, the Individual and Contract Theory", op. cit., p. 666.

⁶²¹ Cfr. TGII, §78.

⁶²² Cfr. supra 1.2.1.

naturales.⁶²³ Sin embargo, si por “cuerpo político” entendemos la mayoría que elige a los representantes del gobierno, es cierto que las mujeres no forman parte de él, pues Locke no les concede derechos políticos, así que no pueden votar y, mucho menos, gobernar. La defensa teórica de un cuerpo político conformado por mujeres aparecerá hasta la filosofía de John Stuart Mill.⁶²⁴

A pesar de sus reiteradas aseveraciones en torno a la igualdad de derechos entre ambos sexos, Locke asume como convencional –mas no obligatorio– que ciertas labores le correspondan a la mujer y otras al varón:

No hay ninguna ley que obligue a la mujer a tal sujeción cuando las circunstancias de su condición, o el acuerdo (*contract*) con su esposo, la eximan [...]. Este texto [el Génesis] no le da autoridad Adán sobre Eva, o a los hombres sobre sus esposas; sólo predice (*foretells*) cuál será la suerte (*lot*) de la mujer... que estará subyugada a su esposo, como generalmente vemos que las leyes de la humanidad y las costumbres de las naciones han ordenado.

Y allí hay, yo admito, una *fundación en la naturaleza* para ello. (TGI, §47)⁶²⁵

A pesar de esta desafortunada declaración que asume la consuetudinariedad y naturalidad de la sujeción de la mujer y de lo dicho sobre la falta de derechos políticos en el sexo femenino, considero que solicitarle a Locke una defensa más extensa de los derechos de la mujer sería demasiado precipitado para su momento histórico.⁶²⁶ Piénsese, por ejemplo, que cuando teoriza sobre la guerra, Locke da por hecho –sin reflexionar sobre ello– que la mujer siempre se queda en el hogar (aunque al mismo tiempo hereda automáticamente los bienes de su difunta pareja o padre). Me separo de las explicaciones históricas que justifican el sometimiento de la mujer y acepto, como Grant, que “no hay razón para asumir que en tiempos pasados la gente era menos capaz que nosotros de hacer crítica social” (Grant, 2003, p. 288). No obstante, también entiendo que la filosofía es testigo y víctima de su tiempo, más aún cuando se trata de la filosofía política.

⁶²³ Cfr. GRANT: “John Locke on Women and the Family”, op. cit., p. 295.

⁶²⁴ Cfr. MILL: *El sometimiento de la mujer* (Mellizo, trad.). Madrid: Alianza, 2010.

⁶²⁵ Cursivas añadidas por mí. Sirva este énfasis para separarme de la lectura de Grant, para quien Locke sólo auguraba la suerte de las mujeres debido a costumbres que, como tales, podían cambiar. Me inclinaría por esta interpretación si Locke no agregara la última frase: que existe una *fundación en la naturaleza* para que la mujer se someta al varón. Cfr. GRANT: “John Locke on Women and the Family”, op. cit., p. 290.

⁶²⁶ Cfr. DUNN: *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the ‘Two Treatises of Government’*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969, p. 121.

Ahora bien, conceder dentro del matrimonio una superioridad del esposo sobre la esposa no debería derivar en la sujeción política de la mujer, de ahí la importante división entre la autoridad conyugal y la autoridad civil, el poder parental y el poder político,⁶²⁷ o bien, entre lo público y lo privado (aunque esta última distinción no se adecua del todo al pensamiento lockeano). Si la familia se diferencia de la sociedad política, lo que allí sucede –para bien o para mal– no debería repercutir en la organización de la sociedad civil: “la casa de un hombre no es su castillo.” (Grant, 2003, p. 293)

Además, me resulta verdaderamente empobrecedor reducir el contrato social a un contrato meramente sexual que se base, primordialmente, en el sometimiento físico de la mujer.⁶²⁸ En Locke, específicamente, los bienes de la familia los comparten el padre y la madre por igual; por ello, al padre no se le pueden expropiar sus bienes si obró mal, como cuando puso en estado de guerra a los demás, porque también le pertenecen a la mujer. Esta aclaración también separa a Locke de la desigualdad económica propia de los cónyuges que asegura Pateman.⁶²⁹ Si la teorización lockeana sobre el estado de naturaleza se redujera al contrato sexual, como indica Pateman, ¿qué lugar le queda, en el consecuente estado civil, al derecho a la resistencia, a la libertad religiosa y a la propiedad privada al margen de la voluntad del monarca? ¿No será ése el verdadero móvil de Locke, más que legitimar la inferioridad física, racional y jurídica de la mujer? Mientras que un contrato sexual excluiría a la mujer de elegir el credo que decida, la privaría de recursos materiales individuales y le impediría resistirse a los sistemas que ignoren estos derechos, Locke asevera que las mujeres tienen acceso a estos derechos, igual que los varones.⁶³⁰

Sobre el rechazo a la figura del contrato, la lectura de Pateman es ciertamente radical. No todos los contratos suponen la subordinación de una de las partes, incluso cuando lo que está en juego es inseparable de quien lo acuerda, como el trabajo. Las otras alternativas propuestas tampoco son absolutamente verdaderas: la falta de un contrato no asegura la

⁶²⁷ Cfr. GRANT: “John Locke on Women and the Family”, op. cit., p. 293.

⁶²⁸ Cfr. OKIN: “Feminism, the Individual and Contract Theory”, op. cit., p. 663.

⁶²⁹ Es cierto, sin embargo, que los “contratos matrimoniales pueden distribuir los derechos y los deberes entre las partes como ellos lo especifiquen... y que, en la época de Locke, esto significaba una posición superior para el esposo; la voluntariedad y la justicia de los contratos matrimoniales eran típicamente debilitados por una posición rebajada de la mujer (basada en su dependencia económica y en sus limitaciones sociales)”. Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 175.

⁶³⁰ No niego, sin embargo, que en algunos lugares esto no sucede, a pesar de encontrarnos en el primer cuarto del siglo XXI.

igualdad ni respeta, con ello, las diferencias naturales, aunque también ha de decirse que no todos los contratos son legítimos ni fomentan la igualdad (sigue siendo evidente que algunos contratos laborales esconden relaciones de esclavitud o que las responsabilidades de las mujeres dentro del matrimonio, más aún en la época de Locke, son proporcionales a su dependencia económica). Como se mencionó en el apartado anterior, la inevitable desigualdad física y material requiere de acuerdos que aseguren la libertad y la igualdad jurídica de las partes que “firman” un contrato. Considero que éste era uno de los objetivos políticos principales de John Locke, como veremos en el último capítulo.

En conclusión, la propuesta antropológica, social y política de Locke no se apoya en la subordinación del sexo femenino al masculino. A Locke, además, no le interesa especialmente el tema y hacerlo contradiría la propuesta central de su filosofía: los derechos y leyes naturales que imperan en el estado de naturaleza –y, por ende, en la familia– legitiman el estado civil y las relaciones que allí se llevan a cabo. La universalidad que caracteriza a estos derechos y leyes no permite excluir a las mujeres, pues su condición de posibilidad reside en la racionalidad de las personas, no en el sexo biológico. Asimismo, como se verá más adelante, favorecer al sexo masculino entorpecería la noción de consenso unánime (aquel que posibilita la transición del estado de naturaleza al estado civil) y contradiría el rechazo al paternalismo tan propio de Locke, pues sería homolgar al patriarcalismo con el poder político. Esto, definitivamente, derrumbaría el proyecto filosófico y político de los *Dos tratados sobre el gobierno*.

5.2. La herencia

La herencia es el legado (*bequest*) que los difuntos progenitores dejan a sus hijos con el fin de asegurar su vida. Locke trata el tema de la sucesión de la propiedad por causa de muerte para cumplir con tres objetivos: 1) rechazar la herencia del poder monárquico y su ulterior conversión a absolutismo⁶³¹; 2) justificar y legitimar que el trabajo no es el único medio de apropiación, específicamente cuando se trata de quienes tienen alguna incapacidad física⁶³², no tienen lo suficiente para sobrevivir o los hijos, y 3) asegurar que la ley de la naturaleza se

⁶³¹ Cfr. TGI, §84 y 85: “Con la muerte [de Adán], la propiedad se revierte nuevamente a Dios, su señor y dueño, pues las concesiones no dan título alguno más allá de lo que las palabras acuerdan”.

⁶³² Sobre esto se hablará en el siguiente apartado que trata de la caridad.

cumpla en la vida de los descendientes que no pueden trabajar en el presente, pero sí lo podrán hacer en el futuro.

En la filosofía de Locke, el derecho a la riqueza es un *ius* acotado a varios eventos que condicionan su legitimidad, es decir, un *presumptive right* o derecho que supone ciertas circunstancias especiales,⁶³³ por ejemplo, el caso de los hijos que son incapaces de sobrevivir por sus propios medios y que, para lograrlo, tienen el derecho a recibir los bienes de sus padres. Se trata de una transferencia unilateral en donde sólo uno de los involucrados –quien hereda– funge como agente, y el que recibe, de paciente:

[H]ay otro poder ordinario en los padres [...] pueden otorgar (*bestow*) sus bienes a quienes ellos deseen. Se espera que la posesión del padre sea la herencia de los hijos, por lo general en cierta proporción, de acuerdo con la ley y las costumbres de cada país. Incluso, es común que el poder del padre otorgue con una mano moderada o liberal, de acuerdo con el comportamiento de los hijos. (TGII, §72)⁶³⁴

El derecho a heredar muestra otra característica liberal en la filosofía de Locke, pues las herencias no las decide el gobierno⁶³⁵, ni sus normas están sujetas a la primogenitura, como establecía Filmer, sino a las dificultades para sobrevivir y al comportamiento de quienes heredan.

Para Filmer, la herencia, especialmente la regia, dependía de la voluntad de Dios y del orden de la descendencia. Desde la aparición de Adán, la monarquía heredaba su riqueza y sus títulos nobiliarios con base en lazos consanguíneos, únicamente. A esto, Locke responderá que, en primer lugar, es filosóficamente imposible explicar por qué los preceptos divinos –evidentemente aparentes– sobre la propiedad deben acatarse perpetuamente sin importar quiénes podrían ser los nuevos dueños o si están capacitados para ello. En segundo lugar, acotar la transferencia de bienes a ciertos miembros de la nobleza denota una profunda ignorancia antropológica, debido a que todos los seres humanos, sin importar su año de nacimiento, están llamados a preservar su vida, y la propiedad privada, entendida en su

⁶³³ Cfr. SREENIVASAN: *The Limits of Lockean Rights in Property*, op. cit., p. 109.

⁶³⁴ Cursivas originales.

⁶³⁵ Esto no es del todo cierto. Más adelante veremos que la opinión de Locke es distinta en los *Ensayos sobre la ley de la naturaleza* y en el *Ensayo sobre el gobierno civil*.

sentido más primario de alimentación y subsistencia, satisface este requisito natural.⁶³⁶ Además, el poder es algo inmaterial y, por tanto, intransferible (a diferencia de la riqueza, no hay razón para reclamarlo a menos que los gobernados así lo consientan). Aceptar la cesión del poder sería tan ilógico como asumir que las relaciones de amistad se heredan o que los contratos laborales se pueden transferir sin necesidad de un acuerdo que lo explicita.⁶³⁷ Finalmente, Locke señala en contra de Filmer, asegurar perpetuamente la herencia directa de ciertos recursos limitados aboliría la propiedad privada y reestablecería la propiedad común, pues los involucrados sólo se encargarían de la porción proporcional que les corresponde.⁶³⁸ Esto sería difícil de manejar cuando se trata de la tierra, pero sería aún más complicado en el caso del poder, que es realmente lo que Filmer propone heredar. Una descendencia que se multiplica indefinidamente y un solo trono derivan en un gobierno pequeño y lejano al absolutismo, lo cual reflejaría una contradicción en el argumento filmeriano. Pero, sobre todo, el objetivo del poder civil –que debe ser político y no absoluto– es el bien de los gobernados y no el bien propio, es decir, al gobernante le compete “preservar el derecho y la propiedad de todo hombre, alejándolo de la violencia y el daño de otros” (TGI, §92). A un gobierno absolutista que se hereda sin justificación alguna, poco le interesa la propiedad ajena, pues sólo busca legitimar la propia.⁶³⁹

Locke asegura que la herencia es un derecho natural secundario o especial. El derecho a la propiedad privada es natural, pero cuando se es incapaz de ejercerlo por medio del trabajo, recibir una herencia se convierte en un derecho que depende del propietario original: “Todo Hombre nace con un doble Derecho: *Primero, un Derecho a la Libertad de su persona*, sobre el que ningún otro tiene Poder alguno, pues la disposición libre de este derecho recae sobre sí mismo. *Segundo, un Derecho de cualquier Hombre a heredar*, junto con sus hermanos, los Bienes de su Padre” (TGII, §190)⁶⁴⁰. Nos enfrentamos, pues, a un derecho doble: el derecho que tiene el propietario a heredar sus bienes (que es un tipo de uso

⁶³⁶ Cfr. TGI, §93: “[P]ues donde el primogénito no tiene un derecho peculiar dado por la ley de Dios y la de la naturaleza, los hijos menores tienen el mismo derecho, fundado en el derecho que todos tienen de recibir de sus padres mantenimiento, soporte y confort”. Véase, también, TGI, §86.

⁶³⁷ Sorprendentemente, esto también sigue sucediendo en la actualidad. Cfr. TGI, §98: “Pues el poder paternal, al ser un derecho natural que nace sólo de la relación entre el padre y el hijo, es imposible de heredar igual que la relación misma”.

⁶³⁸ Cfr. TGI, §91.

⁶³⁹ Cfr. TARCOV: *Locke's Education for Liberty*, op. cit., p. 60.

⁶⁴⁰ Cursivas originales.

de la propiedad ya adquirida) y el derecho que tiene el destinatario a ser nombrado el nuevo dueño.⁶⁴¹

Como el resto de los derechos en la teoría de Locke, el derecho a la herencia está subordinado a la ley natural y a las leyes del lugar donde se lleve a cabo que, en el mejor de los casos, no contradirán la ley natural:

[Es] una condición necesaria anexada a la tierra que la herencia de un bien que está bajo el gobierno alcance sólo a aquellos que la tomen en dicha condición; por ello, no es un lazo o compromiso natural, sino una sumisión voluntaria. Naturalmente, los *hijos de cualquier hombre* son tan libres como él o como lo fueron sus ancestros. Como son así de libres, eligen la sociedad a la que se unirán y a qué organización (*commonwealth*) se someterán. Mas si disfrutan de la *herencia (inheritance)* de sus ancestros, deben tomarlas en sus mismos términos y someterse a todas las condiciones que se anexan a dicha posesión [...]. El [heredero] debe tomar la herencia de acuerdo con las condiciones de la porción de tierra en el país donde yace, sea *Francia o Inglaterra*. (TGII, §73)⁶⁴²

El derecho a heredar es también un deber, pues los padres no pueden darles sus bienes a otras personas mientras tengan hijos que los necesiten. La herencia, pues, corona el deber de los padres de mantener a sus hijos y el derecho de los hijos de recibir atención de sus padres: “Los hombres no son propietarios de lo que tienen sólo para sí mismos. Sus hijos tienen un derecho parcial a esto, que comparten con sus padres, que va directamente a ellos cuando los padres mueren. A esto llamamos *herencia*: la obligación de los hombres de preservar lo que han engendrado, como de preservarse a sí mismos.” (TGI, §88)⁶⁴³ Por ello, la herencia de los hijos está limitada a lo que es suficiente para su subsistencia.⁶⁴⁴

Lo anterior permite entender por qué, de acuerdo con el *Primer tratado sobre el gobierno*, sólo los descendientes menores de edad pueden recibir herencias. Los adultos, por ejemplo, no tienen derecho a heredar si no tienen problema alguno para sobrevivir; los padres

⁶⁴¹ Cfr. SREENIVASAN: *The Limits of Lockean Rights in Property*, op. cit., pp. 106 y 108.

⁶⁴² Cursivas originales.

⁶⁴³ Cursivas añadidas por mí.

⁶⁴⁴ Cfr. SREENIVASAN: *The Limits of Lockean Rights in Property*, op. cit., p. 109. Esta idea la comparte también John Stuart Mill, quien permite la transferencia de los bienes a los hijos siempre y cuando no superen la cantidad necesaria para vivir cómodamente (en el entendido de que la propiedad es un medio y no un fin, tal como se explica en su filosofía utilitarista). Véase MILL: *Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social*, 2.2. Citado en Macpherson C.B. (ed.): *Property. Mainstream and Critical Positions*. University of Toronto Press, 1978, pp. 87-94.

merecen el honor de sus hijos, no las posesiones que les corresponden a sus nietos, únicamente.⁶⁴⁵ Esta postura, sin embargo, se contradice con lo dicho en el *Ensayo sobre el gobierno civil*, donde el propietario puede heredar a quien le plazca: “[H]ay otro poder ordinario en los padres [...] pueden otorgar (*bestow*) sus bienes a quienes ellos deseen”. (TGII, §72)⁶⁴⁶ Opto por la primera postura de Locke que restringe la herencia: el *Primer tratado* reafirma lo ya dicho sobre las cláusulas de apropiación y se sigue mejor de la teoría sobre la caridad que analizaremos en el siguiente apartado. No obstante, en cualquiera de los dos casos, la herencia se limita por la cláusula de no desperdicio, como veremos líneas más adelante. En la filosofía de Locke, la limitación de la propiedad es aún más fuerte de lo que la historia ha transmitido.

La interpretación menos *liberal* de Locke problematiza la teoría sobre el derecho natural a heredar.⁶⁴⁷ Visto así, la herencia se relacionaría más con la preservación de la humanidad que con la supervivencia de la descendencia, pues se limita a cuidar la vida humana e ignora la comodidad y la estabilidad económica de quienes heredan. Parece que se hereda primordialmente a los hijos porque son miembros de la especie humana, no porque son familiares. Sin embargo, es menester recordar que Locke enumera otros deberes y derechos familiares, como el deber de cuidar a los hijos. Si no fuera por éstos, heredar sería un derecho general, no especial de quien muere y tiene la descendencia para hacerlo.⁶⁴⁸ Cuando se trata de preservar la vida de la humanidad en general, Locke menciona los deberes de caridad; en cambio, hablamos de herencia sólo en el caso de las relaciones familiares que son tales de acuerdo con los deberes que les corresponden.

Si bien la herencia de la propiedad no requiere del trabajo de quien hereda, sí está sujeta a las cláusulas de suficiencia y de no desperdicio cuando la vida de otros está en juego. Es decir, lo que no es necesario para la subsistencia de los hijos regresa a formar parte de la

⁶⁴⁵ Cfr. TGI, §90.

⁶⁴⁶ Cursivas originales.

⁶⁴⁷ Si las personas pudieran heredar sus bienes a quienes quisieran, y no sólo a sus hijos, sería más pertinente llamarle “regalo” a este tipo de transferencia. Locke sólo advierte esta opción una vez, en el citado párrafo 72 del *Ensayo sobre el gobierno civil*. Ello se debe, en parte, a que su principal interlocutor –Robert Filmer– no hace alusión a los regalos o a los legados. Coincidimos con Sreenivasan en este punto: “La conclusión que se debe seguir es que, en el contexto lockeano, el propietario potencial no puede tener derecho a adquirir un regalo o un legado. Más bien, los derechos al regalo y al legado no son incidentes permisibles en la propiedad lockeana. La extensión de la transmisión puede ser incluida en la especificación de la propiedad lockeana es limitada.” (Sreenivasan, 1995, p. 110)

⁶⁴⁸ Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 208.

propiedad común, así como quien muere antes que sus padres no puede heredarles sus bienes cuando ellos sí tengan lo necesario para sobrevivir.⁶⁴⁹ De esta aseveración se sigue, entre líneas, que la propiedad familiar no es un asunto individual sujeto al arbitrio de los jefes de familia y que Locke no promueve que el gobierno se mantenga absolutamente al margen, como algunas propuestas libertarias posteriores.⁶⁵⁰ Además, esto reafirma que el poder de Adán no puede heredarse (en caso de que superáramos las otras dificultades expuestas sobre esta tesis), pues los hijos no heredan absolutamente todo lo que perteneció al padre.⁶⁵¹ Ante estos argumentos se espera una alternativa de cómo manejar las propiedades *post mortem*, pero Locke no ofrece esta respuesta. Únicamente, en consistencia con lo ya dicho, nuestro autor le refiere la responsabilidad al poder político que está llamado a salvaguardar la propiedad y la ley.

La transferencia limitada de la propiedad también nos remite a los problemas propios de las cláusulas que abordamos anteriormente, no sólo a problemáticas internas de la transferencia, por ejemplo, ¿se le puede retirar la herencia a alguien que la necesitaba para sobrevivir, pero que encontró un tesoro? Recordemos que la cláusula de suficiencia protege el derecho al consumo de todos aquellos que no han podido hacerse de ese objeto en específico por la razón que sea. No todos los seres humanos pueden trabajar y producir, pero sí que todos pueden consumir y, por ende, heredar. Por tanto, si el bien heredado es imprescindible para que un tercero sobreviva, se debe compartir, pero si se trata algo común, encaminado hacia la recreación, por ejemplo, el nuevo propietario puede conservarlo, aunque haya ganado la lotería después: “Locke, explícitamente, pone los derechos a legar y heredar

⁶⁴⁹ Cfr. TGI, §90. Cfr. SREENIVASAN: *The Limits of Lockean Rights in Property*, op. cit., p. 109. Comparto la duda de Waldron y de Simmons: si los padres tuvieron comodidades que iban más allá de lo necesario para sobrevivir, ¿por qué sus hijos no? Evidentemente las herencias desmedidas favorecen la desigualdad, pero como ya hemos señalado, ése no es un problema de la herencia, sino de la propiedad privada *per se*. Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 211.

⁶⁵⁰ Cfr. WALDRON: *The Right to Private Property*, op. cit. Locke no especifica si devolver lo que no se aprovechó es darle al gobierno la potestad sobre ello. Hacerlo sería imposible en el estado de naturaleza porque carece de una autoridad consensuada, pero viable en el estado civil si se aceptan las cláusulas de apropiación. Por su parte, Wootton asevera que, en la filosofía de Locke, la familia es un asunto privado. Esto es parcialmente cierto: mientras que las labores domésticas y la ejecución de la ley dentro de la casa no son tarea del gobierno, la gestión de la transferencia de los bienes, específicamente cuando se incumplen las cláusulas, se vuelve una responsabilidad del poder político que está llamado a acatar la ley natural y a respetar el derecho natural. Cfr. Wootton, David: “Introduction”, op. cit.

⁶⁵¹ Cfr. TGI, §97.

en una posición secundaria relativa a los derechos de las personas a adquirir lo que necesitan para vivir”. (Held, 1976, p. 171)

No se concluye fácilmente que el derecho a heredar sea natural. En el *Primer tratado sobre el gobierno* se nos explica que, así como el trabajo otorga el derecho natural a poseer los bienes trabajados (pues se arguye que el propio esfuerzo, que es un tipo de propiedad, se mezcló con la cosa a obtener), la convención indica que heredarle a los descendientes es un derecho natural también⁶⁵², y no requiere, por ello, de un documento que lo avale, sino de las *relaciones de sangre*, únicamente.⁶⁵³ Si ya concluimos que la costumbre no es una condición suficiente para justificar que un derecho sea natural –sería atribuirle a Locke la tesis de que todo lo que es, debiera ser–, ¿presenciamos una contradicción interna en la filosofía lockeana? No es así. Ya hemos visto que los derechos naturales se subordinan a las leyes naturales y ambos tipos de adquisición –por trabajo y por transferencia– se fundamentan en la preservación de la vida. Ello no exime al argumento de otras dificultades, como que la perpetuidad de la herencia material resulta en una inevitable desigualdad⁶⁵⁴, y que si sólo los hijos tienen derecho a heredar, quienes no tienen descendencia no podrán elegir el futuro de sus propiedades.

Los conflictos de guerra no impiden a los hijos heredar los bienes de sus padres. Cuando alguna persona muere en combate, sus propiedades se transfieren a su cónyuge y a sus descendientes. Los hijos y la esposa –así lo aclara explícitamente Locke dando por hecho que ni las mujeres ni los menores de edad van a combate–⁶⁵⁵ tienen el derecho a adquirir lo necesario para sobrevivir, aunque no hayan trabajado inicialmente por ello y lo haya hecho el padre, en su lugar:

Pues las injusticias del Padre no son faltas de los Hijos, los cuales deben ser racionales y pacíficos, a pesar de la brutalidad y la injusticia del Padre... Sus

⁶⁵² Cfr. TGI, §88, cursivas añadidas por mí: “La práctica común, hemos visto, lo muestra [que los hijos dispongan de los bienes de sus padres antes que cualquier otra persona]. Pero no podemos decir que éste sea el consentimiento común de toda la humanidad, pues nunca se les ha preguntado... Y si el consentimiento tácito común lo ha establecido, sería un derecho positivo, y no natural, el que los hijos hereden los bienes de sus padres. *Pero donde la práctica es universal, es razonable pensar que la causa es natural*”.

⁶⁵³ Cfr. TGI, §102.

⁶⁵⁴ John Stuart Mill lo nota y considera que, en vez de una desventaja, quienes no reciben herencias también viven los efectos positivos del trabajo de los demás. Por ello, por ejemplo, los trabajadores de su tiempo tenían mejores condiciones que los trabajadores anteriores, pues contaban con más máquinas y productos sobre los cuales operar (instrumentos que fueron, a su vez, productos del esfuerzo de otro). MILL: *Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social*, op. cit., 2.2, p. 86.

⁶⁵⁵ Cfr. TGII, §183.

bienes, otorgados por la Naturaleza que desea la preservación de toda la Humanidad tanto como sea posible, han evitado que los Hijos perezcan y continúan siendo de ellos que, supuestamente, no se han unido a la Guerra por ausencia o por decisión, y no han hecho nada para perderlos. *Tampoco el Conquistador tiene derecho alguno* de quitarles sus bienes, so pretexto del título vacío de haberlos sometido e intentar forzosamente su destrucción; si bien sí podría tener algunos deberes de reparación hacia los que han sufrido a causa de la Guerra. (TGII, §180)

Los *derechos de reparación* a los que se refiere Locke indican que los conquistadores tienen la obligación de subsanar los daños causados en la propiedad ajena, incluso cuando sólo uno de sus copropietarios haya fallecido (le llamo copropiedad porque Locke, explícitamente, indica que los esposos comparten la riqueza⁶⁵⁶). Además, las deudas también se heredan (como sucede con los contratos matrimoniales que establecen que los bienes son mancomunados). Frente a una herencia sustancial, los familiares deben recibir lo que requieran para sobrevivir y devolver lo necesario para resarcir los daños causados por el combatiente fallecido, cuando éste sea un familiar. En caso de que la herencia no alcance para las dos cosas, se le da prioridad a la subsistencia de los hijos y de la esposa, en consonancia con la ley de la naturaleza.⁶⁵⁷

De acuerdo con lo dicho sobre que la propiedad es un derecho natural, si los vencidos durante la guerra conforman un nuevo estado civil, sus bienes se mantienen, incluso si éstos fueron heredados. Es menester recordar que el poder político no se puede aplicar en retroactivo, de modo que los nuevos gobernantes no pueden expropiar los bienes adquiridos fuera de su mandato:⁶⁵⁸ *“La propiedad no puede quitarse sin el consentimiento de su Dueño.”* (TGII, §192)⁶⁵⁹ Si la expropiación estuviera permitida, las promesas y los contratos serían inválidos. Ello incluiría al contrato civil, desembocando en una anarquía que Locke, enfáticamente, rechaza.⁶⁶⁰ Por tanto, heredar es un derecho natural que no está sujeto a

⁶⁵⁶ Cfr. TGII, §183.

⁶⁵⁷ Cfr. TGII, §183.

⁶⁵⁸ Cfr. TGII, §192. Véase también el §184: “Que los hombres en el estado de naturaleza no corran riesgo (como sucede entre los príncipes y los gobernantes entre sí), no les da poder a los conquistadores de disponer de la posteridad de los vencidos y despojarlos de esa herencia, que sería su posesión y la de los descendientes de todas las generaciones.”

⁶⁵⁹ Cursivas originales.

⁶⁶⁰ Cfr. TGII, §194.

legislación positiva alguna y que vela, primordialmente, por la subsistencia. Veremos ahora el caso de la caridad.

5.3. La caridad

Hasta ahora hemos visto que la riqueza puede transferirse y no deriva del trabajo, únicamente. Esto se aprecia en el caso de los propietarios menores de edad que heredan los bienes de sus padres y en aquéllos que reciben de otros lo necesario para subsistir. De este último punto, la caridad, nos encargaremos a continuación.

La caridad es un medio de preservación de la vida y una condición legítima de apropiación, igual que el trabajo, la herencia, el intercambio, etcétera. La referencia directa al derecho de caridad aparece en la primera parte de *Dos tratados sobre el gobierno* para refutar los derechos absolutos del monarca que defendía Filmer, y vuelve a presentarse en el *Ensayo sobre el gobierno civil*:

[N]osotros sabemos que Dios no ha dejado a algún hombre sujeto a la misericordia de otro, de tal manera que pueda morir de hambre si al otro así le place. Dios, el Señor y Padre de todos, no le ha dado a alguno de sus hijos una propiedad así sobre las cosas del mundo, sino que le ha dado a su hermano necesitado el derecho al excedente de sus bienes, así que éstos no pueden serle justamente negados cuando sus necesidades apremiantes lo requieran. Luego, ningún hombre podría tener un poder justo sobre la vida de otro por el derecho de propiedad a la tierra y a los bienes, pues siempre sería un pecado de cualquier hombre del estado dejar perecer a su hermano en vez de proporcionarle consuelo con su abundancia. Así como la justicia le da a cada hombre el título al producto de su industria honesta y las adquisiciones justas que sus ancestros le legaron, así la caridad le da a cada hombre el título a la abundancia de otro que lo alejará de la necesidad extrema cuando no tenga medio de subsistencia alguna. (TGI, §42)⁶⁶¹

⁶⁶¹ Véase, también, ELN, VII. Estas citas refutan a Gerald Cohen, quien asegura que Locke ignora el tema de la caridad en el *Primer tratado sobre el gobierno* y no considera deber de caridad alguno en la totalidad de sus obras. Cfr. COHEN: “Marx and Locke on Land and Labour” en *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (Studies in Marxism and Social Theory). Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 165-194. Que Locke presente el derecho a la caridad en ambos *Tratados* cuando sólo habla de las cláusulas de apropiación en el segundo nos remite al problema señalado por Jeremy Waldron: si asistir al que lo solicita realmente fuera un deber propio de toda la humanidad, no habría necesitados. La exhortación a la caridad, entonces, sería redundante, puesto que todas las personas serían atendidas inmediatamente. Cfr. WALDRON: *The Right to*

Locke permite adueñarse de algún bien material siempre y cuando quede suficiente de lo mismo para los demás y la posesión no devenga en un desperdicio. Esto muestra un claro rechazo a la acumulación descontrolada de los bienes y obedece, de fondo, a las leyes de la naturaleza, especialmente a la que manda preservar la vida de los demás. Al margen de las condiciones familiares que se analizaron en el apartado anterior, el imperativo de cuidar a la humanidad también se hace presente en los desconocidos o no consanguíneos que son incapaces de subsistir por sí mismos porque carecen de razón, esto es, son “lunáticos o idiotas” (TGII, §60). Tomar lo imprescindible para sobrevivir consiste, entonces, en un derecho de los menos favorecidos y de un deber de quienes tienen recursos suficientes: “algunos deberes surgen de la necesidad y no pueden ser de otra manera.” (ELN, VII, p. 199)⁶⁶²

Locke afirma que transferir la propiedad privada mediante actos de caridad no le otorga derecho alguno a quien lo hace, pues se trata del cumplimiento de un deber y no de un préstamo o intercambio: “El hombre no podrá hacer uso justo de la necesidad del otro para forzarlo a convertirse en su vasallo reteniendo ese consuelo que Dios requiere para proporcionar las querencias de su hermano; tampoco, aquél que tenga más fuerza puede tomar al débil, dominar su obediencia y ofrecerle la muerte o la esclavitud con una daga en su garganta.” (TGI, §42)⁶⁶³ Esto se confirma, por ejemplo, en un texto publicado en 1695 titulado *Venditio* (“La venta”), donde el autor explica que el mercader que venda su producto a un menor precio, cuando la necesidad de los posibles compradores lo apremie, realiza un acto de caridad, pues perderá dinero que no recuperará después.

¿Qué tipo de deber es la caridad? El deber de caridad es un deber positivo, es decir, consiste en una acción que debe ejecutarse voluntariamente y que no se cumple con sólo evitar que otro evento, involuntario, siga su curso. Quien transfiere sus bienes al necesitado,

Private Property, op. cit., p. 228. A ello se puede responder en la misma línea que el resto de los derechos y las leyes naturales: lo que debiera ser no necesariamente es. La especificación de un ámbito normativo no supone su ejecución absoluta en el ámbito cotidiano, y a ello se debe, precisamente, su necesidad de prescripción.

⁶⁶² En los *Tratados*, la caridad no se entiende desde un punto de vista meramente religioso, tal como aparece en *Carta sobre la tolerancia*. En dicha obra se entiende la caridad como amor, no como deber, y como una alternativa entre otras para convivir. Cfr. CT, p. 226. En esta línea: TULLY: *A Discourse on Property*. John Locke and his adversaries. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 131.

⁶⁶³ Véase también TGII, §70, cursivas originales: “Un hombre puede deber honor y respeto a algún mayor u hombre sabio, defender a su hijo o a un amigo, consolar y ayudar a los afligidos, agradecer al benefactor cuando no puede pagar lo suficiente a pesar de todo lo que tiene y todo lo que puede hacer. Pero todo esto no le da autoridad, ni derecho sobre alguno, de hacer leyes sobre quien le debe”.

no sólo evita que éste perezca, también hace algo. Por ello, no hay contradicción alguna entre los actos de caridad y lo dicho anteriormente sobre que los bienes no pueden ser expropiados sin consentimiento del dueño original. Este tipo de transferencia supone que quien la realiza lo hace porque así lo desea –o lo debe hacer– y no responde a coacción exterior alguna. Asimismo, la caridad es un deber perfecto, como todos los deberes relacionados a las leyes de la naturaleza en la filosofía de Locke. Se trata de un deber al que se ordena otro derecho. En este caso, el derecho de recibir transferencias por caridad sólo es posible si alguien cumple con su deber de hacerlo.⁶⁶⁴

¿Cuál es la frecuencia con la que deben llevarse a cabo los deberes de caridad? Hay ciertos deberes a los que siempre se está obligado a obedecer “y no hay momento alguno en que a alguien se le permita deshacerse de estas disposiciones mentales o a comportarse [...] de manera diferente a como prescribe la ley de la naturaleza”. (ELN, VII, p. 195)⁶⁶⁵ Entre estos deberes se encuentran la “reverencia y temor a la Deidad, las afecciones cariñosas hacia los padres, el *amor al propio vecino*, etcétera.” (ELN, VII, p. 195)⁶⁶⁶ Amar al propio vecino es algo ineludible entre los miembros de la especie humana, si bien esta actividad no se equipara a lo que Locke entiende por caridad: un tipo de deber que sólo se está obligado a atender en circunstancias particulares de necesidad, así como un derecho natural especial:⁶⁶⁷

Hay cosas cuya representación externa es imperativa, por ejemplo, la adoración externa de la Deidad, la consolación de algún vecino afligido, la ayuda de alguien en problemas, *la alimentación del hambriento*: no tenemos una obligación *continua* de atender estos asuntos, sólo en un tiempo particular y de una forma particular. Pues no estamos obligados a proveer con refugio y a brindar alimento a cada hombre en cualquier momento, sino

⁶⁶⁴ James Tully y John Dunn coinciden con esta idea. Cfr. TULLY: *A Discourse on Property. John Locke and his Adversaries*, op. cit., cap. 6 y DUNN: *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*, op. cit., cap. 16. No sobra afirmar que la existencia de los deberes de caridad se opone explícitamente a quienes encuentran rezagos hobbesianos en la filosofía de Locke. Cfr. C.B. Macpherson: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*. Oxford University Press, 1962 [2011]; COBY: “The Law of Nature in Locke’s *Second Treatise*: Is Locke a Hobbesian?” en *The Review of Politics*, 49, 1, 1987; BROGAN: “John Locke and Utilitarianism” en *Ethics an International Journal of Social, Political and Legal Philosophy*. Vol, LXIX, no. 2, January 1959; STRAUSS: *Natural Right and History*. Chicago University Press, 1953.

⁶⁶⁵ Cursivas añadidas por mí.

⁶⁶⁶ Cursivas añadidas por mí.

⁶⁶⁷ Cfr. ELN, VII, p. 197.

sólo cuando el infortunio de un hombre pobre pida, como caridad, nuestra limosna y nuestras fuentes de propiedad. (ELN, 7, p. 195)⁶⁶⁸

La caridad, pues, ¿se trata de un derecho natural latente en el estado de naturaleza y necesario en el estado civil? O bien, ¿el estado de naturaleza presenta escenarios aislados donde los necesitados tienen derecho a ser respaldados y el resto de la humanidad tiene el deber de responder? Si es este último caso, ¿recibir lo necesario para sobrevivir, sin importar el remitente, es un derecho natural o simplemente un apéndice de las cláusulas de apropiación? Que la caridad fuera una extensión de la cláusula de suficiencia que manda dejar lo necesario para los demás, convertiría a los actos de caridad en una “responsabilidad de la clase propietaria más que en un criterio de concentración de la propiedad.” (Widerquist, 2010, pp. 8-9) Es decir, sería una especie de derecho natural especial, pues sólo quienes se encuentren en condiciones precarias, y no toda la humanidad, serían candidatos adecuados a ejercer dicho *ius*.⁶⁶⁹ Y me parece que así es, igual que el derecho a heredar del que no son sujetos todas las personas, sólo quienes tienen familiares directos acaudalados y una situación personal inestable. Ciertamente, sumar los deberes de caridad a las cláusulas de apropiación resultaría en una aplicación más eficaz y completa de la ley de la naturaleza.⁶⁷⁰ No basta con velar por la apropiación individual asegurándose que queda suficiente para los demás, también es necesario cerciorarse de que otros lo reciban.⁶⁷¹

Como era de esperarse, la ley de la naturaleza subyace al derecho a la caridad del mismo modo que a las cláusulas de apropiación. Igual que cuando problematizamos en torno a dichas restricciones, cabe preguntarse si la caridad se cumple del todo cuando se transfiere sólo lo necesario para subsistir, o bien, es necesario dar algo más. Si nos viéramos sumamente estrictos con el argumento, bastaría salvaguardar la vida del prójimo para cumplir con lo que marca la ley natural y, al mismo tiempo, cumplir con los deberes de caridad (no debe olvidarse que, además, está prohibido desperdiciar la propiedad restante –con todas las

⁶⁶⁸ Cursivas añadidas por mí.

⁶⁶⁹ Éste es uno de los argumentos a favor de los impuestos especiales dirigidos a cierto sector de la población. Dado que sólo la vida de algunas personas corre riesgo, es menester recaudar dinero de quienes tienen una situación más estable y redistribuirlo. Ello sería innecesario en una sociedad sin pobreza o si las personas realizaran suficientes actos de caridad de manera voluntaria. Cfr. WIDERQUIST: “Lockean Theories of Property: Justifications for Unilateral Appropriation” en *Public Reason*, 2 (1), 2010, pp. 8 y 9; WALDRON: “Locke’s Account of Inheritance and Request” en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 19, 1981.

⁶⁷⁰ Cfr. WALDRON: *The Right to Private Property*, op. cit., p. 216.

⁶⁷¹ Cfr. WIDERQUIST: “Lockean Theories of Property: Justifications for Unilateral Appropriation”, op. cit., p. 10.

problemáticas que esto supone–). Esta conclusión parece incompleta. Como vimos en el segundo capítulo, la propiedad no se entiende únicamente como riqueza, pues incluye también a la vida y la libertad. Así, no basta con ofrecer lo necesario para que el otro sobreviva, también debería dársele aquello que le permita desenvolverse con libertad (lo que llamamos *protopropiedad* o autodominio como requisito de apropiación de la materia). Si así se hiciera, tal como señala Simmons⁶⁷², Locke apuntaría a la transferencia y al desprendimiento de lujos y bienes de confort, lo cual muestra una limitación aún más exigente al derecho lockeano a la propiedad privada. ¿Locke restringe a tal grado la propiedad?, ¿cuál es el criterio para determinar hasta dónde debe llegar la comodidad?⁶⁷³ Me parece que una lectura caritativa de Locke se centrará en el respeto a los derechos de los demás y poco se relacionará con la repartición de la riqueza. La restricción a la propiedad se mide con base en este criterio que es, de fondo, la segunda ley de la naturaleza que manda salvaguardar la vida, nada más.

¿Cuál es el lugar de la caridad dentro de la filosofía lockeana? Ya se vio hasta qué punto los deberes de caridad satisfacen la segunda ley de la naturaleza, si bien este tema no aparece en el *Ensayo sobre las leyes de la naturaleza*.⁶⁷⁴ Sigue resolver cuál es la relación entre la caridad y la justicia, pues el derecho del necesitado a recibir lo que sea suficiente para vivir representa un claro límite a la propiedad ajena (lo cual podría ser considerado injusto por algunos): “la caridad le da a cada hombre el título a la abundancia de otro y lo alejará de la necesidad extrema cuando no tenga medio de subsistencia alguno.” (TGI, §42) No obstante, también podría ser a la inversa, es decir, que la “justicia limite a la caridad” (M, p. 269), y que el derecho de caridad no pueda ser ejercido por cualquiera o de la misma forma.⁶⁷⁵ Se vislumbra, apresuradamente, una relación entre ambos conceptos –la justicia y la caridad– que Locke no abordó directamente en sus textos, mas no una absoluta identificación, como se verá a continuación.

⁶⁷² Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 332.

⁶⁷³ A estos problemas hay que sumar el tema de los impuestos. En algunos casos, estos se destinan a programas sociales. Si la caridad también se ocupara de los objetos de lujo y confort, la recaudación de impuestos necesitaría ser mayor.

⁶⁷⁴ En este texto, Locke ignora que la propiedad privada ayude a quien no cuenta con ella: “Cuando un hombre arrebata (*snatches*) para sí todo lo que puede, le quita al montón (*heap*) del otro la cantidad que añade al suyo, y es imposible para cualquiera enriquecerse a menos que sea a expensas de alguien más”. Cfr. ELN, VIII.

⁶⁷⁵ Por ejemplo, qué criterio utilizar cuando se tiene que ayudar a dos personas en condiciones precarias y los bienes son limitados.

5.3.1. La relación entre la caridad y la justicia

El siguiente análisis sobre la relación entre la caridad y la justicia no pretende inscribir a Locke entre los pensadores preocupados por las cuestiones sociales. En su calidad de representante de la Modernidad, Locke teoriza sobre el deber moral de caridad que tienen los propietarios con aquellos que carecen de los bienes necesarios para sobrevivir, no sobre la repartición de la riqueza y de los bienes comunes, que corresponde, más bien, a las teorías sobre la justicia distributiva de siglos posteriores. Comenzaré caracterizando a la justicia para confrontarla, después, con la caridad.

En el marco de la filosofía de Locke, la justicia funge de criterio normativo y goza de las características propias de las virtudes⁶⁷⁶: “la justicia sólo tiene una medida para todos los hombres” (V, p. 443). Para nuestro autor, la justicia se revela en la propiedad privada –en sentido amplio, no reducido a los bienes materiales–, pues respeta y promueve la propiedad ajena en aras de proteger la propia: “Donde no hay propiedad, tampoco hay injusticia [...]. [E]l nombre injusticia se entiende como la invasión o la violación a ese derecho” (EEH, 4.3.18).⁶⁷⁷ La justicia, pues, se trata de un hábito virtuoso que atribuye los bienes a quien le correspondan.⁶⁷⁸ Esta dependencia entre justicia y propiedad se dilucidará con la aparición del intercambio que veremos en el siguiente capítulo. Basta decir por ahora que la autonomía del mercado obedece a los criterios de justicia según John Locke. Es decir, es justo respetar las leyes de la oferta y la demanda para intercambiar o vender alguna posesión. En cambio, dar más barato o gratis lo necesario para la subsistencia de alguna persona consiste, más bien, en un acto de caridad.

⁶⁷⁶ Cfr. TCE, §100.

⁶⁷⁷ Esta visión se parece a la de Hobbes: “donde no hay ley, no hay justicia”. Sin embargo, Hobbes se refiere a la ley positiva propia del estado civil, y Locke, como hemos señalado, acepta la existencia de la propiedad privada y la justicia en el estado de naturaleza. Cfr. HOBBS: *Leviatán*. Manuel Sánchez (trad.). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1980, cap. V, p. 104. Ver también TGI, §42: “[L]a justicia le da a cada hombre el título al producto de su industria honesta, y las adquisiciones justas que de sus ancestros le llegaron”; LOCKE: TCE, §100: “[P]ero como los niños no pueden comprender lo que es la injusticia en tanto que no saben qué es la propiedad y cómo nos hacemos propietarios, el medio más seguro de garantizar la honradez del niño es darle desde el comienzo, por fundamento, la generosidad y la tendencia a compartir con los demás lo que poseen o lo que aman [...]. Así le harás comprender que le sirve de nada apoderarse injustamente de lo que pertenece a los demás, mientras que haya en el mundo hombres más fuertes que él.”

⁶⁷⁸ La definición lockeana de justicia hace referencia a la definición clásica: *justitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi*. Cfr. Ulpiano: *Digesto*, i.10.

Si la justicia está directamente relacionada con la propiedad, es menester remontarse a su aparición en el estado de naturaleza (en el entendido de que el derecho a la propiedad privada es natural). Locke aprueba que la propiedad sea originalmente común, esto es, de todos. La necesidad de sobrevivir obliga al individuo a trabajar la tierra y sus frutos para poder adueñárselos; de modo que su esfuerzo se traduce en un contrato implícito que avala la conversión de la propiedad común en propiedad privada, so pretexto de que representa la única forma de apropiación legítima (el propietario potencial perecería antes de consultar a toda la humanidad la viabilidad de su adjudicación). En este escenario, lo justo es que todas las personas tengan las mismas oportunidades de apropiación para poder sobrevivir, mas no los mismos resultados, lo cual nos lleva a preguntarnos si toda adquisición es justa a pesar de que sus consecuencias sean, aparentemente, *injustas*. A tal cuestión, Locke contestaría afirmativamente, siempre y cuando se cumplan con las condiciones de apropiación: trabajo, suficiencia y no desperdicio; mismas que, a su vez, deben ordenarse a las leyes de la naturaleza.

La relación entre la caridad y la justicia, y la relación entre la caridad y las cláusulas de apropiación, nos permiten confirmar que la justicia no se encuentra latente en el estado de naturaleza. En el entendido de que la propiedad privada es pre política y que la justicia la *protege*, hay un tipo de justicia *natural* que se ejerce en el estado de naturaleza siempre y cuando se cumpla con lo dictado por la ley de la naturaleza. Posteriormente, es esa misma justicia, ahora llamada civil, la que aparecerá en el estado político cuando se ordene a las leyes positivas que, idealmente, se adecuarán a la ley natural.⁶⁷⁹

¿Por qué hay quien carece de lo necesario para sobrevivir en el estado de naturaleza hipotético que plantea Locke? La pregunta no es menor, pues es precisamente la necesidad de proteger los bienes personales y de poder adquirir los indispensables para vivir lo que obliga al ser humano a volverse civil. La respuesta es sencilla cuando se plantea un estado de naturaleza como el de Hobbes, donde abunda el egoísmo posesivo que ocasiona un ambiente de temor frente a la posibilidad de perder la vida y lo necesario para mantenerla. Sin embargo, en la descripción lockeana, el estado de naturaleza es originalmente pacífico y de recursos copiosos, y sólo tras la multiplicación de la especie humana, la escasez de recursos y la necesidad de protegerlos, las personas optan por el estado civil. A ello hay que agregarle,

⁶⁷⁹ Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 321.

como se vio en el tercer capítulo, que las condiciones laborales determinan la calidad y cantidad de lo apropiado, lo cual ocasiona abundancia en algunos y penuria en otros. La caridad en el estado de naturaleza se convierte, entonces, en una obligación de quienes sí cuentan con lo necesario para sobrevivir, precisamente porque la prodigalidad no está garantizada.

Entonces, cuando la sociedad evoluciona, la especie humana se multiplica y los bienes escasean, los seres humanos adquieren un deber de asistir al necesitado. Por un lado, esta obligación surge gracias a que todas las personas son criaturas divinas. Por otro, el imperativo se justifica en la copropiedad original de la tierra antes de su división. Las malas decisiones, las deficiencias corporales y racionales, los imprevistos de la naturaleza, la aparición del dinero, etc., pudieron haber ocasionado que la repartición fuera insuficiente, pero legítima, y hacen que el propietario adquiera un “deber de preocuparse por las necesidades de otros” (Dunn, 1968, p. 74), “el deber máximo” (M, p. 269) de asistir a quien no posee lo suficiente para sobrevivir.

¿A qué se debe que Locke le llame caridad y no justicia al acto de dar lo propio a quien carece de lo necesario para continuar con su vida?⁶⁸⁰ Podría suponerse que las personas cuyas facultades intelectuales y corporales se encuentran en estado óptimo no tienen derecho a recibir donaciones de caridad, pues sólo cuentan con el derecho a trabajar y a ser empleados, lo cual satisface –forzadamente– la condición de suficiencia cuando ya no hay recursos.⁶⁸¹ De esta apresurada conclusión se seguiría que los actos de caridad son legítimos sólo cuando se realizan a favor de las personas inhabilitadas para laborar, pero no para ayudar a quienes viven en pobreza. Pero si fuera así, nos enfrentaríamos, más bien, con un acto de *justicia*, pues las donaciones se justificarían mediante la propiedad original que todos los individuos tienen derecho a trabajar. Si alguien está inhabilitado para hacerlo, lo justo sería traspasarle algo de quien sí puede laborar. Sin embargo, la preocupación por la humanidad propia del cristianismo lockeano y heredera de la Escolástica⁶⁸² no condiciona la ejecución de la ley de la naturaleza dependiendo de qué persona se trate.⁶⁸³ Esto es lo que se entiende,

⁶⁸⁰ La distinción entre justicia y caridad no aparece en los *Dos tratados sobre el gobierno*. El siguiente párrafo asume un análisis particular que Locke no realiza.

⁶⁸¹ Cfr. SREENIVASAN: *The Limits of Lockean Rights in Property*, op. cit., pp. 41 y 102.

⁶⁸² Cfr. AQUINO: *Suma teológica* II, q. 66, art. 6, c.

⁶⁸³ Cfr. CT, p. 215: “[A]quel que prescindiera de caridad, mansedumbre y buenavoluntad hacia toda la humanidad, incluso hacia aquellos que no son Cristianos, estará lejos de ser un buen Cristiano él mismo”.

verdaderamente, como *caridad* y se confirma con lo dicho explícitamente en *Venditio*⁶⁸⁴, donde se indica que venderle más barato a las personas en condición de pobreza –sin detallar qué caracteriza a dichas personas– es un acto de caridad, no de justicia.⁶⁸⁵

Siguiendo el mismo texto, en el caso de la transferencia o el intercambio de la propiedad, sólo es posible vender los productos necesarios para la subsistencia cuando los posibles compradores pueden pagar por ellos. Quien niega a otro lo necesario para sobrevivir atenta contra la “regla común de la caridad, y si alguno de los habitantes perece debido a su extorsión, indudablemente será culpable de asesinato” (V, p. 445). Nadie puede aprovecharse de la necesidad de otro para destruirlo ni enriquecerse a costa del perecimiento de un tercero, aunque pierda dinero. Considérese que cualquier sociedad civil es susceptible de enfrentar un escenario lamentable, pero común, de personas carentes de bienes para subsistir, incluso cuando gozan de aptitudes físicas e intelectuales adecuadas. Por ello, Locke habla de caridad, pero no de liberalidad, entendida como la virtud de distribuir adecuadamente la riqueza.⁶⁸⁶

La relación entre la caridad y la justicia presenta otro reto: los deberes de caridad parecen estar acotados al país donde se reside, en el entendido de que el estado civil se conforma para proteger la riqueza, la vida y la libertad de sus connacionales y de quienes así lo aceptan. Ante ello es pertinente cuestionarse, ¿la caridad se circunscribe a cierto territorio? Y, de ser así, ¿se tiene un deber mayor con los conocidos que con los desconocidos?⁶⁸⁷, o bien, ¿con nosotros mismos más que con los demás? Junto con la aseveración de que los deberes de caridad son los deberes máximos⁶⁸⁸, esta jerarquización entre los deberes de caridad hacia uno mismo y hacia los demás representa un hito en la historia de la filosofía

⁶⁸⁴ Cfr. V, p. 443.

⁶⁸⁵ “De partir de alguna comunidad positiva diferente de la simplemente conjunta, el deber de socorro que tienen aquellos que poseen bienes en abundancia para con aquellos que se encuentran en estado de necesidad sería un deber de *justicia* y no únicamente de caridad. Pero el título que para Santo Tomás de Aquino tiene el necesitado en contra del rico es la *caridad*, no la justicia. Si la comunidad originaria positiva fuera divisible, entonces el título del necesitado sería un título jurídico en sentido estricto (i.e., exigible coactivamente)”. (Schwember, 2014, p. 1101, cursivas originales)

⁶⁸⁶ Cfr. CT, p. 224: “Ninguna persona en particular tiene el derecho de perjudicar a otra persona en sus bienes civiles si es de otra iglesia o religión. Todos los derechos y concesiones (*franchises*) que le pertenecen en tanto hombre no pueden ser violados y deben preservarse. Esto no es asunto de la religión. No se le debe tratar con violencia o daño, sin importar si es Cristiano o pagano. Incluso, no debemos conformarnos con las estrechas medidas de la justicia a solas: debe añadirse la caridad, la generosidad (*bounty*) y la liberalidad”.

⁶⁸⁷ Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 334.

⁶⁸⁸ Cfr. M, p. 269.

que continuará con Immanuel Kant, John Rawls, etcétera.⁶⁸⁹ Anteponer los deberes hacia los demás parece una hazaña imposible cuando no se han satisfecho los deberes con uno mismo: ¿cómo atender al necesitado si se falta al deber de conservar la propia vida y el agente se suicida, por ejemplo? De modo que, aunque Locke no jerarquice la obligatoriedad de las leyes de la naturaleza, prioriza aquella norma que antepone los deberes personales a los deberes ajenos: “el hombre es llamado a preservarse a sí mismo y a no escapar voluntariamente de su sitio para que, de igual forma, cuando su propia preservación no esté en juego, cuide al resto de la humanidad tanto como pueda a menos que se trate de hacerle justicia a quien le ofende”. (TGII, §5)

De la cita anterior no debe concluirse que los deberes de caridad sólo se cumplen con vistas a los resultados o las consecuencias a largo plazo, como conservar el trato social entre la especie humana.⁶⁹⁰ Como vimos en el primer capítulo, las leyes naturales son un criterio objetivo y universal que determinan el bien moral; para ello, éstas indican deberes, que no son inmediatamente ventajosos para el agente⁶⁹¹, y no mandan sujetas al interés o la conveniencia particular.⁶⁹² Dicho de otro modo, las leyes de la naturaleza no obligan en razón de la utilidad de su resultado o del interés singular, porque muchas veces el interés propio se opone al interés de los otros: “muchas son las virtudes excelentes que consisten sólo en esto: en hacer el bien a otros a nuestra costa”. (ELN, VIII, pp. 95-96)

En contra de todo lo dicho anteriormente, y agregando algunos problemas a nuestra tesis, Locke sí delimita el derecho a la caridad en los textos que redactó mientras colaboraba en La Junta de Comercio Británica (*Board of Trade*), especialmente en el *Ensayo sobre la ley de pobres* (*Essay on the Poor Law*) de 1697.⁶⁹³ El objetivo específico de dicho ensayo es

⁶⁸⁹ He detectado algunas similitudes entre Kant y Locke. El pensador de Königsberg resuelve la relación entre los deberes con uno mismo y los deberes con los demás asegurando la primacía de los primeros, pues sólo quien ha cumplido con los deberes hacia uno mismo puede cumplir con los deberes hacia los demás. Esto no significa que ambos deberes se traten de uno solo o que uno sea menos obligatorio que el otro. Lo mismo sucede con las leyes de la naturaleza de Locke –la preservación de la vida propia y ajena–: sus correspondientes deberes son igualmente obligatorios, aunque para cuidar la vida del prójimo hay que estar, primeramente, vivo. Cfr. KANT: *Metafísica de las costumbres*. (Adela Cortina y Jesús Conill, trad.) Madrid: Tecnos, 2005, 417 – 418. Sobre el mismo tema, desde otro punto de vista, véase también: RAWLS: *Teoría de justicia*. CDMX: FCE, 2002, secciones 8 y 9.

⁶⁹⁰ Cfr. ELN, I, p. 12.

⁶⁹¹ Cfr. TULLY: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, op. cit., p. 102.

⁶⁹² Cfr. ELN, VI, p. 70.

⁶⁹³ Las propuestas de este texto fueron rechazadas, a pesar de que presentaban medidas *más suaves* para combatir la pobreza, en comparación con las de Isabel I. Por ejemplo, “[l]os mendigos sin licencia y mayores de catorce años serán azotados sin misericordia y marcados con hierro candente en la oreja izquierda... En caso

“considerar los métodos apropiados para establecer el trabajo de los pobres y emplearlos en el reino, haciéndolos útiles para los asuntos públicos y, en consecuencia, disminuir a otros de esa carga.” (EPL, p. 183) Este texto, si bien pensado como una propuesta de ley para solucionar el problema de las personas que pedían limosna o dependían de alguna parroquia para subsistir, resulta sumamente polémico.

A diferencia de lo dicho en *Venditio*, que es un texto anterior, el *Ensayo sobre la ley de pobres* busca proteger a quienes pagan impuestos y no a quienes reciben sus beneficios sin trabajar. Es decir, mientras que *Venditio* se centra en la caridad y en las repercusiones morales de la transferencia y el intercambio de la propiedad, el *Ensayo sobre la ley de pobres* se concentra en la justicia y en la aplicación real y eficaz de la misma. Para ello, comienza describiendo la pobreza, haciendo ver que dicha condición es, en parte, voluntaria, pues existe una relación directa entre ésta, la holgazanería (*idleness*) y los vicios.⁶⁹⁴

El *Ensayo sobre la ley de pobres* adelanta que los deberes entre seres humanos son distintos a causa de “su manera de vivir, opiniones [...], hábitos incurables, ejemplos tradicionales y pasiones. [Por ejemplo, quienes] siguen a la multitud como las bestias brutas, pues no se permiten usar la razón, y sólo ceden a su apetito” (ELN, ensayo VII, p. 203). Visto así, pareciera que las necesidades no son producto del azar o del infortunio natural, sino de una naturaleza humana perezosa que se esfuerza por comportarse de manera irracional⁶⁹⁵: “El aumento de la pobreza debe tener otra causa, que sólo puede ser el relajamiento (*relaxation*) de la disciplina y la corrupción de los modales; la virtud y la industria van constantemente juntas por un lado, mientras que, por el otro, van el vicio y la holgazanería (*idleness*)” (EPL, p. 184). Podría afirmarse que Locke es consistente con su teoría del trabajo, pues sólo merecen ser propietarios quienes se esfuerzan y no quienes apelan al trabajo ajeno.

de reincidencia, siempre que sean mayores de dieciocho años y nadie quiera tomarlos por dos años a su servicio, serán ahorcados.” (Marx, 2002, p. 124) Isabel I, incluso, propuso un impuesto de pobreza que, posteriormente, fue declarado perpetuo con Carlos I. Cfr. ELIZABETH: *An Act for the Relief of the Poor*. 1603 en <http://www.workhouses.org.uk/poorlaws/1601act.shtml>. Consultado el 3 de marzo de 2019.

⁶⁹⁴ Ésta es otra razón para no considerar a Locke un miembro de los Levellers, quienes aseguraban que los acaudalados económicamente explotaban a las personas en pobreza. Este grupo también buscaba un igualitarismo económico con base en la repartición de la riqueza, nunca mediante el castigo de las personas en pobreza. Cfr. MCNALLY, David: “Locke, Levellers and Liberty: Property and Democracy in the Thought of the First Whigs” en *History of Political Thought*. Vol. 10, no. 1, 1989, p. 33.

⁶⁹⁵ “Parece claro que Locke consideraba que la caridad era inapropiada para los adultos sanos y fuertes (*able-bodied*), no obstante, es igualmente claro que falló en apreciar completamente las muchas maneras en que los factores más allá de su control podrían posicionar a los adultos sanos y fuertes en una situación de necesidad y dependencia”. Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 329.

Sin embargo, esta conclusión es inconsistente con lo dicho acerca de la caridad y el anonimato de quien tiene derecho a recibir los bienes sin haberlos trabajado.

Como abordaremos en el capítulo siguiente, debemos optar por alguna lectura de Locke de entre las siguientes dos opciones: separar los manuscritos económicos, como el *Ensayo sobre la ley de pobres*, de los filosóficos, o bien, tratar al autor sistemáticamente. Si se hiciera lo primero, sería posible defender que la ley natural y el cuidado de la humanidad son una constante en la filosofía de nuestro autor, pero si se eligiera lo segundo, tendríamos que aceptar que la teoría y el trabajo como asesor parlamentario de Locke se separan radicalmente (lo cual es filosóficamente grave, considerando que cualquier quehacer profesional, especialmente el de nuestro autor, viene precedido por un marco filosófico muy definido). Adelanto por ahora que sí hay continuidad entre los textos políticos y económicos, pues, entre otros motivos, la Economía aún no existía como ciencia independiente. Enfatizo, sobre todo, que la ley de la naturaleza funciona como columna vertebral de la filosofía lockeana y esto no será una excepción cuando aparece el dinero, quienes lo tienen o quienes lo solicitan.

6. El dinero como eslabón entre el estado de naturaleza y el estado civil

El hombre puede aumentar ilimitadamente sus riquezas
SOLÓN

El dinero es abstracto, repetí, el dinero es tiempo futuro. Puede ser una tarde en las afueras, puede ser música de Brahms, puede ser mapas, puede ser ajedrez, puede ser café, puede ser las palabras de Epicteto, que enseñan el desprecio del oro; es un Proteo más versátil que el de la isla de Pharos. Es tiempo imprevisible, tiempo de Bergson, no duro tiempo del Islam o del Pórtico

JORGE LUIS BORGES

Hasta ahora hemos caracterizado al estado de naturaleza como un ámbito prepolítico donde el trabajo condiciona la adquisición exclusiva de los bienes, so pretexto de que buscar el asentimiento de toda la humanidad antes de adueñarse de lo necesario para sobrevivir resultaría en la muerte de quien lo intentara. A ello hay que sumarle que, en el estado de naturaleza, el trabajo suple cualquier tipo de autoridad o gobierno que regule o legitime a la propiedad privada: “allí no había prerrogativas que variaran en un sentido o en otro para oprimir a la gente; tampoco había disputas sobre los privilegios para disminuir o contener el poder del magistrado ni competencia entre los mandatarios y la gente acerca de los gobernantes y el gobierno.” (TGII, §111)

Como ya hemos señalado, frente a la falta de recursos o la incapacidad de trabajar, Locke ofrece como alternativa la posibilidad de transferir la propiedad y la restringe a que quede suficiente para los demás y a que lo acumulado no se desperdicie. Asimismo, hemos mostrado que, ya sea en condiciones de abundancia o escasez, mediante el trabajo, la herencia o la caridad, el derecho a la propiedad privada está acotado a la ley de la naturaleza. En el presente capítulo se mostrará que la prescripción mantiene su vigencia cuando aparece el dinero y el trabajo deja de ser una condición suficiente de apropiación, en contra de la lectura de los ya mencionados Leo Strauss y C.B. Macpherson.⁶⁹⁶ Incluso, la aparición de la economía monetaria y, con ella, del comercio, también es natural. Lo que se modifica con la aparición del dinero es el derecho a la caridad esbozado en el capítulo anterior, pues cuando

⁶⁹⁶ Cfr. STRAUSS: *Natural Right and History*. Chicago University Press, 1953; MACPHERSON: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press, 1962 [2011].

se trata de resolver si se debe dar dinero a quienes no lo tienen, Locke responde con base en el mercantilismo propio de su época.

En las líneas a continuación defenderemos que: 1) La aparición del dinero, según Locke, surge naturalmente del intercambio, el cual, a su vez, deriva indefectiblemente de las capacidades laborales limitadas y de las necesidades de quien realiza la transacción. 2) El dinero se caracteriza por ser imperecedero y, por ello, incitar a la acumulación, la cual genera desigualdad material y social (no obstante, el dinero no es la única causa de estos tipos de desigualdad). A pesar de esta disparidad, la sociedad comercial que surge del dinero representa la mejor vía para repartir la riqueza. 3) Cuando los recursos son abundantes, especialmente la tierra, el valor del trabajo es natural, pues depende de su finalidad. En cambio, cuando la escasez de la tierra apremia, el trabajo revela un valor artificial de intercambio sujeto a la oferta y la demanda. 4) Las ideas de Adam Smith sobre la división del trabajo y del interés propio (*self-interest*) resultan de la teoría del intercambio que aparece en el *Ensayo sobre el gobierno civil*. 5) La crítica de Karl Marx y de Macpherson al modelo capitalista no se sigue de la teoría del trabajo y del intercambio de Locke, pero sí del modelo económico de Smith. Incluso, Marx y Locke proponen premisas semejantes cuando teorizan acerca del trabajo y su intercambio. La muy somera exposición de Marx servirá para mostrar que la cláusula de no desperdicio lockeana no pierde vigencia con la aparición del dinero.

6.1. El contexto de los manuscritos económicos y su relación con los tratados políticos

Distingamos dos problemas distintos: el primero es el papel del dinero en la filosofía lockeana en su totalidad, y el segundo es la relación entre los textos filosóficos y económicos de nuestro autor. Aunque los objetivos de los escritos difieren, es menester exponer las contradicciones y los puntos de encuentro entre lo que Locke esboza del trabajo y la propiedad en el *Ensayo sobre el gobierno civil*, y lo que afirma en *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of the Interest and the Raising the Value of Money*, el breve opúsculo *Essay on the Poor Law*, entre otras obras. A esto dedicaremos las líneas del presente apartado.

Los textos de Locke se distinguen entre sí por su finalidad y el ambiente político que los propicia. Ésta es la principal diferencia entre las obras que se consideran propiamente filosóficas y aquellas que pasaron a la historia como los “manuscritos económicos”, cuyo

objetivo es, más bien, pragmático. De esta distinción artificial, que no explicita nuestro autor, no se sigue que las aportaciones de Locke a la teoría económica se separen de su filosofía política: ningún texto de esta rama de la Filosofía es ajeno a las problemáticas históricas de su momento. Por ejemplo, el *Primer tratado sobre el gobierno* se escribe para confutar el absolutismo que promulgaba Robert Filmer y que Locke buscaba suplir con una monarquía constitucional.

Entre los textos propiamente filosóficos, se encuentran los ya muy mencionados *Dos tratados sobre el gobierno*, que se comienzan a escribir alrededor de 1681. En ese entonces, el rey Carlos II determinó gobernar sin Parlamento, perseguir al partido de los Whigs y arrestar a su líder, acusado de traición: el Conde de Shaftesbury.⁶⁹⁷ En este rubro también se encuentra la *Carta sobre la tolerancia* de 1685, año en el que el rey católico James II asume la corona y Luis XIV revoca el Edicto de Nantes, el cual autorizaba la libertad de conciencia y de culto a los protestantes calvinistas. Este marco histórico desvela la defensa de los derechos de los protestantes que aparece con ahínco en la *Carta*. Por lo tanto, los dos libros mencionados deben considerarse obras fundamentales de la Filosofía política y moral, pues se centran en la libertad y la igualdad. No profundizaremos más en el legado filosófico puesto que sus antecedentes se han esbozado suficientemente a lo largo de esta investigación.

Por otra parte, Locke cuenta con otros textos cuyo objetivo era más técnico que filosófico, pues respondían a problemas de la época relacionados con la pobreza, el comercio, la moneda, la tasa de interés, entre otros. Ello se debe a que nuestro autor colaboró hasta 1674 en un Consejo que se ocupaba de las colonias inglesas, y a que fue nombrado Comisionado de la Junta de Comercio después de la Revolución Gloriosa. Entre estas obras se encuentran: *Some Considerations of the Consequence of the Lowering of Interest and Raising the Value*

⁶⁹⁷ “Hay eventos políticos en la primavera y en el verano de 1681 sin los cuales el *Ensayo sobre el gobierno civil* sería inconcebible”. Cfr. WOOTTON: “Introduction” en *Political Writings* (John Locke, autor). Indianapolis: Hackett Publishing Company (2003), Penguin Books (1993), p. 89. Para no rebasar los objetivos de la presente investigación, se ha presentado una versión muy *liberal* del Conde de Shaftesbury. Ahora es el momento de aclarar que el conde también fue partidario de Carlos I y se involucró en el castigo de sus asesinos; asimismo, entre 1672 y 1673 propuso disolver el Parlamento en favor de la prerrogativa regia. A partir de 1675, presenciemos un giro intelectual y político en Shaftesbury: so pretexto de defender la propiedad y la constitución de cualquier gobierno arbitrario y en consistencia con la monarquía parlamentaria que promovía, el conde invita a la Cámara de los Lores a no ceder sus derechos a favor de una monarquía militar. Lo cierto es que todas las facetas de Shaftesbury tienen en común el rechazo por la democracia y la preocupación por la propiedad, aunque fuera un propiedad de corte *elitista*. Cfr. MCNALLY: “Locke, Levellers and Liberty: Property and Democracy in the Thought of the First Whigs” en *History of Political Thought*. Vol. 10, no. 1, 1989, pp. 21 – 22, 25.

of Money (escrito en 1666, publicado en 1692), *An Essay on the Poor Law* (1697), *Venditio* (1695) y *Further Considerations Concerning Raising the Value of Money* (1695). Aunque es cierto que el método científico del siglo XVII contribuyó en la reconstrucción de la literatura mencionada –la ley de Boyle, por ejemplo–, en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* se aprecia que la Ética, y no sólo la Física, también influyó en el pensamiento económico de nuestro autor⁶⁹⁸: “El método de Locke es muy diferente: lo que le preocupa no es la experiencia inmediata, sino la definición correcta de los términos que se utilizan en la discusión.” (Kelly, 1991, p. 92)

Estos textos, especialmente los que se escribieron en la última década del siglo XVII (excepto *Venditio* por las razones que se esbozarán más adelante), representan un giro en el pensamiento económico: la Economía se convirtió en una ciencia práctica merecedora de un trato independiente que ya no se subordinaba a la Teología o a la moral. Las aspiraciones universales propias de esta ciencia, pues, dejaron de lado el comportamiento de cada individuo en particular. No por ello, sin embargo, la Economía se separó de la Filosofía. Los siglos XVII, XVIII y XIX se caracterizaron por la presencia de importantes filósofos economistas como Hume, Bentham, John Stuart Mill, *et al.*⁶⁹⁹

Some Considerations of the Consequence of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money se publica en 1692 y se escribe en 1666, cuando Locke se muda a la casa de

⁶⁹⁸ Cfr. KELLY: *Locke on Money*. Oxford: Clarendon Press, 1991, p. 92. Por ejemplo, en el marco de la discusión sobre la caracterización de las ciencias prácticas, Locke afirma que: “las ciencias éticas consisten en buscar aquellas reglas y medidas, así como los medios para practicarlas, de la acción humana que derivan en la felicidad. El fin de esto no es la mera especulación y el conocimiento de la verdad, sino la verdad y la conducta que se le adecue”. Cfr. EEH, IV.21.3. Asimismo: “se sigue que el conocimiento moral es capaz de certeza real como las matemáticas”. Cfr. EEH, IV.4.7.

⁶⁹⁹ Cfr. LETWIN: *The Origins of Scientific Economics. English Economic Thought 1660 -1776*. Oxford: Routledge, 2003, p. 148. Kelly se opone a esta idea: “La relación entre la literatura del siglo XVII y las ciencias económicas tal como emergieron en el tercer cuarto del siglo XVIII ha sido vista cada vez más como problemática [...] ahora se ha entendido que hay una discontinuidad entre las dos formas de discurso. Esta conclusión no recae únicamente en el trabajo de académicos recientes, sino también en los comentarios de los escritores de mediados del siglo XVIII. Por ejemplo, sobre los panfletos de Locke, Harris, Massie y Stuart señalaron la incoherencia y la falta de organización de su trabajo, a pesar de los momentos de lucidez que se esperaban de un genio que escribió el *Ensayo sobre el entendimiento humano*.” Cfr. KELLY: *Locke on Money*, op. cit., pp. 40 y 64. Considero normal que, en sus orígenes, la Economía presentara algunas deficiencias en su argumentación, por ejemplo, atribuir el estancamiento económico sólo a la “escasez del dinero”. Con estas palabras, los intelectuales se referían a varios fenómenos que no necesariamente estaban relacionados entre sí: baja inversión en la actividad productiva, precios deficientes, la corta edad de la moneda metálica, la dependencia que tenía la actividad económica respecto de la provisión de metales preciosos que servían como medio para medir el comercio interno, etcétera.

Shaftesbury.⁷⁰⁰ Este texto busca refutar la publicación anónima de Josiah Child, *Brief Observations Concerning Trade and Interest of Money*, que proponía reducir el interés para acelerar la economía tras los estragos que sufrió el comercio después de la plaga de 1665. De acuerdo con Child, reducir el interés afectaría sólo a los usureros y beneficiaría a los terratenientes, quienes podrían pedir más dinero. A este texto, Locke responde que la disminución del interés no aumenta el valor de la tierra. Por el contrario, la viabilidad de la medida depende de contar con grandes cantidades de riqueza acumulada, condición con la que no contaba Inglaterra después de la Segunda Guerra anglo-neerlandesa. De manera especial, Locke defiende que el valor del interés no se determina mediante una decisión arbitraria, sino gracias al libre movimiento del mercado nacional, lo cual anticipa una de las principales tesis del liberalismo económico posterior⁷⁰¹: “las leyes económicas naturales predominan sobre las leyes económicas civiles, así como la ley natural predomina sobre la ley civil.” (Vaughn, 1980, p. 118) La solución a la crisis, indica nuestro autor, se encontraba en el comercio monopólico de las colonias, es decir, en exportar materia prima de América para comercializarla en Inglaterra.⁷⁰²

Aunque *Some Considerations* demuestra poca experiencia en el tema y, para algunos, “falta de polémica y esfuerzo por ir más allá de las apariencias para analizar lo que realmente está en juego” (Kelly, 1991, pp. 9 y 91)⁷⁰³, también refleja la preparación filosófica del autor, es decir, “la disposición de considerar problemas morales y políticos desde el punto de vista de la ley natural.” (William, 2003, p. 156) Aunado a ello, la obra demuestra un vasto conocimiento sobre los autores que le antecedieron, pues maneja con claridad las propuestas de los ya muy mencionados Grocio y Pufendorf, pero también de los Escolásticos y Aristóteles.⁷⁰⁴ Desafortunadamente, el alcance filosófico de la obra fue insuficiente para que el proyecto de ley se aceptara. La intervención personal del rey William lo impidió.

⁷⁰⁰ Debido a que muchos de los textos de Shaftesbury fueron destruidos en 1681, es difícil especular los principios de sus políticas comerciales y políticas y distinguir sus ideas de las de John Locke.

⁷⁰¹ Aunque también se distingue, pues el liberalismo económico posterior defendía el libre mercado internacional, no sólo el local como hacía Locke.

⁷⁰² Ello explica por qué, entre 1668 y 1674, la economía dependía primordialmente de la agricultura nacional y de las colonias.

⁷⁰³ Para el comentarista, las ideas económicas de Locke, que casi siempre se traducen en la proporción entre dos elementos, son disyuntivas, estáticas y poco relacionadas entre sí.

⁷⁰⁴ Cfr. VAUGHN: *John Locke: Economist and Social Scientist*, op. cit.

Poco tiempo después, durante la crisis de 1695 que surgió al mismo tiempo que la Guerra de los Nueve Años, Locke publica *Further Considerations*. El conflicto bélico no favorecía el escenario económico de los ingleses, pues se descapitalizaban por subsidiar a sus aliados externos. La falta de flujo de dinero ocasionó que los habitantes de Inglaterra comenzaran a utilizar una moneda falsa (*clipped coin*) que prontamente colapsó e interrumpió el comercio marítimo, especialmente el que se llevaba a cabo con Holanda.⁷⁰⁵ Frente a esta dificultad, el Consejo pide asesoría a Locke después de escuchar la propuesta de William Lowndes, secretario de Hacienda. En este contexto, nuestro autor propone reponer la plata de todas las monedas, en su mayor parte robadas o maltratadas, para que coincidieran realmente con su valor.⁷⁰⁶ La solución fue puesta en práctica, pero no resolvió el problema, pues lograr suplir las monedas falsas o maltratadas por monedas totalmente plateadas fue imposible. El medio de intercambio de plata (*full-weight money*) terminó por desaparecer.⁷⁰⁷

Venditio es un texto poco conocido y analizado, de reciente descubrimiento en comparación con otras obras lockeanas⁷⁰⁸, donde el autor examina los aspectos morales del comportamiento económico. La obra recupera el estilo escolástico anterior, propio de sus *Ensayos sobre la ley de la naturaleza*, y presenta algunos temas que se retomarán en el siglo posterior, como el libre mercado.⁷⁰⁹ Este texto no se inscribe en discusión parlamentaria alguna ni propone leyes. Por tal razón, es una obra menos polémica que otros tratados económicos y repara más en la ley natural, tal como sucede en los escritos filosóficos de nuestro autor. Este texto, junto con los *Dos tratados sobre el gobierno*, nos muestra el Locke

⁷⁰⁵ Cfr. KELLY: *Locke on Money*, op. cit., p. 55

⁷⁰⁶ Esta solución es mejor conocida como La Gran Recuperación (*The Great Recoinage*) e insertaría a Locke entre los *metalistas* o *bullionistas*, es decir, entre aquéllos que definen la riqueza con base en la acumulación de metales. Cabe mencionar que Karl Marx, en *A Contribution to the Critique of Political Economy*, retoma mucho de lo que aparece sobre *recoinage* en *Further Considerations*. Entre otras cosas, concluye –igual que Locke– que cuando dos metales se establecen como el medio de intercambio de una nación, siempre predominará alguno. Este autor considera que los manuscritos económicos de Locke fueron indispensables en la fundación de la ciencia económica (no obstante, rechaza las ciencias económicas que ignoran el materialismo histórico que él promueve). Cfr. MARX: *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Moscow: Progress Publishers, 1999 [1859]. Texto disponible en <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1859/critique-pol-economy/> Último acceso el 8 de febrero de 2021.

⁷⁰⁷ Cfr. KELLY: *Locke on Money*, op. cit., pp. 2, 16, 20, 23, 24.

⁷⁰⁸ Cfr. DUNN: “Justice and the Interpretation of Locke’s Political Theory” en *Political Studies*. February 1968, pp. 68-87.

⁷⁰⁹ Cfr. VAUGHN: *John Locke: Economist and Social Scientist*, op. cit.

cercano a la *Escolástica protestante*, como bien señala Schumpeter.⁷¹⁰ A lo largo de esta investigación se han dado algunas pinceladas de la relación entre la Escolástica y Locke, aunque quizá este vínculo alcanza su esplendor en los temas económicos, donde apreciamos un enorme parecido entre la Escolástica hispánica, también conocida como Escuela de Salamanca (aunque, como se sabe, no todos los pensadores residieron en dicha ciudad), y nuestro autor. John Locke, pues, es un detractor de la propiedad común igual que Domingo de Soto, Tomás de Mercado, Juan de Mariana, Bartolomé de Albornoz, Francisco de Vitoria, Antonio de Escobar y Mendoza, Francisco Suárez y Luis de Molina. Además de lo dicho sobre la propiedad privada, el horizonte de nuestra investigación, Locke y los autores españoles mencionados coinciden en lo que se refiere a la ley natural, el valor natural y de intercambio, la condena al monopolio, etcétera. Se alejan, aunque no demasiado, en la teoría del interés, como se apreciará en este capítulo.⁷¹¹

Finalmente, *An Essay on the Poor Law* se escribió en 1697, cuando John Locke era Comisario de la Junta de Gobierno. Buscaba presentar una propuesta de ley para ayudar y emplear a las personas en pobreza, que supliera la establecida por la reina Isabel I a principios del siglo. En este texto, sobresalen dos tesis principales: 1) los impuestos deben distribuirse con mayor eficacia y no aumentarse innecesariamente; 2) las personas en condición de pobreza –desde los niños de tres años hasta los adultos mayores– deben realizar trabajos forzados para evitar la *holgazanería* y recibir menos dinero público. La Junta de Comercio rechaza esta idea.

Ahora nos queda por resolver: ¿existe relación entre los tratados económicos y los textos filosófico – políticos de Locke? Mientras que Macpherson atribuye un trasfondo moral a los manuscritos económicos, similar al de los textos filosóficos, Patrick Kelly respondería que ambos escritos no se asemejan, pues los *Dos tratados sobre el gobierno* –por ejemplo– se escriben en el marco de una discusión moral y política que intenta confutar el absolutismo y defender el derecho a la resistencia, lo cual no sucede con los textos de corte económico ya

⁷¹⁰ Para Schumpeter, Locke formaba parte del grupo de los Escolásticos protestantes (Philipp Melanchthon, v.gr.), quienes deseaban unificar el estudio del ser humano en una sola ciencia. Cfr. SCHUMPETER: *History of Economic Analysis*. New York: Praeger, 1969. Cfr. VAUGHN: *John Locke: Economist and Social Scientist*, op. cit.

⁷¹¹ La relación entre la Escolástica española y John Locke me parece sumamente interesante y profundamente olvidada. Este vínculo, sin embargo, excede los límites y propósitos de mi investigación.

esbozados.⁷¹² Para Kelly, los manuscritos económicos son “una respuesta a dificultades económicas precisas más que el fruto de una investigación desinteresada” (Kelly, 1991, p. 1) y filosófica, por ejemplo, las propuestas de mantener la tasa de interés, no devaluar la moneda de plata, decidir las acciones frente la Gran Recuperación de 1696, el comercio exterior de lino, etcétera.⁷¹³ Afirmación de la que se deslinda Dunn, para quien las obras sobre Economía aconsejan sobre técnica económica nacional y no profundizan en casos particulares de comportamiento económico, es decir, “no proveen *bases* satisfactorias para inferir el comportamiento económico particular de la técnica económica nacional.” (Dunn, 1969, p. 73)⁷¹⁴

La solución de enumerar y distinguir los objetivos de los textos para dilucidar su compatibilidad me parece incompleta.⁷¹⁵ Las técnicas económicas en cualquiera de sus vertientes (políticas públicas, distribución de recursos, etc.) se inscriben en un marco filosófico determinado que, dependiendo de la función del texto, se explicitan o no. La cuestión de fondo es si debemos considerar sólo lo dicho por Locke en sus textos propiamente filosóficos e ignorar sus escritos más técnicos o, más bien, asumir una relación entre sus obras. Optamos por la segunda opción: aunque todos los textos lockeanos son parte del mismo aparato teórico, los manuscritos económicos nos obligan a analizar críticamente algunos supuestos intelectuales y sociales, así como las obras filosóficas nos invitan a profundizar en los contextos históricos y económicos que enmarcan sus argumentos más representativos.⁷¹⁶ Este punto se aclarará más adelante cuando analicemos los autores que siguieron a Locke, que lo aceptaron o lo rechazaron. Además, tal como señala Karen I. Vaughn, el *Ensayo sobre el gobierno civil* analiza escuetamente el alcance del gobierno en

⁷¹² Cfr. KELLY: *Locke on money*, op. cit., p. 2.

⁷¹³ No obstante, los escritos económicos tempranos sobre el interés [*Some Considerations of the Consequence of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*] sí “contribuyen significativamente a entender las obscuridades de las últimas secciones del capítulo sobre propiedad”. Cfr. KELLY: *Locke on Money*, op. cit., p. 3.

⁷¹⁴ Cursivas añadidas por mí.

⁷¹⁵ En la misma línea, cfr. DUNN: *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the ‘Two Treatises of Government’*, op. cit., p. 217.

⁷¹⁶ El Locke político sigue apareciendo en los manuscritos económicos, donde se aprecia nuestro autor como “patriota inglés buscando descubrir dónde yacen los mejores intereses para el reino en términos de riqueza, poder y crecimiento económico sostenidos; científico buscando los principios básicos de una forma de acción social; filósofo intentando justificar los fundamentos morales de la sociedad económica. Estos tres, sin embargo, son completamente reconciliables con la idea lockeana de la sociedad basada en la ley natural.” (Vaughn, 1980, p. 135).

el manejo de la propiedad privada⁷¹⁷: ¿quedan absolutamente anuladas las cláusulas de apropiación, incluyendo la del trabajo? ¿Hasta dónde llegan el derecho del propietario y la gestión del gobierno? Afirmamos que estas cuestiones sólo quedan resueltas cuando los manuscritos económicos se analizan a detalle.

6.2. El estado premonetario y la aparición natural del dinero

En aras de cumplir con una de las restricciones a la apropiación, la que manda no desperdiciar, las personas en el estado de naturaleza comienzan a intercambiar los bienes que obtienen mediante su trabajo. Así, por ejemplo, quien cosechaba maíz podía intercambiar lo sobrante de su producción por otra cosa, sin necesidad de cultivarla, y evadir la descomposición de lo que le sobraba. Esta primera división oficial del trabajo⁷¹⁸, si bien resultó en una mayor variedad de productos para los propietarios y respetó al trabajo como condición de adquisición, no solucionó del todo el problema de la descomposición y del desperdicio, pues los bienes intercambiables seguían siendo artículos perecederos, incapaces de ser acumulables por demasiado tiempo.⁷¹⁹

La descripción de la aparición del dinero es un recurso lógico e hipotético –igual que el contrato social y el estado de naturaleza–, no una aproximación detallada e histórica. Esta ilustración de Locke muestra que, gracias a las dificultades propias del intercambio de bienes perecederos, la humanidad consintió (por *contrato* y acuerdo⁷²⁰) el uso de un medio de intercambio que no se obtuviera directamente de la tierra y que permitiera la acumulación sin el desperdicio, el dinero: “[los seres humanos] acordaron *que un pequeño pedazo de metal amarillo*, que podría mantenerse sin desperdiciarse o deshacerse, valdría un gran trozo de carne o un montón completo de maíz.” (TGII, §37) Se trata de un primer *acuerdo*,

⁷¹⁷ Cfr. VAUGHN: *John Locke: Economist and Social Scientist*, op. cit., pp. 114 y 115.

⁷¹⁸ Cfr. SIMMONS, A.J.: *The Lockean Theory of Rights*. Princeton: Princeton University Press, 1992, p. 299. Véase también, ARISTOTLE: *Politics*. B. Jowett (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1885, 1257b y 1258b.

⁷¹⁹ Adam Smith retomará el tema del intercambio natural de bienes. El autor agrega con acierto que esta capacidad de intercambio deriva del lenguaje y de la razón, y que esta última se manifiesta en el cálculo de la proporción entre los trabajadores y los bienes que se necesitan. La división del trabajo y los bienes que de ésta se obtienen son directamente proporcionales al tamaño del mercado y a la distancia entre diferentes entidades comerciales. Cfr. SMITH: *An Inquiry into the Nature of the Wealth of Nations*. Oxford University Press, 1976, caps. 2 y 3, pp. 29, 35 y 37.

⁷²⁰ Cfr. TGII, §36 y 37. Cursivas originales.

“estimulado por los intereses comunes y la conveniencia de los hombres.” (ELN, V, 52)⁷²¹
En otras palabras, el dinero surge originalmente como una regla de canje “tras el consenso voluntario de intercambiar la tierra sobrante por oro y plata.” (TGII, §50)⁷²²

A diferencia de la apropiación de la tierra que no requería del consenso, la aparición del dinero requiere de un acuerdo previo, precisamente por la desigualdad material que origina⁷²³ (recuérdese, no obstante, que la desigualdad aparece desde la primera adquisición porque las personas muestran diferentes habilidades para trabajar). Además, la exigencia de apelar al consentimiento humano indica que el dinero, a diferencia del intercambio, no es una institución natural, sino una “institución humana que respeta la ley natural” (Vaughn, 1980, p. 93), aunque no se deduzca de ella.⁷²⁴ Sin embargo, dicho pacto, “no justifica cualquier acto o acontecimiento que surja de este esquema [...] Tampoco es obvio que nuestro consenso aceptara la justificación de que se nos despojara del acceso a cierta vida... o de que alguien fuera forzado a alguna condición de dependencia.” (Simmons, 1992, p. 303)

El acuerdo de utilizar dinero es ineludible, pues varios objetos pueden funcionar como medios de intercambio: *v.gr.*, las conchas del mar, la sal, el cacao, entre otros. Estos y otros ejemplos muestran que la mayoría de las opciones imperecederas son *inservibles*, es decir, su acumulación carece de sentido a menos de que se puedan permutar por otras cosas con la mayoría de los integrantes de la humanidad. En otras palabras, el medio de intercambio debe homologarse entre los habitantes de la población para que el trato pueda concretarse con efectividad.⁷²⁵ Por ejemplo, en la Inglaterra de Locke, el común acuerdo consintió que la plata se utilizara como medio principal de intercambio. Secundariamente, se recurría al oro.⁷²⁶

⁷²¹ Locke esboza esta definición en el marco de su explicación sobre la ley natural, precisamente para señalar que ésta no surge de intereses particulares como los acuerdos comerciales.

⁷²² El acuerdo de utilizar dinero es similar al que plantea Aristóteles en *Política* 1.9. Como ya se señaló, el puente entre ambos autores se encuentra en las obras de la Escolástica, especialmente la Hispánica, que se caracteriza por sus comentarios a Tomás de Aquino, el gran receptor de la filosofía aristotélica.

⁷²³ Así lo señala, acertadamente, Felipe Schwember Augier. Cfr.: “Comunidad y apropiación originaria en los Tratados sobre el Gobierno Civil de Locke” en *Revista Chilena de Derecho*, vol. 41, no. 3, p. 1092.

⁷²⁴ Como se vio en el quinto capítulo, la familia sí es una institución natural para nuestro autor.

⁷²⁵ De esto no se sigue, como vimos ya en el segundo capítulo, que todo derecho a la propiedad se reduzca a un derecho de uso. A pesar de la aparición del dinero, los *consumibles inmediatos* seguían siendo una realidad y el autodomio no estaba sujeto a la compraventa. Cfr. SNYDER: “Locke on Natural Law and Property Rights” en *John Locke: Critical Assessments*. Richard Ashcraft (ed.). 1991(1986), pp. 742 - 745.

⁷²⁶ Cfr. PSLJ, p. 374 y ss.: “La plata es el instrumento y la medida del comercio en todas las partes comerciales y civilizadas del mundo”. La misma explicación que ofrece Locke, con otras palabras, aparece en *An Inquiry into the Nature of the Wealth of Nations*, op. cit., libro I, cap. 4, pp. 41 - 43.

¿Por qué optar por la plata y el oro en vez de por otros objetos imperecederos? Como señala Locke en el *Ensayo sobre el gobierno civil*, estos metales preciosos son infalsificables, durables y escasos.⁷²⁷ Peculiaridades que no son, sin embargo, exclusivas del oro y la plata. ¿Se trata, entonces, de un criterio estético que detona el proceso de valorización? *Further Considerations* y la segunda edición de *Some Considerations* parecen apuntar a que no es así. En estas obras, Locke concede que el oro y la plata tienen ciertas cualidades esenciales que los califican como medios universales de intercambio, aunque su valor dependa también del común acuerdo.⁷²⁸

En resumen, el dinero se caracteriza por ser imperecedero e intercambiable. No surge necesariamente en condiciones de escasez⁷²⁹ y, como veremos a continuación, puede propiciar la desigualdad, aunque represente la medida más práctica –y quizá justa– de distribuir la riqueza.⁷³⁰ El dinero fomenta la acumulación desmedida, pero legítima, pues procede del consentimiento de intercambiar distintos bienes de acuerdo con las necesidades (o gustos) personales y no en proporción directa al trabajo realizado (basta recordar la agenda política del *Ensayo sobre el gobierno civil*: potenciar políticamente a los nuevos propietarios, quienes pueden exigir el derecho a la propiedad ilimitada).⁷³¹ Es decir, el dinero permite poseer aquello que trabaja otro por la razón que sea: “La *invención del dinero* y el acuerdo

⁷²⁷ Cfr. TGII, §36. Estas características también aparecen en *Some Considerations*, pp. 233 y 234. Adam Smith piensa que el uso del oro y de la plata depende de su capacidad de aleación. Cfr. *An Inquiry into the Nature of the Wealth of Nations*, op. cit., cap. 4, p. 43: “En todos los países, sin embargo, los hombres estuvieron determinados por razones irresistibles para preferir usar metales sobre otra mercancía. Los metales... pueden dividirse, sin pérdida alguna, en un número ilimitado de piezas, como por fusión estas partes pueden reunirse de nuevo; cualidad que ninguna otra mercancía imperecedera tiene...”.

⁷²⁸ Algo similar sucede en el valor por convención que adquieren el oro y la plata en la filosofía de David Hume: “Cuando se ha observado que las principales perturbaciones en la sociedad surgen de los bienes que podemos llamar externos y de su fácil desligamiento y transición de una persona a otra, se debe buscar un remedio colocando estos bienes, en tanto sea posible, sobre el mismo cimiento que las ventajas fijas y constantes del espíritu y el cuerpo. Esto no puede suceder más que por una convención realizada entre todos los miembros de la sociedad, con el fin de conceder estabilidad a los bienes externos y permitir a cada uno el disfrute pacífico de lo que puede adquirir por su fortuna e industria.” Cfr. HUME: *Tratado de la naturaleza humana*. Vicente Viqueira (trad.). Albacete: Libros en la red, 2001, 3.2.2.

⁷²⁹ Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*. Princeton University Press, 1992, p. 283: Locke “imaginó que la invención del dinero se llevó a cabo en una época de plenitud, cuando el límite exterior no era todavía un tema”.

⁷³⁰ En el *Ensayo sobre el gobierno civil*, Locke aborda insuficientemente cuáles son las consecuencias de la aparición del dinero.

⁷³¹ Cfr. TGII, §50: “Encontraron el camino para poseer más territorio del que una persona podía usar”. O bien, TGII, §49: “Encuentra algo que tenga el mismo uso y valor que el dinero entre los vecinos, y verás que el hombre que lo posee comenzará a aumentar sus bienes”. Aristóteles también piensa que la riqueza, a diferencia de los bienes destinados al consumo, puede ser ilimitada. Cfr. ARISTÓTELES: *Politics*, 1257a.

tácito de los hombres de ponerle un valor a la tierra, introducido por consenso, dio lugar a más posesiones y al derecho de poseerlas” (TGII, §36.). Se concluye, entonces, que la aparición del dinero deriva en desigualdad material, la cual resulta ineludible y voluntaria (aunque no por ello aceptable).⁷³²

Locke confunde la noción de “capital” con la de “medio de intercambio”. El capital es, en parte, trabajo acumulado que se puede reinvertir y vender generando más riqueza, aunque nuestro autor piense que sólo se refiere al dinero que se obtiene mediante el trabajo. La historia económica se encargó de demostrar, en la voz Adam Smith, sucesor de Locke, que el capital se entiende como las ganancias, los medios de producción y la fuerza de trabajo.⁷³³ Posteriormente, Marx señaló al capital como condición de posibilidad del trabajo asalariado, pues

está formado por materias primas, instrumentos de trabajo y medios de vida de todo género que se emplean para producir nuevas materias primas, nuevos instrumentos de trabajo y nuevos medios de vida. Todas estas partes integrantes del capital son hijas del trabajo, productos del trabajo, *trabajo acumulado*. El trabajo acumulado que sirve de medio para nueva producción es el capital... [que] se compone igualmente de valores de cambio. (Marx, 2000).

Ya se ve, entonces, que el capital no se homologa a la moneda en especie, sino a la riqueza en un sentido más amplio, cuya posibilidad de multiplicarse surge de las prácticas económicas de la sociedad en cuestión.

En esta misma línea, Locke considera erróneamente que “circular el capital consiste en asegurar una cantidad adecuada de moneda metálica en las manos del emprendedor” (Kelly, 1991, p. 77). Confusión que resulta parcialmente comprensible si se toma en cuenta que el dinero hace posible la circulación de bienes y servicios.⁷³⁴ Para Locke, pues, el dinero

⁷³² “No podemos aceptar que Locke aprobara la injusticia social real mediante su teoría”. Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 305.

⁷³³ Karen Vaughn afirma que Locke sí distingue entre dinero y capital a raíz de que el trabajo adquiere un valor cuando se paga por él. Cfr. VAUGHN: “Teoría de la propiedad de John Locke” en *Libertas* 3. Vol.3, 1985, pp. 61 y 63; véase también VAUGHN: *John Locke. Economist and Social Scientist*, op. cit., p. 83. No coincido con esta tesis. En la filosofía de Locke, el dinero que se obtenía mediante el trabajo conservaba un valor presente, no se invertía ni se especulaba sobre su multiplicación. En lo que sí coincido es que aseveraciones como “el Pasto que mi Caballo ha mordido; el Césped que mi esclavo ha cortado; y el Agujero que he cavado en cualquier lugar se convierten en mi Propiedad...” muestran que Locke sí tenía una noción muy clara de los instrumentos de producción que, en este caso, se ejemplifican con la figura del caballo. Cfr. TGII, §28

⁷³⁴ Cfr. KELLY: *Locke on Money*, op. cit., p. 76.

y las mercancías tienen el mismo valor, mientras que en el capitalismo –término posterior a Locke–, la mercancía tiene un valor en el presente y multiplica el valor del trabajo y de las ganancias del futuro. Puesto que Locke no vislumbró esta conclusión, sería inconsistente llamarle antecesor del capitalismo (o “la encarnación del espíritu capitalista”, como dice Cox)⁷³⁵ cuando sus premisas económicas no consideraban al capital como lo hace, valga la redundancia, el capitalismo.

El dinero es una causa, mas no la única ni la principal, del abandono del estado de naturaleza. Cuando el trabajo era la única medida de intercambio, las personas tenían poco tiempo para acumular y producir más de lo que necesitaban. En cambio, la aparición del dinero deriva naturalmente en su acumulación, desequilibrando la proporción entre quienes tienen cosas y quienes las necesitan.⁷³⁶ Esta insuficiencia de recursos suscita violaciones explícitas a los derechos a la propiedad que resultan irresolubles bajo la sola luz de la ley de la naturaleza y que requieren de una autoridad imparcial, propia del estado civil. A ello se debe que, como señala Vaughn, –aparentemente– “el grado de discordia en el estado de naturaleza parezca directamente relacionado al grado de desarrollo económico que ha tenido lugar durante el tiempo prepolítico.” (Vaughn, 1980, p. 80)

Sin considerar la inseguridad, el desabasto y las disputas entre propietarios, el paso del estado de naturaleza al estado civil sería innecesario –probablemente– si el valor de intercambio continuara siendo sólo proporcional al trabajo, incluso se consideraría “una violación a la justicia natural.” (Andrew, 1985, 544) Sin embargo, se acordó utilizar al dinero y permanecer en el estado de naturaleza resultaba imposible, aunado a que la subsistencia con base en el mero trabajo también era inviable, pues no bastaba lo trabajado para sobrevivir.⁷³⁷ No se trata de volverse civil a causa del egoísmo humano, como indica Hobbes, sino de buscar la seguridad física y económica: “La *commonwealth* me parece ser una sociedad de hombres constituidos para procurar, preservar y avanzar sus propios intereses civiles. Por interés civil entiendo vida, libertad, salud, bienestar del cuerpo y posesión de bienes exteriores, tales como dinero, terrenos, casas, muebles y similares.” (CT, p. 218)

⁷³⁵ Cfr. VAUGHN: “Teoría de la propiedad de John Locke”, op. cit., p. 40.

⁷³⁶ Cfr. TGII, §51.

⁷³⁷ Locke es consciente de los retos morales que trae consigo el uso del dinero y ello facilita la justificación de un orden civil y del gobierno. Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 305.

Lo innovador de la filosofía Locke consiste en considerar que, al margen de cualquier orden civil, el hombre es capaz de establecer una economía comercial con todo lo que ésta supone: indicar el valor de las cosas, hacer alianzas, etcétera⁷³⁸. Esto se comprende mejor a la luz del *iusnaturalismo* del que Locke era partidario, pues el comercio responde a un orden natural que facilita la supervivencia, el ejercicio de la libertad y la posesión de la riqueza. Por tanto, a diferencia del gobierno que consiste en una institución humana que requiere del consenso para obtener su legitimidad, el comercio es una actividad primaria “mediante la cual, los seres humanos satisfacen el mandato divino de sobrevivir, que se desarrolla espontáneamente y de acuerdo con la ley natural.” (Vaughn, 1980, pp. 96 y 97)

También resulta muy llamativo que, para Locke, el propósito de la sociedad civil sea cuidar a la sociedad económica, de lo cual se podría inferir que la política está al servicio de la economía, por más debatible que esto parezca a varios autores⁷³⁹, que no es lo mismo que afirmar que la política se reduce únicamente a política económica, entendiendo por ésta “las acciones de los seres humanos que configuran el orden económico mediante la promulgación de un marco legal específico.” (Chafuen, 2013, p. 65) Como se verá en el último capítulo, la política lockeana se interesa por el individuo en su totalidad, no obstante, está creada especialmente para defender la propiedad privada.

Parecería, entonces, que gracias a la aparición del dinero se supera el modelo igualitarista del estado de naturaleza, pues la acumulación incita a la desigualdad y la propiedad privada aparece como mecanismo de exclusión. La conclusión debe matizarse con cautela. Por una parte, la igualdad original se refiere a la igualdad de jurisdicción, principalmente, y no a la igualdad material. La desigualdad resultante de la capacidad de laborar y de las habilidades de acumulación no modifican el hecho de que los seres humanos tengan los mismos derechos. Locke debe leerse en este sentido igualitarista que coincide con su modelo *protoliberal*, pues defender derechos universales no merma la libertad de aprovecharlos en mayor o menor medida. De modo que, el derecho natural a la propiedad privada debe entenderse como un derecho universal cuya materialización depende, en gran

⁷³⁸ Esto lo ve correctamente Macpherson. Cfr. MACPHERSON: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press, 1962 [2011], p. 209.

⁷³⁹ Por ejemplo: ARENDT: *The Human Condition*. Chicago University Press, 1998 [1958].

medida, de las decisiones personales.⁷⁴⁰ Por otro lado, sin embargo, las limitaciones a la propiedad privada por medio de las cláusulas y de la misma ley de la naturaleza presentan cierta tendencia a la igualdad que parece olvidarse con la aparición del dinero, pues su acumulación acentúa la desigualdad y justifica la asimetría en la propiedad. Es decir, no es absurdo hablar de un intento de igualdad material en el estado de naturaleza, aunque Locke justifique –también– las *desigualdades aceptables*.

6.3. La desigualdad y el valor

En el marco de la discusión sobre bajar el interés –propuesta a la que Locke se opuso–, nuestro autor expone algunas razones para valorar al dinero: a) como el dinero se canjea y no se consume, permite superar la limitación propia de los consumibles perecederos;⁷⁴¹ b) el dinero prestado aumenta su valor en forma de interés⁷⁴², porque “hace posible la circulación de bienes y servicios mediante su doble función: servir como caja (*counter*) y como garantía (*pledge*), lo cual asegura su intercambio por otros productos.” (Kelly, 1991, p. 76)

Al margen de lo valioso que resulta el dinero *per se*, ¿quién decide cuánto vale cierta cantidad de oro y de plata? En este punto, no debe confundirse el acuerdo de usar dinero con el pacto sobre su valor. El primero consiste en un convenio orientado al intercambio de bienes, el segundo dota de valor al medio de intercambio y trata al dinero como a cualquier mercancía (con la diferencia de que los involucrados siempre desearán más dinero y estarán dispuestos a obtenerlo a cambio de cualquier objeto; asimismo, en contraste con otros medios

⁷⁴⁰ Entiendo que teóricamente esto es posible, pero en la realidad no aparece así. La propiedad privada sí determina el ejercicio de algunos derechos.

⁷⁴¹ Cfr. KELLY: *Locke on Money*, op. cit., p. 75.

⁷⁴² El concepto de interés surge a partir de la necesidad que tienen algunas personas de obtener bienes de los que carecen. Para quien funge de prestador, el interés se gana a mediano plazo, no inmediatamente después de hacer el trato. Cuando la tierra disponible para vender escasea, el dinero se obtiene por medio de préstamos que generan intereses. A ello se debe que el interés no deba ser establecido por la ley, como bien indica Locke, pues el acuerdo entre prestatario y prestador responde a los objetivos productivos particulares del prestatario y a la cantidad de dinero en juego. Así, por ejemplo, se cobrarán más intereses cuando haya mucho dinero en el mercado, pues quienes prestan el dinero aprovecharán las pocas oportunidades que se les presentan para hacerlo y ganar más (excepto en el caso de los banqueros, a quienes Locke propone fijar el máximo de interés para evitar que abusaran de la necesidad o de la ignorancia de los prestatarios). Cfr. KELLY: *Locke on Money*, p. cit., pp. 72 y 73.

de intercambio que son valiosos por sí mismos, el dinero sólo se aprecia cuando funciona como medio de intercambio).⁷⁴³

Conceder que los metales mencionados tienen un valor particular los hace sujetos al intercambio. Se trata de un valor convencional, sin un estándar natural, a diferencia del trabajo.⁷⁴⁴ Es decir, cuando el valor del intercambio se justifica con el trabajo, el costo es proporcional a esta actividad (en la medida de lo posible, pues medirla supone diversas complicaciones). Sin embargo, esto termina con la aparición del dinero, pues su valor “se adquiere a partir del consentimiento de las personas” (TGII, §51). Hoy en día, la denominación de las monedas y los billetes facilita la asimilación de su valor, no obstante, se aprecia fácilmente que esto llevó cierto tiempo y que el medio de intercambio no apareció con el valor acordado de antemano. Es muy probable que se haya pactado que dos lingotes de oro valían más que cierta cantidad de plata, por ejemplo.⁷⁴⁵

La asignación del valor del dinero deriva en una mayor desigualdad entre los habitantes de cualquier población, resultado que Locke asume como natural, igual que otros autores del siglo XVII.⁷⁴⁶ Tras la aparición del dinero, el valor de una porción de terreno trabajada por más de cinco años ya no depende de algo tan mensurable como la tierra y la cantidad de bienes producidos, sino del valor monetario que la necesidad y la escasez determinen.⁷⁴⁷ Poseer algo que otro requiere refleja una clara diferencia entre el vendedor y

⁷⁴³ En *Propositions Sent to the Lord Justices*, Locke señala que el valor de intercambio del dinero es proporcional a su cantidad, razón por la cual, no le compete al gobierno modificar su denominación. Esta aseveración muestra un antecedente directo del liberalismo económico. Sobre la diferencia del dinero y otros medios de intercambio, véase VAUGHN: *John Locke. Economist and Social Scientist*, op. cit., pp. 36 - 39.

⁷⁴⁴ Vid. TGII, §184: “La naturaleza no les ha puesto el valor ni cuentan con un estándar [aprobado universalmente], por ejemplo, un *wampompeke* [moneda de los algonquinos, grupo nativo norteamericano] de los americanos para un príncipe europeo, o el dinero plateado de Europa para un americano”.

⁷⁴⁵ Éste es un ejemplo imaginario. En contra de nuestra afirmación de que el oro y la plata adquieren su valor de acuerdo con las necesidades del mercado, Montserrat Herrero afirma que la denominación de la plata se atiene a su valor intrínseco con base en un fragmento de *Some Considerations*. Es cierto que estos metales tienen un valor natural, pero la convención de usarse como medios de intercambio no puede atender solamente a su valor natural. A ello se debe el fracaso del *Recoinage* que buscaba reemplazar las monedas del momento por monedas hechas totalmente de plata. La plata *per se* no era valiosa ni eficaz como medio de intercambio, sólo la *moneda plateada*. Por ello, los países involucrados no llegaron a un acuerdo sobre el patrón de la plata. A favor de nuestro argumento, recupero nuevamente la cita de TGII, §184: “La naturaleza no les ha puesto el valor ni cuentan con un estándar [aprobado universalmente], por ejemplo, un *wampompeke* [moneda de los algonquinos, grupo nativo norteamericano] de los americanos para un príncipe europeo, o el dinero plateado de Europa para un americano”.

⁷⁴⁶ Cfr. KELLY: *Locke on Money*, op. cit., p. 75.

⁷⁴⁷ Cfr. TGII, §184. El dinero, además, debe ser escaso para funcionar como medida de intercambio efectiva (razón por la cual, el comercio de la época no utilizaba billetes -o papel moneda- y acudía, más bien, a las

el comprador, contraste que se manifiesta en cualquier intercambio entre dos personas, donde uno tiene algo de lo que el otro carece.

El dinero, pues, es la oportunidad de que la desigualdad se acentúe dependiendo de las condiciones externas y las decisiones de los involucrados; ello se debe, en parte, a su doble función: a) comprar materiales y poner a otras personas a trabajar, es decir, fungir de medio de intercambio; b) comprar el producto final y recuperar el costo de la producción, a saber, almacenar y conservar la riqueza. El primer escenario fomenta mayor producción y acumulación; el segundo está encaminado al consumo. Sobre estas consecuencias, Locke no niega la existencia de la desigualdad⁷⁴⁸; lo que defendemos en esta investigación es que, a pesar de ella, ley de la naturaleza que cuida la vida de la humanidad se mantiene vigente, pues el dinero termina siendo el único modo de producir y aumentar la riqueza, la cual, indirectamente, preserva la vida.⁷⁴⁹ En otras palabras, no todo se ensombrece con la aparición del dinero. Junto con éste se fortalece la sociedad comercial que, después del desabasto de tierras, se convierte en el único medio para conseguir riquezas y permitir la subsistencia de la especie.⁷⁵⁰ Así que, frente a la inevitable desigualdad, resulta preferible aceptar e incentivar la regulación natural que emana de la sociedad comercial.

¿A qué nos referimos con “valor”? Nos enfrentamos a un término equívoco. Se dice que algo tiene valor cuando se aprecia por razones subjetivas u objetivas, como cuando una fotografía familiar es valiosa para quien la posee o el agua es valiosa para preservar la vida de la humanidad. Por otro lado, el valor sirve como criterio para intercambiar dos cosas en el ámbito comercial. En este caso, el valor puede ser intrínseco o artificial: el primero depende de la finalidad natural de lo que se intercambia, y el segundo de las leyes de la oferta y la demanda del mercado, es decir, del valor de intercambio.⁷⁵¹ En este punto, ya no nos

monedas de oro y de plata). Además, si el dinero abundara, las personas no lo desearían. Cfr. VAUGHN: *John Locke. Economist and Social Scientist*, op. cit., p. 34.

⁷⁴⁸ Cfr. TGII, §50.

⁷⁴⁹ Cfr. SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*, op. cit., p. 294: “Después del consentimiento para utilizar dinero, todos aceptaron la propiedad desigual de los bienes naturales, pero ninguno consintió ser dependiente. Lo que debe ser garantizado para las personas libres contemporáneas, en aras satisfacer el “límite de lo que corresponde”, ya no es el acceso a una distribución justa o equitativa de los bienes (pues su consentimiento modificó ese requerimiento), sino el acceso a un modo de vida independiente.”

⁷⁵⁰ Cfr. SC.

⁷⁵¹ Cfr. SC, pp. 254 – 258. Nuevamente, Locke sigue a Aristóteles en su teoría sobre el dinero. En *Política I*, Aristóteles ejemplifica con un zapato la distinción entre valor de uso y valor de cambio. Cfr. ARISTOTLE: *Politics*, op. cit., 1257a. Esta distinción también la retoma Adam Smith en *An Inquiry into the Nature of the Wealth of Nations*, op. cit., cap. 5, p. 53: “Incluso pasa que el valor de intercambio de toda mercancía es

referimos al valor de los metales preciosos, sino al valor de los objetos que se obtienen con éstos.⁷⁵²

El valor intrínseco de las cosas se refiere a la “capacidad inherente de satisfacer necesidades.” (Dunn, 1968, p. 73). Por ello, dicho valor “depende solamente de qué tan útiles son [las cosas] para la vida del hombre: entre más necesarias sean al ser, o entre más contribuyan a nuestro bienestar, mayor será su valor.” (TGII, §37)⁷⁵³ Dicho valor no es absoluto o inmutable, más bien, “deriva de la filosofía escolástica que denota la capacidad de un objeto de realizar ciertas funciones; por ejemplo, el *valor intrínseco* del pan es aliviar el hambre.” (Kelly, 1991, pp. 83 y 98)⁷⁵⁴ Debido a que la finalidad de algunos objetos es subjetiva, el valor intrínseco no puede ser exacto,⁷⁵⁵ por ejemplo, el deseo de tener más de lo que se necesita altera el valor intrínseco de las cosas en cuestión.⁷⁵⁶

Por su parte, el valor de intercambio se trata de una *cualidad de relación*⁷⁵⁷ que incita a la compra y que es proporcional a su demanda (*vent*), pero que existe porque el producto es intrínsecamente valioso (o nadie lo desearía), es decir, se trata de un valor artificial sujeto a la necesidad del consumidor.⁷⁵⁸ Las mercancías (*commodities*) son bienes cambiantes cuyo valor depende del valor monetario y del valor de intercambio,⁷⁵⁹ los cuales dependen de la

estimado con mayor frecuencia con la cantidad de dinero que con la cantidad de trabajo o de otra mercancía con la que se puede intercambiar.”

⁷⁵² Estos conceptos aparecen principalmente en los manuscritos económicos (especialmente en *Venditio, Trade* y en *Some Considerations*) y en menor medida en el *Ensayo sobre el gobierno civil*, el cual se encarga de la relación entre el trabajo y el valor del uso para distribuir la tierra en común. Cfr. KELLY: *Locke on Money*, op. cit., p. 3.

⁷⁵³ Véase también: SC, p. 258 y EEH 2.21.1-3.

⁷⁵⁴ “Aunque encontrar evidencia de títulos [escolásticos] en específico [que hayan influido en Locke] es un trabajo difícil.” (Kelly, 1991, pp. 83 y 98)

⁷⁵⁵ Cfr. SMITH: *An Inquiry into the Nature of the Wealth of Nations*, op. cit., cap. 5, p. 53.

⁷⁵⁶ Cfr. TGII, §37.

⁷⁵⁷ Cfr. KELLY: *Locke on Money*, op. cit., p. 83.

⁷⁵⁸ En el suplemento de *Some Considerations* (1668), Locke desarrolló su teoría del “doble valor” del dinero. Distingue entre “precio” y “valor”, pero no logra resolver su confusión en torno a estos dos conceptos. Esto lo intentó resolver 6 años después, cuando examinó el problema de la comparación internacional de precios. Considero que mientras se distinga que el valor de intercambio es distinto al valor intrínseco, es posible homologar –por lo menos en los textos de nuestro autor– el valor del intercambio al precio. Cfr. KELLY: *Locke on Money*, op. cit., p. 11. Por su parte, la ley de la oferta y la demanda reaparece explícitamente en *Wealth of Nations*, p. 84 y ss.: “El precio de mercado de cualquier mercancía particular se regula con la proporción entre lo que verdaderamente llega al mercado y la demanda de los que están dispuestos a pagar el precio natural de dicha mercancía, o bien, el valor total de la renta, el trabajo y la ganancia que deben pagarse para llevarlo al mercado.”

⁷⁵⁹ Cfr. PSLJ, p. 380.

ley de la oferta y la demanda que rige al comercio en general.⁷⁶⁰ Lo que compramos depende de “la cantidad de dinero que tenemos, en comparación con la cantidad de cosas que hay a la venta... El precio de cualquier mercancía sube o baja en proporción al número de compradores y vendedores... La venta de cualquier cosa depende de su necesidad o utilidad, como conveniencia u opinión guiada por lo que la moda determine.” (SC, 243, 244 y ss.)⁷⁶¹

En los tiempos de Locke, la muestra de que el valor de intercambio dependía de la oferta y la demanda se aprecia en el valor que tenían las monedas de oro y plata dependiendo de la cantidad de lingotes que se tenían y del comercio exterior. Mientras que Inglaterra favorecía el uso de las monedas de plata, otros países con quienes mantenían contacto comercial preferían el oro, haciendo que el valor de la plata disminuyera localmente. A ello se debe que, en el marco de la discusión sobre el *Recoinage*, Locke afirmara que es imposible y absurdo alterar el valor del dinero aumentando su valor denominativo.

En el marco de la relación entre justicia y propiedad que se expuso en el capítulo pasado, ¿cuál es la medida que debe regular el precio de lo que se vende para mantenerlo dentro de los límites de la equidad y la justicia? La respuesta lockeana nos indica que la regla depende del lugar de venta,⁷⁶² pues el mercado es un sistema autónomo de distribución.⁷⁶³ Este precio surge de la proporción entre la cantidad de producto y el dinero disponible, así como de la necesidad de conservar –en la medida de lo posible– ambos elementos: lo comprado y el dinero.⁷⁶⁴ Si, en cambio, las cosas se vendieran en menos de lo que el mercado establece, otra persona aprovecharía la oportunidad y vendería los productos más caros, logrando las ganancias que el primer proveedor no consiguió.⁷⁶⁵ Nótese, entonces, que el valor de intercambio deja de relacionarse directamente con el trabajo y se concentra ahora en el mercado y en la demanda real.⁷⁶⁶ Esto resulta sumamente interesante si se considera que la aparición del dinero y del valor comercial es prepolítica. La ley de la oferta y la demanda

⁷⁶⁰ Locke le llama *quantity* a la oferta, y *vent* a la demanda. Cfr. VAUGHN: *John Locke: Economist and Social Scientist*, op. cit., p. 19.

⁷⁶¹ Véase también PSLJ, p. 379.

⁷⁶² Cfr. *Venditio*, p. 442.

⁷⁶³ Como bien señalará después Smith: “El mercado es provisto con mercancías, no con trabajo; con trabajo hecho, no con trabajo por hacer”. Cfr. SMITH: *An Inquiry into the Nature of the Wealth of Nations*, op. cit., cap. VII, p. 89.

⁷⁶⁴ Cfr. V, p. 443.

⁷⁶⁵ Cfr. V, p. 443.

⁷⁶⁶ La aplicación real de estas ideas también se aprecia en *Some Considerations*, donde Locke explica –no necesariamente con éxito– de qué depende el precio de los bienes y su relación con el dinero que se obtiene del interés.

junto con la superación del trabajo como causa de la apropiación son, entonces, ajenas a cualquier sociedad civil.⁷⁶⁷

Hay ciertas transacciones, sin embargo, que no están sujetas al precio del mercado en general. Locke ejemplifica este caso con la venta de un caballo muy particular cuyo precio depende de lo que su dueño establece. Cuando el bien es único y deseado por una persona en específico, el lugar de la venta es aquél donde se hace el acuerdo.⁷⁶⁸ No hay estafa alguna cuando el intercambio se realiza de este modo o cuando el precio es diferente en dos lugares distintos. El engaño ocurre cuando los precios se elevan tras detectar la necesidad ajena.⁷⁶⁹ Por lo tanto, la carencia de recursos resulta determinante para establecer los precios de intercambio.

6.3.1. El detestable amor por poseer

Los textos de Locke parecen distinguir entre dos estados de naturaleza diametralmente distintos: uno de abundantes bienes y otro de escasos recursos. La abundancia es natural y anterior a la escasez, pues las cosas son originalmente suficientes: “[l]a misma *regla de propiedad* –que cualquier hombre debería tener tanto como pudiera usar–, debería mantenerse en el mundo, sin que alguien pase apuros, pues hay suficiente tierra en el mundo para abastecer al doble de sus habitantes.” (TGII, §36) Los dos estados de naturaleza carecen de un gobierno establecido y mantienen, evidentemente, el ejercicio de los derechos y las leyes naturales: “[E]n un mundo tan lleno como nos aparece, la misma *medida* debe ser permitida todavía: no dañar a alguien.” (TGII, §36) La diferencia entre ambos consiste en la cantidad de recursos y personas que los requieren. En tiempos de abundancia –la *época dorada*, como la llama nuestro autor⁷⁷⁰, resultaba imposible apropiarse o dominar (*subdue*) todos los territorios, razón por la cual, tampoco era común dañar al prójimo, pues las personas tenían a la mano lo necesario para preservar su vida.⁷⁷¹

⁷⁶⁷ La importancia que Locke concede a la proporción y a la medida cuando habla de la relación entre justicia y propiedad se entiende bien a la luz del lenguaje científico propio del siglo XVII: Kepler, Boyle, Newton, etcétera. Cfr. VAUGHN: *John Locke: Economist and Social Scientist*, op. cit., p. 28.

⁷⁶⁸ Cfr. V, p. 443.

⁷⁶⁹ Cfr. V, p. 444.

⁷⁷⁰ Cfr. TGII, §111.

⁷⁷¹ Cfr. TGII, §36.

Por su parte, la escasez se define como la ausencia de recursos para sobrevivir debido a varios factores, como la sobrepoblación y la aparición del dinero:⁷⁷²

La mayoría de los hombres, al principio, se contentaban con lo que la naturaleza les ofrecía para satisfacer sus necesidades sin asistencia alguna. Más adelante, en algunas partes del mundo (con más gente y recursos, junto con la aparición del *uso del dinero*) donde la tierra escaseó, igual que las cosas del mismo valor, diversas *comunidades* establecieron los límites de sus distintos territorios. (TGII, §45)⁷⁷³

Como vimos en el cuarto capítulo, Locke pretende controlar la escasez con las condiciones de apropiación. Sin embargo, el dinero puede ser atesorado sin desperdiciarse –aparentemente– o descomponerse, fomentando la acumulación desmedida y la carencia al mismo tiempo: es decir, que unos lo tengan y otros no. Esto detona un círculo vicioso: por un lado, los *adinerados* pueden conseguir más bienes que los que no lo son, por otro, la escasez origina acumulación y ésta, a su vez, mayor escasez. La escasez, pues, no es una condición original del mundo, más bien, resulta de la acumulación. ¿Será que la crítica clásica de J.J. Rousseau procede y que el dinero y la propiedad derivan necesariamente en ausencia de recursos?:

Pero desde el instante en que un hombre se dio cuenta que era útil a uno tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, la propiedad fue un hecho, el trabajo se hizo necesario y las extensas selvas se transformaron en risueñas campiñas que fue preciso regar con el sudor de los hombres, y en las cuales

⁷⁷² Karl Olivecrona sigue esta lectura. Este comentarista señala que la época de abundancia llega a su fin cuando aumenta la población y se introduce el dinero. Cfr. OLIVECRONA: “Appropriation in the State of Nature: Locke on the Origin of Property” en *Journal of the History of Ideas*, 1974, p. 230. En cambio, Widerquist asegura que, en general, la aparición del dinero no es causa necesaria de la escasez, aunque así lo afirme Locke: “Para Locke, tres cambios marcan la transición del estado de naturaleza a la sociedad civil: los recursos abundantes se terminan, aparece una economía monetaria y el gobierno se establece... Locke no aclara si estos cambios son simultáneos o secuenciales. Arqueólogos y antropólogos han encontrado evidencia de que estos cambios no necesitan ocurrir al mismo tiempo ni siguiendo un orden en específico. Gobiernos fuertes han existido sin economías monetarias, sociedades sin gobierno han existido con escasez substancial de la tierra, etc. Sin embargo, como veremos, la supuesta conexión entre estos tres cambios es extremadamente importante para la teoría lockeana”. Cfr. WIDERQUIST: “Lockean Theories of Property: Justifications for Unilateral Appropriation” en *Public Reason*, 2 (1), 2010, p. 15.

⁷⁷³ Cursivas originales. Ver también TGII, §36, 48 y 50, cursivas originales: “¿Qué razón podría tener cualquiera para ampliar sus *posesiones* más allá del uso que daba su familia y un consumo abundante? O bien, ¿por qué intercambiar lo percedero que la propia industria produce con los demás? Donde no hay algo duradero y escaso, y tan valioso como para ser almacenado, los hombres no podrían ampliar sus *posesiones de tierra*. Sólo es libre de tomar más posesiones de tierra cuando es rico y libre para hacerlo.”

se vio pronto a la esclavitud y la miseria germinar y crecer al mismo tiempo que germinaban y crecían las mieses. (Rousseau, 1999, p. 65)

Pienso que Locke respondería que sí, excepto por la relación entre la esclavitud y la miseria que menciona el autor francés.⁷⁷⁴ Ya hemos señalado que Locke reprobaba la esclavitud y promovía, con toda la polémica que esta postura provoca, el trabajo asalariado. Se ha afirmado, también, a lo largo de todo este trabajo, que la miseria se opone directamente a la ley natural que manda preservar la vida, en el entendido de que esta condición poco colabora a la supervivencia del ser humano. Es cierto, sin embargo, que la capacidad de acumular riqueza sin desperdiciar propicia que algunos tengan más que los demás y que ciertas personas obtengan para sí lo que otras desean o necesitan. Situación que explica, además, por qué los territorios se agotan y varias personas deban trabajar para otras (lo que Marx considera un antecedente imperdible del capitalismo⁷⁷⁵).

Cuando lo imperecedero se puede poseer e intercambiar, el placer por la acumulación cobra sentido y la desproporción en la distribución se manifiesta. En este escenario aparecen la “ambición vana, el *amor sceleratus habendi*⁷⁷⁶ y la malévola concupiscencia” (TGII, §111) que desembocan en el acuerdo de pasar al estado civil.⁷⁷⁷ Es decir, primero aparece el dinero y después el deseo de poseer más, lo cual modifica la cantidad circulante en el mercado. ¿De dónde surge esta pretensión de tener más de lo que se requiere para sobrevivir?, ¿por qué sólo aparece con la introducción del dinero?⁷⁷⁸ O bien, ¿será anterior a la aparición de la economía monetaria? Presenciamos una cuestión antropológica irresuelta que Locke acepta sin analizar en el *Ensayo sobre el gobierno civil*, pues no es esencial a su teoría política y

⁷⁷⁴ Cfr. apartado 3.6.1.

⁷⁷⁵ Cfr. COHEN: “Marx and Locke on Land and Labour” en *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (Studies in Marxism and Social Theory). Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 165-194.

⁷⁷⁶ El detestable amor por poseer.

⁷⁷⁷ Strauss piensa que: 1) La supervivencia personal predomina sobre la supervivencia del prójimo. 2) El estado de naturaleza es originalmente escaso, así que los individuos sólo velan por su propia subsistencia. 3) Luego, el detestable amor por poseer es original y natural. No surge tras la aparición del dinero, siempre ha estado allí. Cfr. STRAUSS: *Natural Right and History*: pp. 238 – 242. Este argumento sólo se sigue tras aceptar que no existió abundancia en el estado de naturaleza, pero eso se contradice con lo dicho por Locke en el TGII, §36. Ver también TGII, §108: “Vemos que los reyes de los indios en América –que siguen siendo un patrón de los primeros tiempos en Asia y en Europa– tenían muy pocos habitantes en su país y sus intereses por aumentar personas o dinero no representaban tentación alguna para aumentar sus posesiones de tierra o concursar por mayores extensiones de territorio...” Sobre el paso al estado civil, cfr. infra cap. 7.

⁷⁷⁸ Cfr. MACPHERSON: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, op. cit., p. 205.

económica.⁷⁷⁹ Pienso que la respuesta se remonta a las características propias del estado de naturaleza. Cuando la acumulación desmedida resulta en la descomposición de lo que se tiene, las personas sólo poseen lo que pueden consumir. En cambio, cuando las posesiones son imperecederas, como el dinero, y permiten la adquisición de casi cualquier cosa mediante su capacidad de intercambio, el ser humano tiende a desear más y más, sobre todo si desconoce lo que le depara el futuro. La acumulación, entonces, depende de la finalidad de lo que se conserva: los bienes de consumo se aprovechan inmediatamente; en cambio, los objetos que se usan sirven a mediano y largo plazo. El dinero forma parte de este último grupo, pues se usa para intercambiar, pero no se consume, lo cual lo hace un medio incapaz de descomponerse e ideal para resguardarse.

Si bien Albert Otto Hirschman menciona marginalmente a John Locke en su libro *The Passions and the Interests*⁷⁸⁰, la lectura de este texto permite especular sobre el lugar que ocupan las pasiones en la propuesta antropológica que subyace a la teoría política de Locke.⁷⁸¹ En su obra, Hirschman describe la relación de las pasiones con la política, específicamente aquéllas que desembocan en el sistema capitalista. Por ello, las caracterizaciones que hace de Thomas Hobbes o de Adam Smith al respecto me parecen imperdibles cuando se menciona el *amor sceleratus habendi* lockeano: Hobbes porque antecede y difiere de Locke en su propuesta antropológica, y Smith porque desarrolla su teoría liberal sobre cimientos lockeanos.⁷⁸²

Hirschman señala que existen dos alternativas de relación entre las pasiones y los gobiernos. La primera busca anular las pasiones naturales de los hombres, como sucede en la teoría política de Hobbes. Este autor propone un soberano absolutista para suprimir el egoísmo y la competencia propios de la naturaleza humana –aunque mantiene el miedo, que

⁷⁷⁹ De acuerdo con Vaughn, la acumulación se debe al futuro incierto, la dependencia de las cosechas al clima, etcétera. La autora cree que Locke evade la cuestión, “probablemente porque daba por sentado que sus lectores podrían brindar razón de ello a partir de sus propias experiencias”. Cfr. VAUGHN: “Teoría de la propiedad de John Locke”, op. cit., pp. 59 y 60.

⁷⁸⁰ Cfr. HIRSCHMAN: *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*. New Jersey: Princeton University Press, 1997 [1977].

⁷⁸¹ Aunque Locke no profundice en el tema de las pasiones que subyacen a la propiedad privada, coincido con Vaughn y con Schumpeter en que nuestro autor representa un intento muy laudable de hacer ciencias sociales, entendiendo por éstas “el intento de explicar las acciones de los seres humanos con base en supuestas características humanas únicas.” Cfr. VAUGHN: *John Locke. Economic and Social Scientist*, op. cit., p. 108.

⁷⁸² Considérese esta aseveración con la debida distancia. Para Smith, la moralidad es producto de la sociabilidad. Lo bueno y lo malo se adquieren de la experiencia de vivir en sociedad. No hay tal cosa como derechos naturales.

en el estado civil se convierte en temor hacia el soberano—. La segunda opción consiste en aprovechar las pasiones con fines económicos y políticos, como se aprecia en las obras de Adam Smith, para quien el comercio estaba precedido por el deseo de tener más y ser reconocido. Los resultados comerciales no favorecían a un único comerciante, sino que muchos eran los beneficiados de esta pasión que, estrictamente hablando, se denominaba “interés propio” (*self-interest*).⁷⁸³ Éste se caracteriza por ser “la pasión del amor propio, elevada de categoría y enmarcada por la razón, que le da dirección y fuerza.” (Hirschman, 1997, p. 43)⁷⁸⁴

En resumen, a principios del siglo XVII, las pasiones eran vistas con cierta desconfianza que se desdibuja a finales del mismo siglo cuando se asumen como predecibles y constantes. Este cambio permite un análisis más preciso del comercio de la época.⁷⁸⁵ En el caso del amor por el dinero, Hirschman señala que esta pasión se caracteriza por su “constancia, obstinación y semejanza de un día para otro y de una persona a otra.” (Hirschman, 1997, p.54). Y es así, el trato cuidadoso del dinero no se diferencia demasiado entre distintos individuos, aunque su ubicación geográfica y sus antecedentes personales sean notablemente diferentes.

La aproximación antropológica a las pasiones nos permite concluir, en la misma línea que Hirschman, que Locke oscila entre los autores que cedían las pasiones a favor de un gobierno en particular, y aquéllos que las utilizaban con fines económicos y políticos. ¿Cómo leer, entonces, a Locke? Por una parte, el deseo de acumular convierte al estado de naturaleza en un lugar inseguro, cuyos habitantes deciden protegerse mediante una autoridad consensuada. El paso al estado civil supone, de fondo, que el gobernante puede castigar el deseo desmedido de tener más y lastimar al otro para conseguirlo; por ello, los gobernados deben rechazar cualquier vía ilegítima que satisfaga su *amor sceleratus habendi*. En cambio, sí está permitido apropiarse de más bienes mientras la vida y seguridad de los terceros no corra peligro. Querer más cosas, tener *interés en ellas* y conseguirlas es lícito cuando se

⁷⁸³ No debe pensarse que el interés propio era la única pasión en la antropología de Smith. Si lo fuera, su postura sería similar a la de Hobbes. Smith le da un lugar importante a la empatía, es decir, a sentir lo mismo que el otro.

⁷⁸⁴ Algo similar plantea David Hume: el interés es una pasión dominante necesaria para conformar la sociedad. Cfr. HUME: *Tratado de la naturaleza humana*, op. cit., 3.2.2., 356 y ss.

⁷⁸⁵ Cfr. HIRSCHMAN: *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, op. cit., p. 47.

intercambia lo que se tiene, lo cual sucede de forma natural. De modo que, aunque la obra de Locke no se caracterice por su visión antropológica, la aparición del dinero desemboca ineludiblemente en la pasión por acumular, a la que Smith llamó interés después⁷⁸⁶:

El hombre tiene constantes ocasiones de ayudar a sus hermanos, y es vano esperar de él sólo su benevolencia. Sería más fácil convencerlo (*prevail*) si se interesara por su amor propio y lo utilizara a su favor, y mostrarle que es para su propio beneficio lo que se le solicita... No es gracias a la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero que esperamos nuestra cena, sino gracias a su propio interés. (Smith, 1976, cap. 2, p. 30)

Podría concluirse que, para Locke, el deseo de tener más de lo que se necesita es una consecuencia necesaria del intercambio comercial, inherente a la naturaleza humana y constatable en la sociedad mercantilista que presenciaba nuestro autor.⁷⁸⁷ Sólo la vida y seguridad de los demás limita dicho deseo y se le antepone.

Es cierto, sin embargo, que los consejos que Locke brindaba al Parlamento apuntaban más a buscar el bien de todos y no a fomentar la riqueza personal (como muestra su propuesta de regular los monopolios⁷⁸⁸). Entonces, ¿la teoría económica de Locke busca dismantelar el *amor sceleratus habendi* o promover el beneficio general a través del intercambio comercial? Kelly responde que “aunque Locke considera que el funcionamiento libre del mercado alcanza la mayor eficiencia en la distribución de los recursos, los panfletos no deben leerse como un pretexto a favor del individualismo y una incitación al mismo” (Kelly, 1992, p. 95). Evadir el bien meramente individual no es igual a homologar o eliminar los intereses personales, razón por la cual, Locke puede considerarse un antecedente de la formulación de la mano invisible de Adam Smith. La separación respecto de la filosofía comunista radica,

⁷⁸⁶ En el siglo XVII, el interés no se centraba sólo en lo económico. Esto sucedió hasta que la estabilidad política y la tolerancia religiosa estuvieron aseguradas. Cfr. HIRSCHMAN: *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, op. cit., p. 32: “Los “intereses” de las personas y los grupos eventualmente llegaron a centrarse en las ventajas económicas como su significado central, no sólo en el lenguaje ordinario, también en los términos de las ciencias sociales como “intereses de clase” e “intereses de grupos”. Pero el significado económico se volvió dominante tardíamente en la historia del término. Cuando el término “interés”, en el sentido de inquietudes, aspiraciones y ventajas monetarias, llegó a Europa Occidental durante el siglo XVI, su significado no estaba limitado a los aspectos materiales del bienestar de la persona, más bien, comprendía la totalidad de aspiraciones humanas, pero denotaba un elemento de reflexión y cálculo con respecto a la manera en que estas aspiraciones eran conseguidas.”

⁷⁸⁷ Cfr. EEH, 2.21.

⁷⁸⁸ En *Some Considerations*, pp. 282 – 283, Locke explica que el trabajo del estadista es detener a quienes impongan sus intereses personales: buscar el castigo de quienes falsifican las monedas o establecer un máximo de interés para los banqueros que tienen el monopolio de la riqueza.

pues, en que el bien de todos está fundamentado –como se señaló– en el interés individual, que sería otra denominación para el *amor sceleratus habendi* lockeano.⁷⁸⁹ No hay pasión que se separe más que ésta de la propuesta comunista.

Para Karl Marx, en cambio, el deseo por acumular más de lo que se necesita es un producto social, no una disposición natural del ser humano, que surge de la propiedad privada, el sistema capitalista, el consumo exacerbado y la competencia. Las transacciones comerciales son inclinaciones artificiales, resultados necesarios del devenir histórico, que deben abolirse junto con los afectos que desencadenan. Marx considera –y creo que esta postura se encuentra entre las más discutibles de su filosofía– que el egoísmo, la envidia y la avaricia desaparecerían junto con la propiedad privada, cuando la gestión de los medios de producción se volviera común. Nos enfrentamos a un determinismo muy particular, pues la estructura económica incide invariablemente en los deseos y en el comportamiento humano: nada más alejado del liberalismo que defendemos en el presente trabajo de investigación.⁷⁹⁰

6.4. El intercambio de trabajo por dinero

Cuando los recursos comienzan a escasear y su medida de intercambio se convierte en algo cuantificable y tangible –la moneda–, el trabajo se permuta por dinero para que el trabajador pueda sobrevivir. El dinero se vuelve *salario*. Dos eventos confirman este hito económico: 1) los terrenos se vuelven insuficientes; 2) a pesar de que la abundancia está en detrimento, algunas personas pueden hacerse de territorios más extensos sin necesidad de preocuparse por el desperdicio. Por ello, los grandes terratenientes contratan trabajadores que carezcan de bienes y busquen ocuparse de las tierras ajenas para poder satisfacer sus necesidades

⁷⁸⁹ Idea con la que coincide Vaughn. Cfr. VAUGHN: *John Locke: Economist and Social Scientist*, op. cit., p. 117.

⁷⁹⁰ Cfr. MARX: *Trabajo asalariado y capital*. Marxists Internet Archive, 2000. Consultado el 5 de julio de 2019 en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/49-trab2.htm>. Cfr. SINGER: *Marx. A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2000, pp. 81 y 94.

básicas⁷⁹¹. El trabajo que era, *aparentemente*, una medida de valor uniforme y consistente se convierte en una disposición subjetiva, cuyo valor depende de quien pague por él.⁷⁹²

Previo a que apareciera el dinero, la medida de intercambio y de apropiación era el trabajo mismo: “todo el producto del trabajo pertenecía al trabajador; y la cantidad de trabajo empleado comúnmente en adquirir o producir alguna mercancía era la única circunstancia que podía regular la cifra con la que se podía comprar, encargar o intercambiar.” (Smith, 1976, cap. 5, p. 74) Por tal motivo, es consistente afirmar que Locke, desde el inicio de su teoría, se aleja de las teorías distributivas igualitarias, pues los recursos no se reparten de la misma forma a quien no colaboró en su consecución o a quien produjo menos. Visto así, el trabajo limita la cantidad de propiedad privada, pues ningún esfuerzo físico humano alcanza para reunir todo lo que, en potencia, se puede tener.

Ahora bien, cuando los recursos comienzan a escasear y la propiedad común originaria se termina⁷⁹³, el trabajo deja de ser una condición de apropiación y se convierte en un medio de intercambio para obtener, como salario, bienes que son de otro, de modo que sólo quienes puedan pagar por las tierras y su manutención podrán convertirse en sus legítimos dueños.⁷⁹⁴ Esta situación inaugura la propiedad ilimitada: así como nadie es capaz de trabajar todo el territorio del planeta, las habilidades humanas sí permiten acumular y gestionar cuanto dinero sea posible.⁷⁹⁵

⁷⁹¹ Esto es lo que Marx entiende como “acumulación originaria” y que explicaremos más adelante: “Ocurrió así que los primeros acumularon riqueza y los últimos terminaron por no tener nada que vender excepto su pellejo. Y de este pecado original arranca la pobreza de la gran masa (que aún hoy, pese a todo su trabajo, no tiene nada que vender salvo sus propias personas) y la riqueza de unos pocos, que crece continuamente aunque sus poseedores hayan dejado de trabajar hace mucho tiempo”. Cfr. MARX: *El Capital*. D.F.: FCE, 2014, cap XXIV.

⁷⁹² Como veremos más adelante, ésta será una crítica recurrente del marxismo. Además, el valor de los metales preciosos que se utilizaban como salario no dependía del trabajo que costaba conseguirlos. Cfr. KELLY: *Locke on Money*, op. cit., p. 90.

⁷⁹³ Cfr. TGII, §45: “Las alianzas que se hicieron entre diversos estados y reinos, repudiando expresa o tácitamente todo reclamo y derecho a la tierra común, han renunciado a sus pretensiones al derecho natural común por consentimiento general. Por acuerdo positivo, han establecido una propiedad en distintas partes y parcelas de la tierra”.

⁷⁹⁴ Cfr. LOCKE: “Trade” en *Political Essays*. Cambridge University Press, 1997, 2002, [1674], p. 222: “El intercambio es doble: en la manufactura doméstica se encuentra todo el trabajo empleado por *tu gente* para preparar mercancías de consumo, ya sea para *tu gente* (que excluiría la importación foránea) o para los foráneos”. Cursivas añadidas por mí.

⁷⁹⁵ Cfr. TGII, §36: “[Q]ue cualquier hombre debería tener tanto como pudiera usar..., pues había suficiente tierra en el mundo para satisfacer al doble de sus habitantes hasta que la invención del dinero y el acuerdo tácito de los hombres le pusieron un valor a ésta, e introdujeron (por consenso) posesiones más extensas y el derecho a poseerlas”.

Se aprecia que Locke asume como inevitable el trabajo asalariado en el siguiente fragmento, ya mencionado: “[E]l pasto que mi caballo ha mordido; el césped que mi esclavo ha cortado; y el agujero que he cavado en cualquier lugar se convierten en mi propiedad sin la asignación o el consentimiento de cualquiera a pesar de que tengo un derecho en común con los demás.” (TGII, §28) Si bien ya se explicó que las relaciones de esclavitud surgen de transgresiones explícitas a las leyes de la naturaleza, otra interpretación, en el marco de la aparición del dinero, es que el trabajo asalariado es una medida natural que responde al comercio y a la escasez, también naturales.⁷⁹⁶ Con esta segunda lectura pretendemos mostrar que la división del trabajo y el intercambio de éste por dinero resuelven algunas necesidades que serían imposibles de satisfacer de otra manera. Locke, pues, no condena la aparición del dinero ni del trabajo asalariado. Consciente de sus desventajas, como la avaricia humana, expone sus beneficios. Piénsese que pocos son los dueños de algunos recursos indispensables para vivir, como los terrenos para cosechar los alimentos. Podremos adquirir estos víveres sólo en la medida en que consigamos dinero mediante el trabajo, el cual, agrega valor a lo que se trabaja y a lo que se consigue.⁷⁹⁷

No debe pensarse que determinar el valor del trabajo sea asunto sencillo, pues como se vio en el tercer capítulo, sus resultados dependen de la destreza y las habilidades de quien lo realiza.⁷⁹⁸ Locke, además, no explica cómo determinar dicho valor⁷⁹⁹, razón por la cual, dos de sus argumentos son fuertemente criticados: la defensa del trabajo como condición de la propiedad privada y el intercambio de trabajo por dinero.⁸⁰⁰ Nuestro autor sí aclara, sin embargo, que cuando el trabajo se intercambia por dinero, es menester apelar a las leyes de

⁷⁹⁶ Cfr. OLIVECRONA: “Locke’s Theory...”, op. cit., p. 229.

⁷⁹⁷ Cfr. supra, apartado 3.4. Véase también: TGII, §37: «He calificado muy bajo a la tierra mejorada (10/1), cuando es más cercano a 100/1: yo pregunto, ¿por qué en los bosques salvajes y en el desperdicio no cultivado de América –dejado a la naturaleza, sin ninguna mejora, siembra, labranza o trabajo– mil acres proporcionan a los habitantes necesitados y miserables tantas mercancías de vida como diez acres de tierra igualmente fértil en Devonshire, donde son bien cultivados?» Además, el empleo no sólo beneficiaba a la economía, también era un deber religioso y moral. A ello se debe que Locke se interesara en la creación de una industria de lino en Irlanda en los 1690s. Cfr. KELLY: *Locke on Money*, op. cit., p. 100. Como señala John Stuart Mill: Las condiciones laborales de los trabajadores (específicamente, el intercambio del trabajo personal por un sueldo) les ayuda más que si no tuvieran trabajo asalariado alguno. Cfr. MILL: *Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social*, op. cit., p. 86.

⁷⁹⁸ A diferencia de Adam Smith, quien asegura que el valor del trabajo es igualable entre distintos trabajadores. Cfr. SMITH: *An Inquiry into the Nature of the Wealth of Nations*, op. cit., cap. 5, p. 54.

⁷⁹⁹ Al respecto, véase OLIVECRONA: “Locke’s Theory of Appropriation” en *Social Research*, 1969, pp. 232 y 233.

⁸⁰⁰ Cfr. supra 3.4 sobre los problemas que se derivan de la relación entre trabajo, trabajador y valor agregado.

la oferta y la demanda en el mercado, pues el trabajo no necesariamente muestra el valor real de lo trabajado; por ejemplo, alguien podría trabajar minuciosamente sobre algún objeto sin aumentar su valor, o bien, otra persona podría trabajar muy poco sobre un bien muy deseado y elevar su precio. A ello hay que agregarle que, como se dijo, el precio final de cualquier cosa depende de su valor intrínseco y su valor de intercambio en el mercado.

En resumen, igual que cualquier otro objeto comercial, el valor del trabajo depende de las leyes de la oferta y la demanda, así como de su valor natural; nuestro autor, pues, está lejos de describir el valor del trabajo en términos marxistas.⁸⁰¹ Con esta aclaración me separo de Gerald Cohen, cuya lectura asegura que Locke sólo consideraba el valor natural del trabajo, mas no su valor de intercambio.⁸⁰² Ello se debe a que el comentarista ignora los textos económicos de nuestro autor y se centra en el argumento del valor agregado de la tierra. Como se vio en el tercer capítulo, Locke asegura que la tierra trabajada es más valiosa que la que no lo es. Sin considerar los manuscritos económicos, esto significaría que el valor del trabajo no varía con el tiempo, pues trabajar cierta porción de tierra supone el mismo esfuerzo siempre. Sin embargo, si se consideran las leyes de la oferta y la demanda –como Locke sí hace, pero Cohen no aprecia–, el valor del trabajo no depende sólo del tiempo o del argumento de la mezcla, sino de la necesidad que se tenga del mismo en el mercado. En lo que sí coincido con Cohen es en que Locke no especifica la proporción entre trabajo y valor (al margen del papel que juegan las leyes de la oferta y la demanda), pues diferentes jornadas laborales podrían tener el mismo resultado. Para nuestro autor, el valor se calcula con el producto trabajado sólo por ser trabajado, independientemente de la cantidad de trabajo que se requirió para lograrlo.

Cuando al trabajo se le pone precio, se asume que está sujeto a la compraventa y que ya no es exclusivo del trabajador. Como se mencionó en el cuarto capítulo, esta modificación al derecho a la propiedad muestra que la cláusula de suficiencia carece de un poder ilimitado de restricción: frente a la escasez de algunos recursos, impedir su apropiación ocasionaría que los seres humanos perecieran. El problema se *supera* cuando aparecen el dinero y el trabajo asalariado. Lo que originalmente se hubiera ganado mediante el trabajo de la tierra,

⁸⁰¹ Cfr. VAUGHN: *Economist and Social Scientist*, op. cit, p. 87.

⁸⁰² Cfr. COHEN: “Marx and Locke on Land and Labour”, op. cit., pp. 371 y 375.

ahora insuficiente, se obtiene pagando un precio. El dinero para cubrir el gasto se adquiere mediante la permuta de los propios bienes o en forma de salario.

Esta conclusión nos permite comprender, no necesariamente aceptar, la crítica que C.B. Macpherson hace a la teoría de la división y el intercambio del trabajo de Locke. El comentarista considera que la caducidad de la cláusula de suficiencia estaba en los planes originales de Locke. En realidad, Macpherson señala, la intención original de Locke era defender el mercantilismo y las consecuencias inevitables que de éste surgen, no la supervivencia de la especie humana en su totalidad. La ley natural que ordena cuidar la vida de la humanidad es, pues, una herramienta retórica que sólo se utiliza como pretexto para defender el intercambio monetario propio del mercado: “A los partidarios de la producción capitalista, como Locke, los efectos deshumanizadores de la labor transformada en mercancía no les generaba problemas de conciencia; cuando faltan esos escrúpulos morales, con más razón se piensa la relación salarial como natural.” (Macpherson, 2011, p. 217)⁸⁰³

Similar a Macpherson, Leo Strauss arguye que en realidad sólo existe un estado de naturaleza escaso, porque si verdaderamente hubiera abundancia, la cláusula de suficiencia sería innecesaria. La ineficacia de la cláusula también se demuestra en el estado civil, donde sobra el dinero, pues éste no se descompone o *echa a perder*.⁸⁰⁴ Para confutar esta interpretación, recuérdese la abundancia original que Locke menciona en el *Ensayo*.⁸⁰⁵ Las cláusulas de apropiación cobran sentido sólo si se considera esta fecundidad material, pues dejar suficiente para los demás es posible, valga la redundancia, cuando de hecho hay suficiente. El precepto de cuidar la vida de los demás manda apropiarse de lo que es necesario para la propia supervivencia, únicamente, y no responder a caprichos personales, independientemente de que lo que se quiera poseer sea vasto.

En respuesta a Macpherson y a Strauss, debe decirse que la condición de suficiencia de Locke, a saber, que la propiedad privada esté limitada a que quede más de lo mismo para los demás, se orienta al derecho a la supervivencia. Si el salario se obtiene para poder vivir, el deber y el derecho de supervivencia se mantienen intactos a pesar de la aparición del

⁸⁰³ Véanse también las páginas 211 – 214.

⁸⁰⁴ Cfr. STRAUSS: *Natural Right and History*. Chicago University Press, 1953, pp. 238 – 242.

⁸⁰⁵ Cfr. TGII, §111.

dinero.⁸⁰⁶ Lo que pierde vigencia es la cláusula *per se*, pues la materialidad y finitud propias de los objetos materiales ocasionan que la suficiencia sea inalcanzable con el paso de las generaciones humanas. Como se señaló en el capítulo cuarto, para Locke, la escasez de los recursos ocasiona que la suficiencia deje de ser una condición para convertirse en una consecuencia, pues la propiedad privada multiplica los recursos y beneficia a más personas que la propiedad común.

Otra crítica de C.B. Macpherson indica que, de acuerdo con la realidad de la Inglaterra de su tiempo, Locke justifica filosóficamente la existencia de personas que sólo aspiren a ser trabajadores asalariados (*wage laborers*) y a depender de un patrón.⁸⁰⁷ Para este autor, Locke excluye a la clase trabajadora de las actividades comerciales y políticas de la época debido a la poca capacidad racional que les atribuye.⁸⁰⁸ El comentario de Macpherson denota una lectura superficial de *The Reasonableness of Christianity* y una comprensión parcial del puritanismo del siglo XVII que Locke profesaba. La reiterada defensa lockeana del trabajo encuentra su antecedente teórico en la religión protestante. A grandes rasgos, en esta religión, todos los seres humanos tienen encomendado un rol por parte de su creador que se conoce gracias a la facultad racional y que se materializa por medio del trabajo. Locke, pues, no es un cristiano elitista. Todas las personas tienen una *misión* y la capacidad de entenderla y, aunque las responsabilidades no son iguales para todos, sí requieren de cierto trabajo (intelectual o físico) para llevarse a cabo⁸⁰⁹: “En términos sociales, la característica dominante del llamado [al rol] es su igualitarismo.” (Dunn, 1969, p. 225)

La supuesta preferencia de Locke por quienes pagaban los salarios también fue detectada por Karl Marx, como resultado del profundo conocimiento que tenía de los manuscritos económicos lockeanos. Como Macpherson, Marx le critica a Locke defender la burguesía a costa del bienestar de las personas en pobreza: “John Locke defendió en todo sentido a la nueva burguesía: tomó partido por los fabricantes frente a las clases trabajadores y los pobres, los comerciantes frente a los usureros pasados de moda, la aristocracia

⁸⁰⁶ Es cierto que la historia muestra un número considerable de trabajadores mal pagados. A ello se debe que Marx considerara que la alienación del proletariado era un problema de carácter universal que requería una solución por parte de toda la humanidad. De esto hablaremos brevemente en el siguiente apartado.

⁸⁰⁷ Cfr. MACPHERSON: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, op. cit., p. 216.

⁸⁰⁸ Cfr. MACPHERSON: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, op. cit., pp. 224 – 229.

⁸⁰⁹ Cfr. DUNN: *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the ‘Two Treatises of Government’*, op. cit., pp. 222-224.

financiera frente a los gobiernos endeudados; incluso, en un trabajo separado, él demostró que el modo de pensar burgués era el modo normal de pensar...” (Marx, 1999)

En “La llamada acumulación originaria”, dentro de *El capital*, Marx rechaza la versión idílica que presenta Locke sobre el intercambio de trabajo por dinero y la reemplaza por una versión más apegada a la historia que muestra la verdadera realidad del trabajador: “Pero en la dulce Economía política ha reinado siempre el idilio. Las únicas fuentes de riqueza han sido desde el primer momento el derecho y el *trabajo*, exceptuando siempre, naturalmente, el *año en curso*. En realidad, los métodos de la acumulación originaria fueron cualquier cosa menos idílicos.” (Marx, 2002, p. 102) Marx reconstruye su versión sobre cómo la acumulación originaria derivó en la abundancia del capitalista; para ello, presenta un recorrido desde el feudalismo hasta el capitalismo para mostrar que las condiciones del trabajador de la tierra empeoran conforme avanza la historia porque éste se vuelve víctima del arrendatario del terreno y de su propietario original cuando “[a]ntes, la familia campesina producía y elaboraba los medios de vida y las materias primas que luego eran consumidas, en su mayor parte, por ella misma.” (Marx, 2002, p. 135)

Como hemos señalado, para Locke, en cambio, el hombre que cultivaba la tierra se hacía acreedor su fruto, precisamente por el esfuerzo que esta actividad le suponía. Cuando la tierra se agotaba o las condiciones naturales lo obligaban, el trabajador ya no laboraba sobre lo propio, sino sobre lo que pertenecía a alguien más, a cambio de un salario para sobrevivir. Según Marx, esta descripción, aparentemente sencilla, no sólo es una conjetura con poco sustento histórico, también disocia al productor –en este caso, el trabajador–, de su libre individualidad y de los medios de producción que pertenecen a quien le paga: “Se le llama originaria porque forma la prehistoria del capital y del modo capitalista de producción.” (Marx, 2002, p. 103). Ya se ve, entonces, que la acumulación originaria se refiere a la destrucción de la propiedad privada basada en el propio trabajo.

Para buena parte de los historiadores, los trabajadores de las instituciones feudales se liberan cuando se convierten en obreros asalariados, aunque en realidad, para Marx, esta liberación es aparente y esconde una genuina esclavitud que “queda inscrita en los anales de la historia con trazos indelebles de sangre y fuego.” (Marx, 2002, p. 103) Esta diferencia no sólo se da entre los historiadores y Marx, sino también con nuestro autor. Locke rechazaba que la gestión de la propiedad corriera a cargo del monarca en turno y no de los particulares.

Esto cambia con la aparición de Guillermo III de Orange, quien tras la Revolución Gloriosa de la que, según varias fuentes, Locke fue un autor intelectual, “entregó el poder a los terratenientes y capitalistas-acaparadores.” (Marx, 2002, p. 112). Ya se ve, entonces, que aquello que fue un triunfo para los Whigs, representó, para Marx, el “saqueo [sanguinario y violento] de los terrenos de dominio público” (Marx, 2002, p. 112) que sólo favoreció al comercio burgués: “Es aquí, en Inglaterra, donde a fines del siglo XVII se resumen y sintetizan sistemáticamente en el sistema colonial, el sistema de la deuda pública, el moderno sistema tributario y el sistema proteccionista. En parte, estos métodos se basan, como ocurre con el sistema colonial, en la más burda de las violencias.” (Marx, 2002, p. 139) Sumado a esto, las tierras comunes se convirtieron en propiedad privada de los terratenientes, los cuales contrataban a la población campesina para su labor, aumentando cada vez más su pobreza en contraste con las ganancias de los propios terratenientes.

En resumen, la defensa de la propiedad privada y los logros políticos al respecto que para Locke sublimaban la libertad humana fueron, para Marx, la ocasión de privar de los medios de subsistencia a los proletarios, los cuales, además, se convirtieron en vagabundos y fueron perseguidos por ello, tal como se señala en el *Ensayo de la ley de pobres* de Locke:

La depredación de los bienes de la iglesia, la enajenación fraudulenta de las tierras del dominio público, el saqueo de los terrenos comunales, la metamorfosis llevada a cabo por la usurpación y el terrorismo más inhumano de la propiedad feudal y del patrimonio del clan en la moderna propiedad privada: he ahí otros tantos métodos idílicos de acumulación originaria. Con estos métodos se abrió paso a la agricultura capitalista, se incorporó el capital a la tierra y se crearon los contingentes de proletarios libres y privados de medios de vida que necesitaba la industria de las ciudades. (Marx, 2002, pp. 121 – 122)

Los ataques de Macpherson y Marx, que no son del todo equivocados, surgen, en parte, de la descripción tan precisa de la pobreza que ofrece Locke. En consonancia con su argumento sobre el trabajo, nuestro autor piensa que las personas en situación de pobreza no trabajaban por gusto y, por tanto, no merecían posesión alguna. En esta línea, en el *Ensayo sobre la ley de pobres*, Locke propone una ley que *ordene y corrija* a las personas en pobreza:

Todo esto, correctamente considerado, nos muestra la forma correcta y apropiada de ayudar a los pobres. Ésta consiste en encontrarles trabajo y

cuidar que no vivan como zánganos del trabajo de los demás. Y, para lograrlo, encontramos que las leyes hechas para ayudar a los pobres eran deseables, pero por cierta ignorancia de intención o negligencia de su ejecución a su debido tiempo, se convirtieron en el mantenimiento de la gente holgazana sin investigar sus vidas, habilidades, industrias... (EPL, p. 190)

Todos los apartados de esta ley tienen algo en común: el intercambio del trabajo de *los pobres* (*sic*) por medios de subsistencia mínimos, casi nulos, y la protección de los impuestos con los que se pagará dicho trabajo. Por ello, el trabajo asalariado, tal como lo describe Locke, se vuelve un inhumano combate a la pobreza. Para mostrar lo anterior, basta remitirse a la recomendación de someter a trabajos forzados a los niños, las mujeres y los hombres que pidan limosna donde no les corresponda o tengan tiempo para trabajar y no lo aprovechen:

Que si cualquier niño o niña, menores a 14 años, se encuentran mendigando fuera de la parroquia que habitan... deberán ser enviados a la escuela de trabajo más próxima para ser fuertemente azotados (*whipped*) y permanecer trabajando hasta tarde... O si viven más lejos del lugar donde mendigaban, serán llevado a una casa correccional para trabajar por seis semanas o más... (EPL, p. 187)

Si bien estos señalamientos de Locke son prácticamente insalvables, debemos entender que los textos económicos se escriben en el límite entre un comercio dependiente de la agricultura⁸¹⁰ y las colonias, únicamente, y las compraventas individuales en beneficio de los particulares que las llevaban a cabo. Este contexto muestra la preocupación de Locke por los productores de su país y por la riqueza que generaban, así como del cuidado que el gobierno debía tener por quienes producían la riqueza nacional. Locke propone estos lineamientos en contra de quienes no aportaban a la fortuna inglesa para evitar la distribución injusta de los impuestos y fomentar mayores exportaciones.

Por otro lado, en el marco de puritanismo protestante brevemente esbozado, Locke reprobaba cualquier forma de ocio que desviara a la persona de cumplir con el rol encomendado por su creador. Locke no considera irracionales a las personas en situación de pobreza, pero sí critica –sin considerar los motivos de ello– que prevalezca la aparente

⁸¹⁰ Los fisiócratas, corriente que influyó en Adam Smith, pero no en Locke porque surgió después que él, consideraban a la agricultura como el fundamento de la economía. Smith se separa de ellos, pero reconoce el valor de su argumento. Cfr. QUESNAY: *Physiocratie* (1767).

holgazanería, no el trabajo en el sentido cristiano, y que se utilicen los foros religiosos para hacerlo, como las parroquias.

Al margen de lo anterior, responder a Macpherson y a Strauss requiere de un análisis histórico y filosófico de dos autores que siguieron a Locke: Adam Smith y Karl Marx. Pienso que Macpherson, influido por el marxismo de la década de los sesentas, examina a John Locke con los lentes marxistas que, además de posteriores, van precedidos por el liberalismo económico y la Revolución Industrial, eventos que no vivió nuestro autor y que sería injusto considerar para su evaluación.⁸¹¹ Cabe aclarar que, si bien es anacrónico atribuir el concepto de “capitalismo” a la filosofía de Locke, nuestro autor sí representa prácticas mercantilistas que coinciden con la primera etapa del capitalismo; en otras palabras, el mercantilismo es la primera política económica del capitalismo, aunque no se nombre así. Para dilucidar esto, los siguientes apartados intentarán mostrar la influencia de nuestro autor en los economistas que le siguieron.

6.4.1. La influencia de Locke en el liberalismo económico

Un análisis sobre la teoría económica de Locke nos obliga a señalar su influencia en Adam Smith, quien también ha sido llamado liberal. A manera de preludio, es importante recordar que todas las variantes de liberalismo tienen en común la siguiente premisa: *el ser humano es naturalmente libre*. Esto aplica en el caso del liberalismo político, cuyo precursor es John Locke, y en el liberalismo económico, que deriva de la filosofía de Adam Smith. Si bien ambos autores pasaron a la historia como liberales y empiristas, Smith empoderó al individuo con base en una justificación económica que, en Locke, era más bien política. Es decir, el tipo de liberalismo que profesaba Smith promovía que la riqueza fuera universal y que su gestión no corriera a cargo del gobierno. Por su parte, el *liberalismo* de Locke, como se ha visto a lo largo de estas líneas, tenía como finalidad salvaguardar el derecho a la libertad y a sus derivados frente a las decisiones del soberano.

A continuación, defenderé que la teoría de la división del trabajo de Smith resulta de la teoría del intercambio que aparece en el *Ensayo sobre el gobierno civil*. Mostraré que, si

⁸¹¹ En esta línea, cfr. DUNN: *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*, op. cit., pp. 214 y ss; VAUGHN: “Teoría de la propiedad de John Locke”, op. cit., p. 54.

bien las preocupaciones de Smith son económicas y se plantean en un contexto comercial e industrial distinto al de Locke, su propuesta sólo se entiende a la luz de la filosofía lockeana. Para ello, nos centraremos en la división del trabajo propuesta en el libro I de *La riqueza de las naciones*, pues su consideración es imprescindible para entender el progreso propio de la Revolución Industrial. La tesis principal de Smith en este texto se resume en que el trabajo individual, especializado, fomenta el bienestar universal gracias a que “cada miembro de la sociedad persigue su propio interés (material).” (Hirschman, 1997, p. 112). Esta comparación tiene como finalidad subrayar nuestras conclusiones sobre el intercambio comercial que propone Locke.

En la primera parte de *The Wealth of Nations*, Smith expone algunos beneficios del trabajo: primordialmente, éste satisface las necesidades de todos los miembros de la sociedad gracias a los resultados del propio esfuerzo o a la compra de lo que fabrican otras personas. Es recomendable, además, que el trabajo esté organizado y *dividido* para aumentar su eficacia y la cantidad de bienes que produce, haciéndolos suficientes para todos los interesados. Para llevarse a cabo, la división del trabajo considera y optimiza las habilidades, la destreza y el juicio del trabajador.⁸¹² La constante repetición de una tarea especializa a quien la realiza, pues sólo así encuentra mejores caminos para cumplir con su única responsabilidad.⁸¹³ Por ello, que el individuo conserve el rol que le corresponde dentro de una cadena de producción y no lo modifique constantemente eficiente el tiempo destinado a la realización de sus actividades: “es imposible pasar *rápidamente* de un tipo de trabajo a otro que es llevado a cabo en diferentes lugares y con diferentes herramientas.” (Smith, 1976, cap. 1, p. 27)⁸¹⁴ Cambiar frecuentemente de responsabilidades incita a la pereza y a la holgazanería, pues quien se encarga de distintas tareas, “es incapaz de cualquier aplicación vigorosa incluso en las ocasiones más urgentes.” (Smith, 1976, cap. 1, p. 23)⁸¹⁵

⁸¹² Cfr. SMITH: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, op. cit., cap. 1, p. 17. En lo sucesivo se abreviará como WN.

⁸¹³ Cfr. WN, cap. 1, p. 24.

⁸¹⁴ Cursivas añadidas por mí.

⁸¹⁵ Idea que rechaza Marx, quien afirma que “en la medida en que aumenta la división del trabajo, éste se simplifica. La pericia especial del obrero no sirve ya de nada. Se le convierte en una fuerza productiva, simple y monótona, que no necesita poner en juego ningún recurso físico ni espiritual...”. Cfr. MARX: *Trabajo asalariado y capital*. Marxists Internet Archive, 2000. Consultado el 5 de julio de 2019 en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/49-trab2.htm>. Soy consciente de ciertas inconsistencias respecto a la división del trabajo de Smith. En el primer libro de *Wealth of Nations* la promueve, en el V dice que el “hombre que realiza unas simples operaciones toda su vida... será incapaz de juzgar... y de defender a su país durante la guerra. La uniformidad de su vida estacionaria naturalmente corrompe el coraje de su mente y le hace

La diferencia entre las naciones que aplican la división del trabajo y las que no lo hacen se aprecia en su capacidad de comprar o adquirir lo trabajado por alguien más. Los países industrializados con mayor estabilidad económica dividen el trabajo y lo comercializan; las naciones más atrasadas invierten mucho tiempo en producir pocas cosas. Por ello, los recursos son insuficientes en los países con un alto índice de pobreza, cuyos habitantes realizan individualmente el mismo trabajo que muchas otras personas en un país industrial, abierto al comercio exterior.⁸¹⁶

Smith asume que el trabajador es dueño de su esfuerzo y puede disponer de él como le convenga, incluso le recomienda intercambiar los productos de su trabajo por otras cosas. Esto no significa que el trabajador posea todo el dinero que obtiene de su trabajo, pues quien lo contrata tendrá derecho a una parte para que la industria subsista. De la propiedad sobre el trabajo tampoco se sigue que las tareas individuales sean suficientes para la supervivencia, pues se tendrían muy pocas cosas para sobrevivir.⁸¹⁷

Las consecuencias y características de la división del trabajo conforman un círculo virtuoso llamado *sociedad comercial* (el término *capitalismo*, mas no *capital*, es posterior). Smith agrega que cuando un trabajador se especializa en una actividad de acuerdo con sus aptitudes y aprovecha el tiempo, facilita la invención de nuevas máquinas que, a su vez, requieren la especialización de más trabajadores. La producción potencializada es directamente proporcional a la venta de mercancías y a la multiplicación de la riqueza. Ya se ve, entonces, que el crecimiento acelerado de industrias y trabajadores hicieron de la Revolución Industrial un verdadero parteaguas histórico.

Como se aprecia, la división del trabajo requiere de una sociedad industrializada propia de la Revolución Industrial que vivió Adam Smith. La división del trabajo en las sociedades que se dedican a la agricultura no es del todo viable porque esta actividad depende del clima y requiere tareas en distintas temporadas del año que pueden ser realizadas por la misma persona.⁸¹⁸ Cuando Locke esboza su teoría sobre la propiedad privada está considerando las actividades agrícolas, primordialmente, pues el auge de la industria no ha

mirar con aborrecimiento la vida irregular, incierta y aventurera de un soldado”. Cfr. SMITH: *The Wealth of Nations*. USA: Modern Library Editions, 1994, p. 735. Citado en HIRSCHMAN: *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, op. cit., p. 106.

⁸¹⁶ Cfr. WN, cap. 1, p. 19.

⁸¹⁷ Cfr. WN, cap. VI, p. 76. y cap. VIII, p. 96.

⁸¹⁸ Cfr. WN, cap. 1, p. 20.

llegado. A ello se debe que la división del trabajo en el *Ensayo sobre el gobierno civil* culmine con el intercambio de los bienes perecederos que el propio *comerciante* cosecha. En el texto de Locke, no hay tal cosa como intermediarios comerciales o especialistas que multipliquen el trabajo. Sí aparecen, en cambio, agricultores expertos que venden sus cosechas para no morir, pero que carecen de la inquietud de unir esfuerzos y multiplicarlos porque la actividad agrícola no se presta a ello. No obstante, es notable que el intercambio agrícola lockeano, y cualquier otro, viene precedido por el trabajo y por el derecho de la persona de hacer con éste lo que desee, pues es de su propiedad. Ésta es la gran idea original de Locke. El intercambio, entonces, es una forma de comercio que, según nuestro autor, necesita un mínimo de propiedad privada y suscita la riqueza y el poder en quien lo realiza y en quien se beneficie de él.⁸¹⁹

Como bien indica Marx, las relaciones sociales “variarán, naturalmente, según el carácter de los medios de producción.” (Marx, 2000)⁸²⁰ Por ello, la superación de la etapa meramente agrícola modifica la relación del ser humano con la naturaleza y con otros seres humanos. Esto significa que los lazos entre agricultores que comercian sus cosechas serán muy distintos de aquéllos que surgen entre quienes intercambian su trabajo por un salario, como el trabajador con el patrón. Con ello no asumo, como Marx, que cualquier cambio en las fuerzas de producción modifique sustancialmente la superestructura económica y las fuerzas de relación. Pienso que, de fondo, el paso del estado agrícola al industrial –y cualquier tipo de progreso– se debe, primariamente, al ejercicio intelectual libre del ser humano, no a su capacidad de fabricación. Con ello quiero decir que me apego más a una visión lockeana del ser humano, y menos a la propuesta materialista marxista, para explicar la evolución del ejercicio de los derechos, la aceleración económica, los avances científicos, etcétera. Para desarrollar esta idea, presentaré el giro marxista a la noción del trabajo a la luz de la postura original de Locke.

6.4.2. La crítica de Marx al liberalismo

⁸¹⁹ Cfr. LOCKE: “Trade” en *Political Essays*, op. cit., p. 221 y 222.

⁸²⁰ Cfr. también MARX y ENGELS: *Manifiesto del Partido Comunista*. México: Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx, 2011, p. 34: “La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción y, con ellos, todas las relaciones sociales.”

Como apresuramos en el capítulo tercero, la dignificación del trabajo es una constante entre Smith y Locke⁸²¹, pero también aparece en la filosofía de Marx, quien considera que “el trabajo mismo es la actividad vital del obrero, la manifestación misma de su vida.” (Marx, 2000). Resulta interesante este parecido con Locke. Si Marx no hubiera rechazado el intercambio de trabajo por salario, su filosofía –probablemente– hubiera derivado en fines antiigualitarios, como la teoría de Locke (se entiende aquí igualitarismo como la misma distribución de recursos o acceso a los mismos, lo que Sartori entiende por igualdad económica o social, no como la igualdad de jurisdicción o política⁸²²). Ello se debe a que el trabajo agrega valor a la tierra, a lo trabajado, como se examinó en el capítulo tercero. De esto se sigue que el valor resultante del trabajo será desigual, pues depende del esfuerzo y de las condiciones laborales de cada persona. Para evadir esta disparidad, Marx acudirá –como se verá a continuación– a medidas de distribución centralizadas de los productos de trabajo y a la organización homogénea de las actividades necesarias para mantener a flote la sociedad.⁸²³

A diferencia de sus antecesores, especialmente de Smith, Marx reformula la teoría de la división del trabajo y rechaza el sistema capitalista que deriva de ésta. Marx acepta que la división del trabajo es imprescindible para satisfacer las necesidades de la población, pero rechaza que los bienes obtenidos y los medios de producción sean exclusivos de quien paga por el trabajo. Este escenario, que Marx observó en el esplendor de su crueldad (y no mejoró la calidad de vida de todos los trabajadores como Smith auguró ni se originó de forma pacífica como describió Locke), antecede el sistema filosófico que resumiré en las siguientes líneas.

El intercambio de trabajo por dinero se traduce en forma de salario, que corresponde al pago del patrón al trabajador. De acuerdo con el discurso marxista, “el salario es la cantidad de dinero que el capitalista⁸²⁴ paga por un determinado tiempo de trabajo o por la ejecución

⁸²¹ Cfr. LOCKE: “Labour” en *Political Essays* (Mark Goldie, ed.), Cambridge University Press, 1997 [1693]. En esta obra, Locke propone distribuir las horas del día para que las personas estudien, trabajen y se dediquen a al bienestar corporal. El trabajo, señala el autor, beneficiaría a quien lo realiza, pues se mantendría activo y sano y aumentaría su riqueza.

⁸²² Cfr. SARTORI: *¿Qué es la democracia?* España: Taurus, 2012.

⁸²³ Sobre esto, Cohen señala una contradicción que, si bien interesante, excede los límites de la presente investigación: si el valor de los productos depende de su trabajo y éstos deben ser gestionados por el Estado, Marx presenta otra forma de alienación. Cfr. COHEN: “Marx and Locke on Land and Labour”, op. cit., pp. 165-194.

⁸²⁴ “Por burguesía se comprende a la clase de los capitalistas modernos, que son los propietarios de los medios de producción social y emplean trabajo asalariado. Por proletarios se comprende a la clase de los trabajadores asalariados modernos que, privados de medios de producción propios, se ven obligados a vender su fuerza de

de una tarea determinada.” (Marx, 2000)⁸²⁵ Aunque aparentemente los obreros venden su trabajo, en realidad venden su *fuerza de trabajo* que, como cualquier mercancía, se consume en un lapso determinado, se agota y se consigue de otra fuente cuando así se requiera. A cambio de esta fuerza de trabajo –o mercancía–, el obrero recibe dinero para adquirir lo necesario para su subsistencia. Se aprecia, entonces, una homologación entre el trabajo y los productos que se adquieren en el mercado, otorgándoles el mismo estatus social y trato económico. Ello significa que el trabajador vende su fuerza de trabajo para sobrevivir, ignorando que el trabajo es su actividad vital⁸²⁶ y no un instrumento sujeto a la compraventa: “el creciente empleo de las máquinas y la división del trabajo quitan al trabajo del proletario todo carácter propio, y le hacen perder con ello todo atractivo para el obrero. Éste se convierte en un simple apéndice de la máquina.” (Marx, 2011, p. 39). Aquí yace el núcleo del pensamiento marxista: el intercambio del trabajo por dinero objetiva al trabajo. Cuando así sucede, éste queda a merced de quien paga por él y aliena a la persona que lo lleva a cabo.⁸²⁷ El capitalismo, pues, arrebató algo que moralmente pertenece a la persona que trabaja. Los sentimientos esbozados más arriba: el interés personal, el amor propio, la ambición, etc., nacieron de esta enajenación que los filósofos y economistas clásicos consideran esencial y natural, pero que en realidad deriva de la evolución de la propiedad privada, como se verá más adelante.⁸²⁸

Anteriormente se mencionó que el valor de intercambio es un valor artificial que tasa los bienes dependiendo de su función, la disponibilidad de los compradores y vendedores y las necesidades especiales del mercado. El cálculo para obtener dicho valor de intercambio, o precio, aplica de forma similar al salario, que no es otra cosa que un intercambio entre la fuerza de trabajo y su correspondiente pago. Incluso, el salario se determina, igual que las mercancías, con base en la relación entre la oferta y la demanda. Y así como quien se hace de algún bien comercial puede utilizarlo como desee, el capitalista que paga por la fuerza de

trabajo para poder existir.” Nota de Engels a la edición de 1888 del *Manifiesto del partido comunista*. Cfr. MARX y ENGELS: *Manifiesto del Partido Comunista*, op. cit., p. 30.

⁸²⁵ Los siguientes párrafos se basan especialmente en lo que aparece en *Trabajo asalariado y capital*, a menos de que se haga referencia a otro texto.

⁸²⁶ A diferencia de los animales, el trabajo humano –señala Marx– no se ordena sólo a la satisfacción de las necesidades básicas. Cfr. MARX: *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Francisco Rubio (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1980 [1844].

⁸²⁷ Cfr. MARX: *Manuscritos de Economía y Filosofía*, op. cit., pp. 103 - 119.

⁸²⁸ Cfr. SINGER: *Karl Marx. A Very Short Introduction*. UK: Oxford University Press, 2000, pp. 34, 35.

trabajo puede solicitar cualquier tarea. De modo que, frente a un gran número de personas con necesidad de trabajar, el contratista elegirá a quien cobre menos, so pretexto de generar mayor ganancia para sí mismo. Dados estos antecedentes, el obrero ofrecerá su fuerza de trabajo a cambio de una cantidad miserable de salario para asegurar su contratación, pues ésta es su única vía de subsistencia. Esta situación ocasiona, además, una competencia hostil, y no esencial a la especie humana, entre los distintos aspirantes al puesto.

El pago al obrero considera sólo los gastos de supervivencia, no la cantidad de valor producida efectivamente por el trabajador que ha de convertirse en la ganancia del capitalista. Además, el cálculo considera a la especie humana en su totalidad sin tomar en cuenta la situación particular de cada trabajador.⁸²⁹ Ello significa que, a pesar de recibir su pago, los trabajadores con gastos extraordinarios o con condiciones especiales se enfrentarán a una insuperable miseria, debido a que la decisión de su ingreso no toma en cuenta la cantidad y las características de los miembros de la familia, la distancia recorrida al lugar de trabajo, etcétera. Lo ganado se invertirá en sobrevivir *como obrero*, mas no en *sobrevivir bien*.⁸³⁰ Ante esta situación y para ganar más dinero, el trabajador deberá emplearse más horas, con las mismas condiciones laborales, protagonizando un círculo vicioso sin fin en el que se involucran, también, “otros elementos de la burguesía: el casero, el tendero, el prestamista, etcétera.” (Marx, Engels, 2011, p. 40) Como se aprecia, la idea lockeana de que el trabajador se apropia de lo trabajado sólo por interponer su esfuerzo físico queda superada, al igual que la teoría de Smith de que “el aumento de ganancias y reservas aumenta la riqueza nacional. Luego, la solicitud de aquellos que viven gracias a un sueldo se atiende naturalmente con el aumento de la riqueza nacional.” (Smith, 1976, cap. VIII, p. 103) Ya se ve, entonces, que el intercambio de trabajo por dinero acentúa la desigualdad económica y social a favor de la “moderna sociedad burguesa” (Marx, Engels, 2011, p. 31), cuyo origen se remonta a la Antigua Roma y a la Edad Media, por mencionar algunos momentos históricos con notables diferencias sociales.

Si nos remitimos a la cuestión del capítulo cuatro, a saber, si la escasez es producto de la desigualdad o viceversa, Marx piensa que sólo regulando las actividades laborales y

⁸²⁹ El concepto que utilizamos hoy en día para representar el salario que cubre las necesidades básicas, únicamente, es *salario mínimo*. El término no aparece en el texto de Marx, debido a que todo salario termina siendo mínimo porque no ofrece plusvalía alguna al trabajador.

⁸³⁰ Cfr. MARX y ENGELS: *Manifiesto del Partido Comunista*, op. cit., p. 49.

restringiendo, absolutamente, la propiedad privada se eliminará la desigualdad y se evadirá la escasez. La propuesta consiste en administrar las fuerzas de producción desde el Estado para que la distribución de los recursos se lleve a cabo naturalmente y con justicia, es decir, salvaguardando los intereses de todos los involucrados y no sólo de los miembros de la burguesía.⁸³¹ Si bien es cierto que las personas cuentan con habilidades corporales e intelectuales distintas, la solución reside en gestionar dichas capacidades para obtener recursos suficientes y homogéneos entre todos los que trabajan, sin importar en qué. La desigualdad se abole, pues, mediante la distribución de los recursos y la eliminación de propietarios exclusivos.

La filosofía marxista expuesta hasta aquí se resume en promover la propiedad común y terminar con la *propiedad burguesa*, así como con el modo de producción basado en el trabajo asalariado⁸³², el cual, según el autor, elimina la libertad e independencia de la mayoría de las personas.⁸³³ Esta preocupación por la autonomía nos remite directamente al autodomínio lockeano que funciona como condición necesaria de apropiación de los bienes materiales. Como señala Carole Pateman:

La idea de que los individuos poseen propiedad en sus personas ha sido el punto central de la lucha contra el dominio de clases y patriarcal. Marx no podría haber escrito *El Capital* y formular sus conceptos centrales sobre la fuerza de trabajo sin ella; pero, tampoco podría haber sostenido la abolición del salario y del capitalismo, o de lo que, en términos del viejo léxico socialista, se denomina la esclavitud asalariada si no hubiera rechazado también esta concepción de los individuos y el corolario de que la libertad es contrato y posesión. Que Marx, necesariamente, tuvo que utilizar las nociones de propiedad y posesión de la persona para poder rechazar tanto esta concepción como la del orden social a la que ella contribuía, está en estos momentos en peligro de ser olvidado... (Pateman, 1995, p.25)

Marx, entonces, acepta la libertad original, pero la niega después para rechazar la propiedad privada de cualquier tipo. Este es el único camino para lograr que todas las personas posean

⁸³¹ Cfr. SINGER: *Karl Marx. A Very Short Introduction*, op. cit., p. 84.

⁸³² Cfr. MARX y ENGELS: *Manifiesto del Partido Comunista*, op. cit., p. 48. Entre las propiedades del burgués también se encuentran los medios de producción (instrumentos, fábricas, herramientas) que el obrero no tiene. Como los medios de producción materializan el trabajo ajeno, es menester que sean gestionados por el Estado y no por los particulares.

⁸³³ Cfr. MARX y ENGELS: *Manifiesto del Partido Comunista*, op. cit., pp. 48 y 51.

lo mismo y no se tengan cosas distintas, en calidad y cantidad, como resultado del trabajo personal o de las transacciones comerciales individuales.

En su *Segundo manuscrito*,⁸³⁴ Marx explica que el trabajo se convierte en capital cuando deja de ser esencial a quien lo realiza, se materializa en un bien externo y aumenta la riqueza de un tercero. Para abolir la noción de capital, entendido como el trabajo acumulado cuyos productos pueden venderse a mediano y largo plazo, es menester eliminar la propiedad privada, incluso la propiedad sobre el trabajo personal, cuyos resultados deben distribuirse mediante un gestor centralizado. Ésta es la única manera de que el trabajo se convierta en el medio de subsistencia del trabajador y no colabore en la opulencia económica de su patrón.⁸³⁵

A la posible solución de combatir la desigualdad mediante un aumento de salario a los obreros, Marx respondería que dicha alternativa no reduce las diferencias existentes entre éstos y los burgueses, pues la extensión de su salario refleja que las ganancias de quienes lo pagaron también se acrecentaron: “aunque los goces del obrero hayan aumentado, la satisfacción social que producen es ahora menor, comparada con los goces mayores del capitalista, inasequibles para el obrero, y con el nivel de desarrollo de la sociedad en general.” (Marx, 2000) Generalmente, las ganancias de las industrias que desean seguir manteniendo sus ingresos sobre sus egresos son inversamente proporcionales a los salarios de los empleados. Presenciamos una modificación en la denominación de las relaciones laborales, donde la subordinación de una de las partes se mantiene constante: ahora, la relación de clase entre el amo y el esclavo, entre el señor feudal y el siervo, se presenta como la relación entre capitalista y proletario.

En resumen, las diferencias económicas y sociales tienen sus raíces en la lógica del capitalismo que, a su vez, se origina en la división del trabajo y el intercambio de bienes. Como se explicó, los salarios están sometidos a las leyes de la oferta y de la demanda, así como los costos de producción y los precios de las mercancías. El mecanismo comercial que

⁸³⁴ MARX: *Manuscritos de Economía y Filosofía*, op. cit., pp. 125 y 126.

⁸³⁵ Sobre esta propuesta, Cohen señala acertadamente lo siguiente: La práctica de abolir la propiedad privada mediante la eliminación del trabajo enajenado considera sólo el valor de intercambio del trabajo, pero no el valor de uso o valor natural de los objetos sobre los que se trabaja. La expropiación marxista debe valorar también los recursos naturales, específicamente la tierra. Ello significa que la piedra angular de la filosofía comunista es la tierra, y no sólo el trabajo, y que el valor de intercambio no reside sólo en el trabajo, pues también debe considerarse el valor natural (como se señaló en la exposición de la filosofía de Locke al respecto). Así, por ejemplo, un bien escaso querido por todos que no suponga trabajo alguno tiene un valor de intercambio alto, aunque ningún particular se haya esforzado en conseguirlo. Cfr. COHEN: “Marx and Locke on Land and Labour”, op. cit., p. 365.

equilibra los salarios y los valores de intercambio se adecua a los intereses personales del capitalista –o del burgués– y a su deseo por aumentar su fortuna, no a satisfacer las necesidades más básicas del trabajador.⁸³⁶ Las ganancias del capitalista dependen de que el precio del producto sea mayor que lo gastado en producirlo (esta diferencia se conoce como *plusvalía*). El gasto, o costo de producción, se calcula con base en el precio y desgaste de los instrumentos y en la fuerza del trabajo directo, que también se deteriora –en el sentido en que las personas se enferman o envejecen– y que, por tal motivo, requiere de una constante rotación.

Como se aprecia, el sistema capitalista tiene como finalidad enriquecer al burgués a costa del trabajo del proletario. Para lograrlo, la producción debe ser continua y creciente, de lo contrario, la inversión en instrumentos y capacitación no se recuperaría. A ello se debe que el capitalismo sea frecuentemente relacionado con el consumismo, la “epidemia de la superproducción” (Marx, 2011, p. 38), y con los daños al medio ambiente. En la medida en que las personas deseen más, aunque no lo necesiten vitalmente, se producirán más cosas a costa de las condiciones laborales del trabajador ya expuestas y del deterioro y extinción de algunos recursos naturales. El trabajo, además, en su calidad de trabajo mecánico, también se somete al consumo inmediato, pues se realiza y se pierde a diario. La persona que trabaja hace lo mismo todos los días, se necesite o no, para comenzar de nuevo en la siguiente jornada.

Este escenario consumista nos remite directamente a las cláusulas de apropiación esbozadas por Locke. Como se dijo, nuestro autor restringe la apropiación a que quede suficiente para los demás y nada se desperdicie. Ya se vio que la aparición del dinero supera la primera cláusula, pues cuando se trata de medios de intercambio imperecederos, la suficiencia ya no es un problema. Sin embargo, el no desperdicio requiere de una mayor atención. Nuestro autor no habla directamente sobre esto, pero concedería que, frente al

⁸³⁶ “[La burguesía] ha aglutinado la población, centralizado los medios de producción y concentrado la propiedad en manos de unos pocos. La consecuencia obligada de ello ha sido la centralización política”. Cfr. MARX y ENGELS: *Manifiesto del Partido Comunista*, op. cit., p. 36. Esta aseveración se opone a la predicción de Smith de que las ganancias del patrón y el salario del trabajador se nivelarían naturalmente, no de acuerdo con los intereses personales, únicamente: “En cada sociedad o vecindario, hay una tasa promedio u ordinaria para los sueldos y las ganancias de cada empleo de la labor...” Cfr. WN, cap. VII, p. 79. Sin embargo, Smith es consciente de que, cuando se trata de valorar el trabajo del empleado, el patrón lleva ventaja. Esta superioridad tiene un límite: satisfacer las necesidades básicas del obrero (que, como bien notó Marx, verdaderamente son muy básicas y generan un modo de vida lleno de penuria). Cfr. WN, cap. VIII, pp. 99 y 100.

hecho de que millones de humanos carecen de lo necesario para sobrevivir, ciertas extravagancias equivalen a desperdiciar el dinero y rechazan, en consecuencia, la cláusula de apropiación. Además, el dinero que no se usa –es decir, que no circula– respresenta el verdadero desperdicio, porque no fomenta el intercambio ni su multiplicación. Con estos comentarios me separo de Leo Strauss⁸³⁷, quien considera, por el contrario, que la filosofía de Locke promueve la acumulación desmedida precisamente porque el dinero no se puede desperdiciar.

Como se explicó, la condición de no desperdicio solicita que no se acumule lo que se puede descomponer para evitar desechar lo que otro más pudo haber aprovechado. En un primer momento, el dinero, hecho de materiales durables y no consumibles, está exento de esta restricción. Sin embargo, la cláusula indica no desperdiciar –*to waste*–, y no se refiere únicamente a no descomponer –*to spoil*–. El caso del consumismo, entendido como la compra de productos que se consumen inmediata e innecesariamente, sería rechazado por Locke (y, por ende, su derivación correspondiente en capitalismo). Ello se debe a que el desperdicio de cosas sí afecta a los terceros. Esto no significa que los no propietarios hubieran tenido, hipotéticamente, la capacidad de poseer lo que se desechó *ipso facto*, sino que, dentro del *modus operandi* industrial, la producción masiva tiene efectos devastadores para quienes intercambian su trabajo por dinero, atentando contra la propiedad en su sentido más primario, la libertad y la vida. Por lo anterior, es equivocado atribuir a Locke lo mismo que Marx le atribuye a la burguesía: “ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio; ha sustituido las numerosas libertades escrituradas y adquiridas por la única y desalmada libertad de comercio.” (Marx, 2011, p. 33)⁸³⁸ Y es que, la libertad de comercio, en el

⁸³⁷ Cfr. STRAUSS: *Natural Right and History*, op. cit.

⁸³⁸ Nuestra interpretación expone la distancia que existe entre el burgués capitalista y el propietario de Locke. Esta lectura se alinea a la tesis de Kendall, para quien Locke favorecía los derechos de la mayoría antes que los derechos individuales; primero la ley natural y después los intereses personales. La figura de Locke más lejana al individualismo también aparece en la obra de Kramer y Simmons, para quienes la apropiación se ordenaba a satisfacer las necesidades de la humanidad, lo que, incluso, cataloga a nuestro autor como “comunitarista”: “Pero Locke parece sensible a la necesidad de unir estas líneas separadas [la secular y la religiosa]. Su énfasis en la posesión de Dios y su interés en la humanidad como un todo apunta a la importancia que tiene el bien común y a los aspectos comunitaristas y colectivistas del pensamiento de Locke (el irresistible empuje teológico de la teoría de la ley natural.” (Simmons, 1992, p. 100) Cfr. KRAMER: *John Locke and the Origins of Private Property: Philosophical Explorations of Individualism, Community and Equality*. Cambridge University Press, 2004; KENDALL: *John Locke and the Doctrine of Majority Rule*. University of Illinois Press, 1941; SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

hipotético caso de que existiera algo así dentro de la filosofía de Locke, estaría sustentada en el derecho a la propiedad privada que se fundamenta, a su vez, en el derecho a la libertad.

6.4.3. Una respuesta hipotética a la filosofía de la economía de los siglos XVII y XVIII

En estas líneas se ha expuesto que términos como “burguesía”, “capital”, “proletariado”, etc., son posteriores a Locke, aunque su propuesta de intercambiar dinero por trabajo haya pasado a la historia como uno de los principales antecedentes del liberalismo económico. Ahora bien, resulta histórica y filosóficamente desatinado atribuir exclusivamente a su filosofía las consecuencias –positivas y negativas– del capitalismo. Como se vio, Locke es anterior a la Revolución Industrial y a la división del trabajo que con ella surge (no obstante, una primera noción sobre la división del trabajo sí aparece en la filosofía lockeana con el intercambio de productos agrícolas y el mercantilismo es la primera etapa del capitalismo). Asimismo, nuestro autor carece de una noción de capital, o riqueza acumulada. La teoría de Locke, más bien, tiene propósitos políticos y económicos específicos: por un lado, la erradicación del absolutismo, por otro, la incentivación del bienestar económico de los productores y propietarios: En la teoría de Locke, “(l)a riña no es entre burgueses y proletarios, sino entre el rey y la gente. El Estado protege a burgueses y proletarios, precisamente porque tienen algo en común, el derecho a la propiedad privada.” (Ryan, 2012, p. 537)⁸³⁹

A pesar de estas aseveraciones, es posible responder con argumentos lockeanos a algunos de los discrepantes del liberalismo y del capitalismo, los cuales critican la subestimación del trabajo que se deriva de considerarlo un mero instrumento para obtener un salario. Como se señaló, la filosofía marxista afirma que permutar el trabajo propio por salario resulta en su enajenación, es decir, en no considerarlo la actividad vital de quien lo realiza. Para responder a estos comentarios, podríamos apelar al argumento principal del capítulo quinto del *Ensayo sobre el gobierno civil*: “cada hombre tiene una propiedad (*property*) en su propia persona, sobre la cual, nadie tiene derecho alguno excepto él mismo. La labor (*labor*) de su cuerpo y el trabajo (*work*) de sus manos, podemos decir, son propiamente suyos.” (TGII, §27) Este párrafo se presta para interpretaciones capitalistas y comunistas por igual. El comunismo considera que si las personas poseen la labor (*labor*) de

⁸³⁹ En la misma línea: SARTORI: *¿Qué es la democracia?*, op. cit.

su cuerpo y el trabajo (*work*) de sus manos, éstos no deberían usarse para el beneficio de alguien más. Sin embargo, considerando los manuscritos económicos y políticos de Locke, pienso que la filosofía lockeana invita directamente a i) adquirir los bienes que se trabajan, pues la persona se mezcló con lo trabajado y ii) intercambiar el trabajo propio por dinero o por otros bienes. La segunda opción es ineludible porque lo que una persona puede obtener de su trabajo sobre la tierra es muy poco. Ello indica que, o bien el trabajo asalariado es natural, o la aparición del dinero surge necesariamente para sobrevivir, y no sólo para evitar el desperdicio. Intercambiar el trabajo por bienes de subsistencia no requiere homologar las actividades laborales de la población, como pretendía la teoría de Marx.

En la misma línea, la negación de la propiedad en su sentido primario, es decir, como libertad, resuelve –aparentemente– la alienación del trabajador, pero también muestra otro tipo de enajenación. Como se vio anteriormente, la filosofía de Locke supedita las posesiones materiales a la propiedad sobre uno mismo, es decir, a la libertad y a la vida. Con ello quiero afirmar que la propuesta de Marx (asegurar que todas las personas tengan las mismas condiciones laborales independientemente de sus características físicas, habilidades y aficiones) nos propone dos tipos de enajenaciones, y no sólo a la de la riqueza y el trabajo: la de los bienes materiales y la de la libertad. ¿Y en qué se convierte un ser humano que no puede llamarse libre? ¿No será más bien la necesidad más apremiante después de la supervivencia, como indica Mill?⁸⁴⁰ ¿Y no será más natural al ser humano sentirse libre que igual a su prójimo?⁸⁴¹

Sin embargo, ¿qué tipo de derecho representa la propiedad privada si existen pocos propietarios y la mayoría de las personas debe intercambiar su trabajo para sobrevivir?⁸⁴² ¿No refleja esta realidad una innegable desigualdad que debe ser cuestionada? Para responder a estas preguntas, es menester distinguir, nuevamente, la propiedad en sentido amplio (la vida

⁸⁴⁰ Cfr. MILL: *Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social*, book 2, chapter 2. Citado en Macpherson C.B. (ed.): *Property. Mainstream and Critical Positions*. University of Toronto Press, 1978, p. 84.

⁸⁴¹ Por supuesto que esto depende del valor que se le dé a la libertad y a la igualdad. Así, por ejemplo, para Edward Andrew, el trabajo debe considerarse una posesión personal, mas no una propiedad privada de quien lo realiza. Con miras a una sociedad igualitarista más que libertaria, el comentarista asume que esta medida colabora en el bienestar de todos, pues el trabajo puesto al servicio de los demás, y no exclusivo de su agente, fomenta “regulaciones en materia de salud y seguridad, contratos colectivos, normas de asociación profesional, legislación igualitaria de derechos, políticas de ingreso, etc.” Cfr. ANDREW: “Locke, Nozick and Marx on the Alienability of Labour” en *Canadian Journal of Political Science*. Vol. 18, 3. Sept. 1985, p. 550.

⁸⁴² Cfr. SREENIVASAN: *The Limits of Lockean Rights in Property*. New York: Oxford University Press, 1995, p. 54.

y la libertad) de la propiedad en sentido estrecho (la riqueza). Como observamos en el tercer capítulo, el sentido amplio es primordial en la filosofía de Locke, pues sólo a partir del autodomínio es posible defender la posesión de bienes materiales. Esta idea suscita que ciertas lecturas identifiquen una explícita negación de la libertad cuando el trabajo se intercambia por cosas para sobrevivir: “la continua alienación de la labor para obtener un sueldo que permita sobrevivir, que Locke afirma ser la condición necesaria de los trabajadores asalariados a lo largo de sus vidas, es, en efecto, una alienación de la vida y la libertad.” (Macpherson, 1962, p.220)⁸⁴³ Por mi parte, entiendo que la libertad en sentido negativo se ve mermada cuando la necesidad apremia. Es decir, cuando la supervivencia está en juego y las porciones de terreno se han agotado, la persona cuenta con pocas opciones y medios de apropiación. Sin embargo, esto no se deriva exclusivamente del trabajo asalariado, también resulta de los desastres naturales, los totalitarismos y la sobrepoblación, por ejemplo. Lo que sí cabe cuestionarse es si la libertad, en su sentido positivo de autodomínio y autonomía, se ve afectada por las relaciones laborales asalariadas. Si bien el vínculo entre patrón y trabajador puede ignorar la libertad en algunas circunstancias (por ejemplo, bajo condiciones de explotación laboral⁸⁴⁴), generalizar esta situación ignora el resto de las premisas lockeanas, como la importancia capital que tiene el derecho primario y general a la vida, cuyo ejercicio es indispensable para poder hablar de libertad, en primer lugar, y de trabajo y de riqueza, en segundo lugar.

En la secuencia del argumento contractual y en el plano normativo, la propiedad privada material es, entonces, un derecho especial, o secundario, en contraste con el derecho a la supervivencia que es un derecho general o primario.⁸⁴⁵ Es decir, en el marco de la ley de la naturaleza que ordena la preservación de toda la humanidad, la propiedad privada material pasa a un segundo término, pues lo primordial es sobrevivir, incluso cuando no se cuenten con recursos materiales para hacerlo y se tenga que recurrir al trabajo de los demás, ya sea en forma de trabajo asalariado o como expresiones de caridad. En otras palabras, el derecho

⁸⁴³ Locke, sin embargo, no utiliza la palabra “alienación”.

⁸⁴⁴ “Lamentablemente estos análisis también indican que muchos de los que dicen defender la propiedad privada son los mismos que terminan debilitándola. Desde los empresarios que se apropian de las ganancias, pero reclaman la socialización de las pérdidas a las autoridades y burócratas que en aras de un supuesto bien común regulan y gravan en forma confiscatoria todo tipo de posesión, son incontables quienes desvirtúan las bondades del sistema.” (Chafuen, 2013, p. 356)

⁸⁴⁵ Cfr. WALDRON: *The Right to Private Property*. Oxford University Press, 1988, p. 217. Cfr. supra 2.2.2.

a la propiedad material no puede anular, en ningún escenario, el derecho a la supervivencia. Ello no significa, como apunta Macpherson⁸⁴⁶, que el trabajo asalariado sea también un derecho natural. Dadas estas premisas, lo natural es el derecho a sobrevivir, y lo secundario es el derecho a vender el propio trabajo. La naturaleza humana debe concentrarse, pues, en defender su supervivencia (e, inmediatamente después, su libertad).

6.4.4. Riqueza nacional y mercantilismo

¿Cuál es la finalidad de teorizar acerca de la naturaleza humana y de subrayar su derecho a la propiedad privada? ¿Se trata de presentar una base moral para justificar el trabajo asalariado?⁸⁴⁷ Las respuestas a estas preguntas requieren posicionar a Locke en el contexto discursivo que le corresponde, es decir, el mercantilismo.

Desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII, el mercantilismo surge como una respuesta a los conflictos bélicos entre distintos países y sus resultantes crisis políticas y económicas: bancarrotas comerciales, despidos y pobreza. Para solventar la guerra, los gobiernos cobraban impuestos a los productores nacionales⁸⁴⁸ para luego retribuirlos con las ganancias del intercambio comercial internacional. De modo que el mercantilismo se caracteriza por aumentar las reservas de metales preciosos y la circulación de monedas mediante prácticas comerciales que beneficien a los habitantes del propio país:⁸⁴⁹ “El comercio es necesario para producir riquezas, y el dinero es necesario para llevar a cabo el comercio.” (SC, pp. 223 y 224) Como se dijo anteriormente, no se trata de aumentar el capital, sino la moneda en su versión más sencilla, como medio de intercambio: “El dinero como *la sangre* o el *espíritu vital* del comercio.” (Kelly, 1992, p.69)⁸⁵⁰

Las actividades comerciales del siglo XVI en adelante sólo se entienden si se consideran los avances en materia de navegación y el énfasis teórico sobre la libertad, del que Locke es precursor. Los productores nacionales generaban riqueza individual –propiedad privada– gracias a su trabajo y a las transacciones locales e internacionales, es decir, al

⁸⁴⁶ Cfr. MACPHERSON: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, op. cit., pp. 218 y 219.

⁸⁴⁷ Cfr. MACPHERSON: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, op. cit., p. 221.

⁸⁴⁸ Con justicia, como apunta *Essay on the Poor Law*.

⁸⁴⁹ Cfr. KELLY: *Locke on Money*, op. cit., p. 68.

⁸⁵⁰ Cursivas originales.

comercio.⁸⁵¹ Éste, a finales del siglo XVII, se entendía como el conjunto de actividades autónomas “derivadas del impulso de los individuos de buscar su beneficio mediante la provisión de necesidades mutuas.” (Kelly, 1992, p. 70) No obstante, el gobierno debía intervenir para que las prácticas comerciales no fomentaran los beneficios personales a costa del detrimento del bienestar de la mayoría y las fuerzas comerciales se unieran en pos de la prosperidad nacional. Por ello, más que un sistema analítico y formal, el mercantilismo es “una combinación de prácticas sobre los fenómenos económicos, expresados en una serie de axiomas que justifican el control de la actividad económica con base en los intereses del gobierno y del bienestar común.” (Kelly, 1992, p. 68) Entre los objetivos primordiales del mercantilismo para conservar una economía *sana* se encuentran: mantener una reserva considerable de metales preciosos, incentivación del comercio y creación de diversas fuentes de empleo.⁸⁵²

La limitación en las importaciones es uno de los rasgos más distintivos que separan al mercantilismo del liberalismo económico posterior, donde el libre mercado no se limitaba a la nación y se propiciaba la competencia entre diversos países so pretexto de que ésta no debía estar regulada por cualquier particular. Locke representa la postura mercantilista y Smith la liberal, de modo que resulta impreciso homologarlos como dos pensadores equivalentes.⁸⁵³ El primero piensa que la riqueza del vecino pone en peligro a la nación porque puede someterla en cualquier momento y, más bien, busca favorecer a los productores locales (incluso a costa del consumidor)⁸⁵⁴: “[S]i con base en un Balance general de todo nuestro Comercio importáramos anualmente mercancías de otras partes para alcanzar el valor de 100,000 libras más de lo que recibimos por nuestras exportaciones, seríamos 100,000

⁸⁵¹ Como bien señala Constant: “El comercio proporciona una nueva cualidad a la propiedad: la circulación. Sin circulación, la propiedad no es más que un usufructo”. Cfr. CONSTANT: “Sobre la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos” en *Del espíritu de conquista y de la usurpación* (Marcial Antonio López, trad.). Madrid: Tecnós, 2002, p. 92.

⁸⁵² Cfr. VAUGHN: *Economist and Social Scientist*, op. cit, p. 46.

⁸⁵³ Letwin asegura que los mercantilistas se caracterizaban por carecer de una justificación teórica sólida sobre su teoría. Por mi parte, pienso que quizás es discutible que Locke sea un mercantilista, lo que no se presta a debate es su rigor intelectual. Por esta razón, Vaughn descalifica a Locke como mercantilista, pues lejos estaba de aquellos autores pragmáticos, poco preocupados por reconstruir argumentos sólidos a favor de su postura. Para los fines de esta investigación, no es muy relevante determinar si Locke era un mercantilista o no; pretendemos, más bien, distanciarlo, con los matices expuestos, del liberalismo económico que le siguió. Cfr. LETWIN: *The Origins of Scientific Economics. English Economic Thought 1660 -1776*, op. cit. Cfr. VAUGHN: *Economist and Social Scientist*, op. cit, p. 47.

⁸⁵⁴ Cfr. PSLJ, p. 379.

libras más pobres cada año.” (PSLJ, p. 378 y ss.) Adam Smith, por su parte, se resiste a esta postura, pues el mercado internacional favorece el movimiento de la mano invisible.⁸⁵⁵ Es decir, las políticas públicas que distribuyen los recursos no necesariamente benefician a todas las personas, así que carecería de sentido concentrarse en la gestión del gobierno e ignorar las importaciones.⁸⁵⁶

Macpherson, pues, acierta cuando señala que el *Ensayo sobre el gobierno civil* tiene un objetivo mercantilista que defendía la acumulación natural en aras de promover el comercio internacional propio del siglo XVII⁸⁵⁷ (si bien definiendo, como se ha dejado ver en todas estas páginas, que éste no es el único objetivo de la obra). Es decir, más que resolver la cuestión antropológica, Locke está interesado en lo pragmático y económico debido al escenario de la Inglaterra del siglo XVII que le toca presenciar (aunque, como he señalado, arguyo que ambas visiones no se contraponen, pues las propuestas comerciales están antecedidas por una visión normativa de la naturaleza humana y por la exploración de sus pasiones naturales, específicamente, el interés). Esto lleva a nuestro autor a teorizar acerca del intercambio y de su instrumento más eficaz, el dinero.

La exposición del mercantilismo y de sus antecedentes filosóficos nos orillan, inevitablemente, a explorar la propiedad privada en el estado civil. Caracterizada la naturaleza humana como libre de apropiarse cualquier producto mediante su trabajo y de intercambiarlo como igualmente desee, resta exponer la propuesta normativa de Locke, a saber, el imperioso papel del gobierno frente al derecho a la propiedad privada y la omnipresente ley natural.

⁸⁵⁵ Adam Smith hace referencia a la prohibición lockeana de exportar monedas de plata para beneficiar a los ingleses, medida innecesaria e inservible cuando el oro era el metal más valorado de la época. Cfr. WN, cap. V, p. 68.

⁸⁵⁶ Cfr. BERRY: *Adam Smith. A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2018, p. 128.

⁸⁵⁷ MACPHERSON: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, op. cit.

7. La propiedad privada en el estado civil

El fin último de toda institución política es la preservación de los derechos del hombre que son naturales e imprescriptibles. Estos derechos son aquellos de libertad, propiedad, seguridad y resistencia a la opresión

DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y DEL CIUDADANO, artículo 2

En el estado de naturaleza, los hombres carecen de un gobernante que vigile el cumplimiento de las leyes naturales. Puesto que estas normas no están escritas ni han sido divulgadas y sólo son accesibles a la razón humana –esencialmente falible–, es probable que las relaciones humanas deriven en enfrentamientos bélicos o en castigos desproporcionados.⁸⁵⁸ Ello se debe a una interpretación incorrecta de la ley, a la sublevación desordenada de las pasiones o a la subordinación del bien común al bien personal.⁸⁵⁹ Aunado a lo anterior, en el capítulo anterior explicamos que la economía monetaria surge ineludiblemente de las transacciones comerciales, también naturales, y, con ellas, la desigualdad material se acentúa. Por ende, la mejor alternativa consiste en dejar el estado de naturaleza y optar por el estado civil (que no terminará con la desigualdad material, pero protegerá a los propietarios).

Como se vio en el segundo capítulo, el castigo es un derecho natural instrumental. Es decir, a diferencia del derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad –que se ejercen constantemente para cumplir con la ley natural que manda sobrevivir–, el derecho al castigo aparece sólo cuando los derechos naturales son violentados. Esto significa que, cuando la humanidad corre peligro, es posible castigar, hasta con la pena de muerte, a quien trasgreda

⁸⁵⁸ Cfr. TGII, §124 – 126.

⁸⁵⁹ Cfr. TGII, §136.

la ley y atente contra la propiedad ajena, pues es preferible la seguridad del inocente que la vida de quien atenta contra él⁸⁶⁰: “Debería tener derecho a destruir aquello que me amenaza con destruirme.” (TGII, §15)

Como se mencionó, la finalidad del castigo es restituir algún objeto material, resarcir la falta con otra actividad o disuadir a la humanidad de cometer algún delito. Si bien el derecho al castigo está sujeto a varias condiciones, como que el culpable sea sancionado una sola vez o por cualquier persona con tal de que la humanidad ya no corra más peligro, el agente podría aplicar castigos parciales o que superen, por mucho, la proporción de la falta. Las características humanas ya expuestas, como el detestable amor por poseer, el interés propio y las deficiencias para interpretar la ley de la naturaleza, podrían derivar en una aplicación incorrecta del castigo y, a su vez, ocasionar que el castigado o los suyos deseen sancionar, en venganza, a quien aplicó mal la pena. Este escenario, próximo ya a una guerra, muestra con claridad la necesidad de apelar a un juez imparcial, figura que se encontrará en el estado civil, únicamente.

Para coronar los capítulos anteriores, las siguientes líneas presentarán una reflexión sobre la propiedad privada en el estado civil. De modo que, tras deliberar sobre qué tipo de derecho natural es la propiedad, a qué se refiere, como se transfiere e intercambia y cuáles son sus límites, resta plasmar lo concluido en la teoría sobre la sociedad civil. Para ello, mostraré las consecuencias políticas que resultan de asumir a la propiedad privada como un derecho natural y de defender que la ley natural se materializa en la figura de una autoridad común. En esta línea, argumentaré que: 1) en el contexto histórico donde se ubica John Locke, la discusión sobre las leyes de la naturaleza sirve para refutar la anarquía y el absolutismo y para fundamentar teóricamente el derecho a la resistencia; 2) la autoridad civil protegerá los derechos a la vida y a la libertad, aunque prevalezca la desigualdad material natural; 3) el consenso refleja la igualdad de jurisdicción que caracteriza a la naturaleza humana; 4) el gobierno representativo depende de la mayoría que lo elige. Dicha mayoría no considera a la totalidad de la sociedad, pues las mujeres y los no propietarios carecen de poder de decisión. Locke, pues, se aleja del liberalismo individualista radical y de la noción actual de democracia.

⁸⁶⁰ Cfr. TGII, §15.

7.1. El estado de guerra

¿Por qué la anarquía –la ausencia de una autoridad común que haga valer la ley– es insostenible? Debido a todas las razones ya mencionadas, los derechos a la riqueza, la libertad y la vida corren el riesgo de no ser respetados en el estado de naturaleza. Este peligro se amortigua con la aparición de una autoridad civil que protegerá a la comunidad de los atentados foráneos y de las violaciones locales a la ley.⁸⁶¹ Se aprecia, entonces, una clara necesidad de seguridad y justicia, requerimientos connaturales al derecho a la propiedad privada en su sentido amplio. Como se vio en el apartado correspondiente, sólo hay justicia donde hay propiedades que repartir o defender de la ambición humana y de la malinterpretación de la ley. Por su parte, la seguridad se logra mediante la autoridad consensuada y legítima de aplicar la fuerza contra quien transgrede la ley y vulnera a toda la comunidad⁸⁶², igual que un león o un lobo frente a sus presas.⁸⁶³

En el estado de naturaleza, la inseguridad y la parcialidad en la aplicación de la justicia son eventos factibles. Como muestra encontramos a algunos agresores que recurren a la violencia y al uso de la fuerza. Estos ofensores se caracterizan por querer imponer un poder absoluto que, por lo mismo, es ilegítimo, debido a que cualquier tipo de coerción ignora la libertad del otro,⁸⁶⁴ situación que nuestro autor denomina *estado de guerra*, es decir, el atropello a los derechos naturales, incluyendo –evidentemente– la expropiación de bienes: cualquiera que “*intente esclavizarme, se pone en un estado de guerra conmigo.*” (TGII, §17)⁸⁶⁵ La esclavitud, en este sentido, se entiende como “*retirar y destruir la propiedad de la gente [en un sentido extenso], o someterlos un poder arbitrario.*” (TGII, §222)⁸⁶⁶

Dado este escenario bélico del estado de naturaleza, sólo queda apelar al cielo porque “no hay autoridad alguna para decidir entre los contendientes.” (TGII, §21) Es decir, frente al uso de la fuerza, sólo queda responder con más fuerza. Se trata de una relación bilateral, pues, como se ha mencionado, en el estado de naturaleza no existe un tercero que pueda

⁸⁶¹ La autoridad se caracteriza por ser un “poder aceptado, respetado, reconocido y legítimo.” (Sartori, 2008, p. 148)

⁸⁶² Cfr. TGII, §155 y 204.

⁸⁶³ Cfr. TGII, §15.

⁸⁶⁴ A ello se debe que nuestro autor se oponga al modelo absolutista de Hobbes. Más que una solución a la guerra, el absolutismo la fomenta, pues “es en sí mismo una afrenta contra el hombre, es en sí mismo una señal de que otro quiere atentar contra la propia vida.” (Herrero, 2015, p. 169).

⁸⁶⁵ Cursivas originales.

⁸⁶⁶ Cursivas originales.

intervenir en la situación: “En todos los estados y condiciones, el uso de la fuerza sin autoridad siempre pone a quien la aplica, el agresor, en un estado de guerra [con los otros] y lo hace susceptible de ser tratado como tal.” (TGII, §55) A ello se debe que los individuos terminen con esta situación y abandonen el uso individual de la fuerza para entregárselo a un tercero en discordia, “pues donde hay una autoridad, un poder en la Tierra, de la que se puede obtener consuelo mediante la *apelación* correspondiente, queda excluida la continuación del *estado de guerra*, y la controversia es decidida por dicho poder.” (TGII, §21)⁸⁶⁷

¿La guerra es un estado permanente del estado de naturaleza? Algunos comentaristas afirman que el ámbito prepolítico siempre es desordenado e intranquilo y se trata de un momento deplorable.⁸⁶⁸ Estos autores también afirman que, si el estado de naturaleza fuera agradable, Locke no postularía el paso al estado civil. A esto hay que responder que, si bien Locke no asevera explícitamente que los seres humanos son sociales por naturaleza –como si lo hace Aristóteles, por ejemplo–, acepta formas de organización prepolíticas funcionales como la familia y los intercambios económicos (a diferencia de otros autores contractualistas como Hobbes y Rousseau).⁸⁶⁹ Ello, sumado a la razón natural, ocasiona que las personas se conformen en una sociedad política que les proteja. Además, como bien responde Vaughn a estas observaciones, no es necesario que todos los individuos actúen contra el derecho natural, basta con que una pequeña parte lo haga para que el estado de naturaleza se vuelva insoportable⁸⁷⁰: “Si el estado de naturaleza realmente es tan miserable y malo como cree Cox, cualquier gobierno es mejor que la ausencia de gobierno, aun durante un período corto, y Locke realmente no creía que fuera así.” (Vaughn, 1985, p.49)

⁸⁶⁷ Cursivas originales.

⁸⁶⁸ Cfr. STRAUSS: “On Locke’s Doctrine of Natural Right” en *The Philosophical Review*. Duke University Press. Vol. 61, no. 4. (Oct 1952), pp. 475 – 502. COX: *Locke on War and Peace*. Oxford University Press, 1960. Para Cox, Locke tiene una posición hobbesiana que esconde bajo sus declaraciones contradictorias sobre el estado de naturaleza y su mala interpretación de Hooker. Locke, según el comentarista, es un autor obsesionado por un estado de naturaleza que jamás existió.

⁸⁶⁹ La paz natural de las organizaciones familiares y comerciales también es discutible, pues como afirma Wootton: “la vida en familia involucra muchos conflictos de interés entre los individuos debido a los comportamientos con uno mismo y con los demás.” Cfr. WOOTTON: “Introduction” en *Political Writings* de John Locke. Cambridge: Hackett Publishing, 2003, p. 105.

⁸⁷⁰ La armonía entre el estado de naturaleza y el estado civil es defendida por Vaughn, Sreenivasan, Tully y Olivecrona. Cfr. VAUGHN: “Teoría de la propiedad de John Locke” en *Libertas* 3. Vol. 3, 1985; SREENIVASAN: *The Limits of Lockean Rights in Property*. New York: Oxford University Press, 1995, p. 91; TULLY: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980; OLIVECRONA: “Appropriation in the State of Nature: Locke on the Origin of Property” en *Journal of the History of Ideas*, 1974, pp. 221–230.

7.2. El consenso

Si bien Locke postula la existencia de sociedades prepolíticas, como la familia, donde el jefe del hogar dispone lo que sus familiares deben hacer, estas comunidades son inciviles porque su objetivo no es ocuparse de la protección de la propiedad privada de todos sus miembros. Una de las finalidades del estado civil, como se verá a lo largo de este capítulo, es el aseguramiento de la propiedad privada, esto es, la vida, la libertad y la riqueza de sus integrantes (a ello responde la descripción que el mismo Locke da de su *Ensayo*: “Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil”⁸⁷¹). Esta seguridad, así como el derecho a ejecutar los castigos correspondientes, corre a cargo de un tercero al que todos los interesados le cedieron el poder de hacerlo. En resumen,

están en una sociedad civil aquéllos que están unidos en un cuerpo y tienen una ley establecida en común y un conjunto de jueces dentro de un sistema judicial (*judicature*) a los que pueden apelar, con autoridad para decidir las controversias entre ellos y castigar a los ofensores. Pero aquéllos que no tienen ese recurso en común, en la Tierra, todavía se encuentran en el estado de naturaleza, donde cada uno es un juez y un ejecutivo de sí mismo, pues no hay otra opción. (TGII, §47)

El paso del estado de naturaleza al estado civil se lleva a cabo mediante un consenso que surge de la necesidad y la conveniencia⁸⁷² y que deriva en un momento fundamental: la institución del poder legislativo.⁸⁷³ Locke distingue la formación de la sociedad política del establecimiento de su tipo de gobierno. El primero es anterior al segundo; es decir, en el pacto inaugural (el consenso político o *contractual consent*⁸⁷⁴) se consiente abandonar el estado de naturaleza y, posteriormente, gracias al consentimiento legislativo, se decide quiénes

⁸⁷¹ *An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government.*

⁸⁷² Cfr. TGII, §21 y 173.

⁸⁷³ El tema del consenso no es original de Locke. Éste ya había sido presentado por los autores de la Escuela de Salamanca, especialmente por Francisco Suárez –nuevamente–, Luis de Molina y Francisco de Vitoria. Asimismo, estas ideas aparecieron en en Inglaterra con Henry Foulis, lector, a su vez, de los autores españoles mencionados. Sin embargo, Locke se separa, en parte, de estos autores por oponerse al Papa católico y optar por el reformismo protestante. Cfr. HERRERO: *La política revolucionaria de John Locke*. Madrid: Tecnos, 2015, p. 175.

⁸⁷⁴ Así le llama Tuckness. Cfr. TUCKNESS: *Locke and the Legislative Point of View. Toleration, Consented Principles and the Law*. Princeton and Cambridge: Princeton University Press, 2002, pp. 175 y 176.

governarán y cómo lo harán.⁸⁷⁵ Lo que no está sujeto a acuerdo alguno, como se verá a lo largo de este capítulo, es el objeto del gobierno civil: la preservación de la propiedad. Dada su naturaleza y finalidad, el *contractual consent* debe ser unánime: o todos aceptan el estado civil o éste no se lleva a cabo.⁸⁷⁶ Como se verá más adelante, la unanimidad facilita que las decisiones avaladas por la mayoría sean aceptadas por la minoría que no está de acuerdo, pues se sustentan en el pacto original. En otras palabras, el *contractual consent* posibilita la formación del orden civil, pero de éste no se sigue que todos los que lo acordaron ocupen un lugar en el gobierno o tengan el derecho a que todos sus intereses sean representados, pues esto dependerá de las decisiones de una mayoría muy peculiar, como veremos más adelante.

Apelar al pacto es imperativo para negar el llamado “naturalismo político”, el cual asegura la sujeción natural de ciertas personas a otras. Por ello, argumentativamente, el absolutismo es más consistente con el naturalismo político, pues los partidarios de esta doctrina recurren a la naturaleza para reconocer al soberano en turno. En cambio, en el contractualismo, el poder político es resultado de la voluntad de quienes lo conforman: “la estrategia contractualista es obvia: si las sociedades políticas existentes comenzaron con contratos, luego, algunas condiciones no políticas de las personas precedían las normas, así que la sujeción difícilmente podría considerarse una condición natural del hombre.” (Simmons, 2016, 415) Asimismo, el acuerdo resulta imprescindible para legitimar a la comunidad política sin necesidad de acudir a la violencia o a la coacción, en el entendido de que dicho acto es racional y voluntario⁸⁷⁷: “La sociedad política es término de una elección y no de la necesidad” (Herrero, 2015, p. 164).

⁸⁷⁵ Lo que Sartori entiende como *consenso procedimental*: “el consenso sobre quién tiene el derecho de decidir cómo... el objeto de disensión es *quién gobierna*, y a través de ello las políticas de gobierno, no la *forma* de gobierno.” (Sartori, 2008, pp. 75 y 76) Esta división de acuerdos no es explícita en la obra de Locke, pero se infiere de su propuesta política. Hay quienes, como Simmons, también aceptan un tercer contrato: cuando se elige al gobernante específico en cuestión. No abordaré demasiado en esta distinción porque me parece redundante. Utilizaremos indistintamente, como Locke, los términos “consentimiento” (*consent*), “promesa” (*promise*), “acuerdo” (*agreement*), “contrato” (*contract*), “palabra” (*trust*) y “pacto” (*compact*), aunque el consentimiento denota más una acción voluntaria que asume los deberes y los derechos en consecuencia. Cfr. SIMMONS: “Locke on the Social Contract” en *A Companion to Locke* (Matthew Stuart, ed.) Sussex: Wiley Blackwell, 2016, p. 421.

⁸⁷⁶ Cfr. COHEN: “Structure, Choice, and Legitimacy: Locke's Theory of the State” en *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 15, no. 4. Autumn, 1986, p. 314.

⁸⁷⁷ En este punto, Montserrat Herrero detecta otro rasgo teológico en la argumentación de John Locke. Haciendo referencia a la *Carta sobre la tolerancia*, la comentarista arguye que “la expresión pública de la voluntad a través de la palabra es así porque Dios queda enlazado en ellos [los lazos de la sociedad humana]. Una sociedad atea, desde el punto de vista de Locke, hace imposible la creación de una comunidad política.” (Herrero, 2015, p. 166).

El contrato civil es un pacto de aplicación general tras el cual ningún participante conserva toda la libertad que poseía en el estado de naturaleza. Si así fuera, como proponen quienes defienden al absolutismo, la autoridad sería impune y el ejercicio de su poder, arbitrario e ilimitado.⁸⁷⁸ Esta pequeña merma a la libertad suscita la interrogante sobre la igualdad que caracteriza al estado de naturaleza y que antecede al consenso, así como de la realidad antes y después de la conformación de la sociedad civil. Si el pacto surge como resultado de la desigualdad material, la inseguridad y la injusticia, ¿cómo asegurar que todas las personas coincidan en pasar al estado civil? O bien, ¿por qué quienes carecen de bienes aceptarían permanecer así legítimamente?⁸⁷⁹ ¿Se trata de un acuerdo forzado o fraudulento?⁸⁸⁰ Si la igualdad precontractual es asequible, ¿qué distingue, entonces, al estado de naturaleza del estado civil? En palabras de T.H. Green:

Dos preguntas deben hacerse: primero, ¿cómo es que la conciencia de la obligación [a la ley natural] surge sin el reconocimiento del individuo del reclamo de los demás –reclamos sociales de una u otra forma– que podrían oponerse a sus inclinaciones momentáneas? Y segundo, dada una sociedad de hombres capaces de tal conciencia de la obligación, constituyendo una ley de acuerdo con la cual los miembros de la sociedad son libres e iguales, ¿en qué difiere de una sociedad política? [...] la distinción entre una sociedad política y el estado de naturaleza, gobernado por tal ley de la naturaleza, es insostenible. (Green, 1967, §54)

La respuesta yace en el mismo texto de Green. El autor considera que la libertad y la igualdad ante la ley son razones más que convincentes a favor de la *creación* del estado civil,⁸⁸¹ idea con la que coincide. La igualdad de jurisdicción y la libertad son los fines del estado civil y no representan, respondiendo a una de las preguntas, un acuerdo fraudulento. A ello se debe la postulación del derecho a la resistencia –que protege la libertad y la igualdad, como veremos más adelante– y la propuesta antiabsolutista que caracteriza a la obra lockeana.

⁸⁷⁸ Cfr. TGII, §93. Este escenario es peor que el estado de naturaleza, así lo detalla Seliger en *The Liberal Politics of John Locke*. Nueva York y Washington: Frederick A. Praeger, Publishers, 1968, p. 105.

⁸⁷⁹ Cfr. GREEN: *Lectures on the Principles of Political Obligation*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1967, §53. Estas interrogantes también se encuentran en MACPHERSON: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press, 1962 [2011], p. 195.

⁸⁸⁰ Pregunta que se hace Joshua Cohen: "Structure, Choice, and Legitimacy: Locke's Theory of the State" en *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 15, no. 4. Autumn, 1986, p. 303.

⁸⁸¹ Cfr. GREEN: *Lectures on the Principles of Political Obligation*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1967, §62.

Como hemos defendido a lo largo de estas líneas, la libertad abarca a la propiedad privada, pues sólo quien es libre puede ser dueño de sí y de sus pertenencias.

De lo anterior no se concluye que el estado de naturaleza carezca de leyes y de espacios para desplegarse libremente –posición que se opondría a todo lo dicho hasta ahora–. Más bien, frente a posibles y quizá pocas agresiones, el estado civil asegura el cumplimiento de la ley y el desarrollo libre de los ciudadanos. Por ello, la conversión al estado civil resulta de una decisión racional y personal, no de la obligación o la coerción. La decisión de volverse civil confirma que la igualdad y la libertad son condiciones naturales, pues el poder político deriva de la voluntad individual de todos los gobernados. La igualdad mencionada no se refiere a una repartición homogénea de bienes –ello ni siquiera es asequible en el estado de naturaleza–, sino a considerar todas las voluntades individuales para concretar el acuerdo.

A lo largo de esta investigación he defendido que existe una división implícita en el *Ensayo sobre el gobierno civil*, entre un estado de naturaleza abundante y otro escaso. La diferencia aparece debido a algunos fenómenos naturales y al trabajo que, dependiendo de quien lo ejecute, deriva en frutos diversos, tanto en calidad como en cantidad. Ya se anticipa, entonces, que cuando las personas no cuentan con los suficientes recursos para sobrevivir o carecen de acceso a los medios de producción, algunas emociones se manifiestan con mayor facilidad que cuando las condiciones son tranquilas y los bienes abundantes. Esta caracterización del estado de naturaleza nos obliga a preguntarnos si el paso al estado civil es obligatorio⁸⁸² o, más bien, hubiera sido asequible vivir en condiciones de anarquía si la desigualdad material y la guerra no hubieran pululado. Responderemos la pregunta en dos partes.

Como ya se ha esbozado, la mera existencia de las leyes de la naturaleza se opone a la anarquía.⁸⁸³ Si se acepta la existencia de normas universales e inmutables, la anarquía resulta improcedente porque siempre habrá algún modelo de comportamiento que mande sobre la persona, aunque no sea consciente de éste o lo rechace. Es inconsistente, pues, que cada persona se desempeñe como dirigente político y legislador de sí mismo cuando existe, al mismo tiempo, una ley que le supera y que no fue dictada por algún individuo en particular.

⁸⁸² Cfr. supra 4.2.2.2: “La colonización y la legitimidad de la guerra”.

⁸⁸³ Entiendo por anarquía la abolición del poder público y de la ley común.

Esto no quiere decir que la persona carezca de las facultades para legislar o que le resulte imposible rechazar las leyes de la naturaleza, tampoco ignoramos lo dicho sobre el autodomínio como condición de posibilidad de la libertad. Más bien, Locke considera que el hombre, ya sea en el estado de naturaleza o en el estado civil, requiere imperiosamente de una ley imparcial que lo proteja a sí mismo y a sus bienes.⁸⁸⁴ Para Locke, pues, el individuo es inconcebible sin sociedad, porque sólo gracias a ésta podrá preservar su propiedad en sentido amplio.

Sobre la desigualdad material, reiteramos que ésta es inevitable desde cualquiera de sus aristas, especialmente si las condiciones de apropiación dependen de algo tan subjetivo y diferenciado como la capacidad física de trabajar, y de algo tan impredecible como los desastres naturales o la proliferación exitosa de los bienes de la tierra (y si la desigualdad es naturalmente ineludible, el estado civil tampoco podrá asegurar la homologación en la repartición de los recursos).⁸⁸⁵

⁸⁸⁴ Thomas Hobbes, quien nació casi medio siglo antes que John Locke y vivió en un contexto político diferente, también se opone a la anarquía. Hobbes nació en 1588 y Locke en 1632. Hobbes presencia el comienzo de la Revolución inglesa en 1642, la decapitación de Carlos I y el exilio de Carlos II. La ausencia de un rey y las consecuencias sociales, políticas y económicas en Inglaterra, obligan a Hobbes a pronunciarse en contra de la anarquía y a favor de un gobierno absolutista que evite revueltas que cobren la vida de muchas personas. Por su parte, Locke desea abolir el absolutismo y defender la libertad religiosa y los derechos naturales durante el reinado de rey Carlos II, quien, entre otras cosas, abusa de su posición para imponer un credo de manera fundamentalista. En este punto, me parece importante señalar que las leyes de la naturaleza no son el único camino para refutar al anarquismo. Tal es el caso de Robert Nozick, quien rechaza las leyes de la naturaleza y, al mismo tiempo, retoma –sorpresiva y forzosamente, desde mi punto de vista– las tesis fundamentales del estado de naturaleza de Locke para defender la necesidad de un Estado mínimo. Nozick afirma que “seguimos la respetable tradición de Locke, quien no proveyó algo que remotamente se pareciera a una explicación satisfactoria del estatus y la base de la ley de la naturaleza en su *Segundo tratado*”. Cfr. NOZICK: *Anarchy, State and Utopia*. Nueva York: Basic Books, 1974, p. 9.

⁸⁸⁵ En *The Political Theory of Possessive Individualism*, Macpherson piensa que el individuo no tiene obligación moral alguna de entrar al estado civil. En cambio, D. Layman cree que sí, pues “la sociedad civil está divinamente ordenada y se trata del marco referencial apropiado para las vidas humanas”. Cfr. LAYMAN: “The Compatibility of Locke’s Waste Restriction” en *Locke Studies*, vol. 12, 2012, p. 192, nota al pie. Para fundamentar su aseveración, cita una entrada del diario de Locke: “Si [el hombre] se da cuenta que Dios lo hizo a él y a otros hombres en un estado donde no pueden subsistir sin sociedad y les ha dado el juicio para discernir qué es necesario para preservar dicha sociedad, ¿se concluirá que el hombre está obligado y que Dios le pide seguir esas reglas que lo conducen a la preservación de la sociedad? John Locke: *Lex Naa*, 15 de julio de 1678 (cfr. MS, f.3, fos. 201-202). Aceptar que el paso al estado civil se da *únicamente* por mandato divino se contradice con lo dicho sobre el consenso como un acto libre y racional.

7.2.1. Las exigencias del consenso

Ninguna persona puede ser obligada a pertenecer a orden político alguno: ni los jóvenes que alcanzan la mayoría de edad, ni los adultos mediante falsas promesas.⁸⁸⁶ Considerando que el estado de naturaleza es un ejercicio hipotético y que, aparentemente, todos somos sujetos civiles sin ser obligados a ello –y tampoco consultados–, es pertinente preguntarse si en realidad todas las personas están conformes con el estado civil al que pertenecen, o bien, accedieron involuntariamente a él. La duda, original de Locke, se deriva de algunas narraciones históricas que omiten la unión de personas independientes e iguales para conformar una comunidad política⁸⁸⁷ (no obstante, Locke sí ejemplifica algunos sistemas monárquicos que surgen tras un acuerdo, como México o Perú, lo cual le resulta comprensible después de que estos países vivieran sometidos a un padre colonizador y necesitaran defenderse de los invasores extranjeros⁸⁸⁸). A lo anterior debe responderse que nada evita que las personas que ya pertenecen a un orden civil consoliden un gobierno distinto gracias a la libertad natural que poseen⁸⁸⁹: “[h]ay varios ejemplos en la historia, tanto sagrados como profanos, de hombres que se retrajeron, a sí mismos y a su obediencia, de la jurisdicción en la que nacieron o de la familia y la comunidad en la que fueron criados para *establecer, en otro lugar, nuevos gobiernos.*” (TGII, §115)⁸⁹⁰ El origen de nuevos órdenes civiles se confirma explorando algunas monarquías en la historia de la humanidad. Si la formación de nuevas comunidades políticas no hubiera sucedido, contaríamos con menos reyes, pues nadie se hubiera sublevado para conformar un gobierno aparte.⁸⁹¹

Retomemos la duda sobre el momento en el que se lleva a cabo el acuerdo civil: Los menores de edad, por las razones ya mencionadas⁸⁹², están sujetos a las decisiones de sus

⁸⁸⁶ TGII, §116.

⁸⁸⁷ Cfr. TGII, §100. Sobre el papel que juega la Historia, Locke responde que ésta no es un instrumento suficiente para teorizar sobre el estado de naturaleza. En el §101, Locke afirma: “no debemos suponer que los miembros del ejército de Salmanasar o Jerjes nunca fueron niños porque escuchamos poco de ellos”.

⁸⁸⁸ Cfr. Locke, TGII, §107. No es claro a qué evento mexicano se refiere nuestro autor, pues el texto es del siglo XVII: posterior a las colonias, pero previo a la independencia.

⁸⁸⁹ TGII, §113.

⁸⁹⁰ Cursivas originales.

⁸⁹¹ TGII, §115. “El voluntarismo político del contrato social de Locke es completamente ahistórico y profundamente individualista: sólo el consenso propio, después de la edad del consentimiento, puede someter a esa persona a las obligaciones de la membresía política. El contrato (o consentimiento) que genera estas obligaciones es una cuestión perfectamente secular.” (Simmons, 2016, p. 417)

⁸⁹² Cfr. supra cap. V.

padres, mismas que podrán *desobedecer* sólo cuando alcancen el momento de plenitud racional (motivo por el cual deben acatar sus derechos y deberes políticos, aunque no los consientan⁸⁹³). El caso más recurrente, sin embargo, es el de las personas que nacen y crecen en un sistema político determinado. ¿En qué momento aceptaron hacerlo? Cuando adquirieron posesiones (*possessions*) o gozaron de los recursos públicos. No hace falta tener algo de por vida, basta con disfrutar y hacer uso de dichos recursos sólo un momento. Asimismo, quien hereda algún bien se sujeta a la jurisdicción del lugar en que lo hace, aún sin explicitarlo.⁸⁹⁴ En todos los casos, la civilidad deriva, pues, de un consenso tácito que habilita al individuo como miembro de una sociedad civil, incluso a partir de las acciones de sus padres. Para dejar de pertenecer a cierta comunidad política, sólo deben abandonarse los bienes por el medio que se prefiera: ventas, donaciones, etcétera.⁸⁹⁵ Esto significa que, aunque el estado natural sea un estado hipotético y el consenso explícito pueda serlo también, los acuerdos de la sociedad política en la que estamos inmersos dependen de nuestra voluntad y de la legislación del momento, no de lo que se acordó en una situación justa, pero hipotética.⁸⁹⁶

Dadas las normativas anteriores, ¿qué papel juegan los extranjeros? Aunque ellos consientan explícitamente que no forman parte del lugar que visitan, deberán acatar la ley que allí rige, por lo menos durante su paso por el lugar, y gozarán de la protección del gobierno.⁸⁹⁷ Esto se debe, en parte, a que la relación entre países es similar a la que guardan distintas comunidades en el estado de naturaleza.⁸⁹⁸ Puesto que no cuentan con las mismas leyes, las diversas comunidades políticas se tratan entre sí como desconocidos que no consintieron nada en favor de ambos, motivo por el cual, el daño a cualquiera amerita la intervención de su gobierno de acuerdo con sus leyes particulares (más adelante veremos que el poder de relacionarse con otros gobiernos es responsabilidad de lo que Locke denomina

⁸⁹³ Cfr. GIBBARD: “Natural Property Rights” en *Nous*. Vol.10, no.1, 1976, p. 81. Ello, además, posiciona a los menores de edad en una situación de desigualdad, pues no todos se vuelven plenamente racionales al mismo tiempo ni objetan contra las leyes de la misma forma. Es decir, no existe tal cosa como una *posición original*.

⁸⁹⁴ Cfr. TGII, §119.

⁸⁹⁵ Cfr. TGII, §121.

⁸⁹⁶ En contra de lo que afirma Gibbard. Cfr. GIBBARD: “Natural Property Rights”, op. cit., p. 81.

⁸⁹⁷ Cfr. TGII, §122.

⁸⁹⁸ Cfr. VAUGHN: *John Locke. Economist and Social Scientist*, op. cit., p. 136: “Y así como en el estado de naturaleza el individuo más diligente era capaz de acumular la más grande de las fortunas, en el estado de naturaleza internacional, el país más diligente y sabiamente administrado se convertiría en el más rico y poderoso. Locke concibió como su deber mostrar a Inglaterra cómo podía llegar a ser el país más poderoso y diligente.”

poder *federativo*)⁸⁹⁹. Podemos concluir, por lo pronto, que no hay derecho internacional en la filosofía de Locke, a diferencia de algunos autores que le siguieron.⁹⁰⁰

El consenso no siempre consiste en iniciar un estado civil totalmente nuevo, pues también significa sumarse a un orden civil ya existente.⁹⁰¹ Lo característico de este orden civil y de los pactos que de allí surjan, es que el poder político resida en ciertos poderes que legislen y ejecuten la ley, tal como se verá a continuación.⁹⁰²

7.3. La protección de la propiedad por parte del gobierno

Los propósitos antiabsolutistas de Locke requieren la revisión de su teoría sobre el estado de naturaleza y el estado civil, es decir, de su argumento antropológico y político, respectivamente.⁹⁰³ Reitero que la teoría lockeana sobre el estado de naturaleza es la premisa que antecede a la tesis central de nuestro autor: justificar un gobierno que salvaguarde la propiedad privada. Esto se apreciará tras la reconstrucción del argumento sobre el gobierno del estado civil que presentamos a continuación.

Según Lawrence Becker, la formación de cualquier orden civil requiere la exploración de ciertos elementos del Derecho, a saber, los derechos de las personas (*sujetos*, en términos jurídicos), sus obligaciones (*prestaciones*) y el papel de la autoridad cuando se trata de salvaguardar la ley (*garantías*).⁹⁰⁴ Sin caer en legalismos que superan los límites de la presente investigación, Becker señala que cualquier estado civil debe especificar: a) las

⁸⁹⁹ Cfr. TGII, §145.

⁹⁰⁰ Sin embargo, la filosofía de Locke me parece útil para cuestionarse algunos problemas en torno a la migración. Para algunos comentaristas como Thomson, Locke se asemeja a los partidarios de una *joint positive community*, donde a todas las personas les corresponde una parte proporcional del territorio mundial. Sin embargo, según Margaret Moore, una noción de propiedad de tal magnitud (que no conozca fronteras entre naciones) es muy difícil de defender, de modo que el igualitarismo resulta insuficiente para explicar la relación entre las personas y los recursos. Por mi parte, considero que considerar a Locke un partidario de las *joint positive communities* ignora al trabajo como condición de apropiación y, por ende, la consecuencia de que el territorio esté totalmente ocupado. Cfr. MOORE: "Migration Controls and the Common Ownership of the Earth". Texto sin publicar presentado en el taller sobre migración de la Universidad Panamericana en 2018.

⁹⁰¹ Cfr. TGII, §88. Esto lo vio también Hooker en *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* I, I, sección 10.

⁹⁰² No todos los contratos se relacionan con la ley natural. Es menester que el contrato original sí lo haga, pero hay ciertos acuerdos entre particulares a los que les es indiferente la ley natural. Cfr. SELIGER: *The Liberal Politics of John Locke*, op. cit., pp. 68 y 69. Por su parte, Tuckness afirma que este tipo de consensos débiles en realidad no pueden considerarse acuerdos políticos. Cfr. TUCKNESS: *Locke and the Legislative Point of View. Toleration, Consented Principles and the Law*, op. cit., p. 63.

⁹⁰³ Cfr. TARCOV: *Locke's Education for Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984, p. 6.

⁹⁰⁴ Cfr. BECKER: *Property Rights. Philosophical Foundations*. Londres: Roudledge and Kegan Paul, 1977, p. 16.

condiciones bajo las cuales un derecho se viola o anula; b) las situaciones en las que se permite violar un derecho, a qué persona se le adjudica la responsabilidad y cómo juzgarla; c) las compensaciones tras la violación de los derechos, los métodos para hacerlo y el agente que los aplicará.

Sobre el primer inciso, si la finalidad del orden civil es preservar y proteger la propiedad, surgen varias cuestiones: ¿son violados los derechos de quienes no poseen bienes materiales en el estado civil?, ¿se trata, más bien, de anular un derecho? Si es este último caso, ¿no hemos defendido que la propiedad privada en un derecho natural? Las preguntas surgen de las recurrentes críticas a Locke (ya muy mencionadas en nuestra investigación). Algunos comentaristas⁹⁰⁵ retoman el siguiente pasaje: “[El poder legislativo] no puede ser absolutamente arbitrario sobre las vidas y las fortunas de las personas, pues consiste en la reunión del poder que cada miembro de la sociedad cedió a aquella persona o asamblea que legisla; y no puede ser más que lo que aquellas personas tenían en el estado de naturaleza antes de que entraran a la sociedad.” (TGII, §135) El texto afirma que sólo los derechos que se ejercían en el estado de naturaleza se mantienen en el estado civil. De la cita se podría concluir que quienes carecen naturalmente del derecho a la propiedad, no recibirán protección alguna del gobierno al que se sometan en la sociedad civil.

Las preguntas anteriores pueden responderse por dos vías. Remitiéndonos a los primeros capítulos de esta investigación, el derecho a la propiedad debe considerarse en un sentido amplio que abarque, primariamente, la vida y la libertad, en el entendido de que éstas son condiciones necesarias de posibilidad de la riqueza. En un primer momento, resulta inadmisibles que los derechos a la vida y a la libertad sean violados puesto que esto contradiría la propuesta antiabsolutista de Locke y su defensa de la igualdad de jurisdicción. El gobierno, entonces, adquiere el deber de preservar la vida y la libertad de la humanidad, en consonancia con la ley de la naturaleza que ordena a las personas en el estado civil.

⁹⁰⁵ Cfr. COBY: “The Law of Nature in Locke’s *Second Treatise*: Is Locke a Hobbesian?” En *The Review of Politics*, 49, 1, 1987, pp. 14 y 15: “Incluso, cuando la sociedad es creada, la primera ley de la naturaleza sanciona la preservación de la sociedad sobre la preservación de los individuos que componen la sociedad”. Para MacPherson, sólo quienes tienen bienes materiales (mas no libertad) son considerados miembros de la sociedad civil en Locke, pues el gobierno se crea para proteger sus intereses individuales. La clase trabajadora depende y trabaja para la sociedad civil, pero no es considerada un miembro. Cfr. MACPHERSON: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press, 1962 [2011], p. 248. Una reconstrucción muy precisa de estas críticas se encuentra en RYAN: “Locke and the Bourgeoisie” en *The Making of Modern Liberalism*. Princeton University Press, 2012, p. 527.

En el caso de la riqueza, debe retomarse lo visto sobre la escasez natural de los bienes materiales, así como la desigualdad material natural que emana de la primera condición de apropiación, el trabajo. Por ello, en el estado civil, no son ignorados los derechos de quienes no cuentan con recursos materiales, pues el escenario se presentaba –naturalmente– en el orden prepolítico. Es cierto, sin embargo, que los medios de producción, ahora privados, ya no están sujetos a la libertad de cualquiera, como lo estaban en el estado de naturaleza, y que las condiciones de apropiación, por ende, cambian de acuerdo con la legislación avalada por los ciudadanos.⁹⁰⁶ En el estado político, al gobierno le compete “regular las disputas entre propietarios, mantener un suministro estable de dinero y cobrar impuestos a sus ciudadanos, con su consentimiento, para financiar sus actividades.” (Vaughn, 1980, p. 121) ¿Este escenario muestra, entonces, que los derechos individuales prevalecen sobre las necesidades e intereses de la mayoría? Locke respondería que, frente a la innegable desigualdad material, a quienes carecen de bienes materiales les conviene volverse civiles para garantizar la protección de su vida y contar con suficientes recursos para sobrevivir, pues éstos se multiplican gracias a la propiedad privada, aunque sea ajena. Esta respuesta nos posiciona frente a un Locke menos individualista y más partidario de la colectividad⁹⁰⁷, en consonancia con lo dicho a lo largo de esta investigación: la preservación de la humanidad es un criterio normativo de acción antes y después de la creación de la sociedad civil. Retomaremos este punto al final del presente capítulo.

Al gobierno, pues, le corresponde la protección de la propiedad tal como se presentó en el pacto y no la redistribución de los bienes, pues tal fue el motor que originó a la comunidad política. ¿Cómo sucede esto? Como se esbozó en el apartado sobre el consenso, el acuerdo civil es general y, por tanto, las acciones que se lleven a cabo después del acuerdo representan la opinión de la mayoría de los gobernados. La vasta cantidad de ciudadanos es tal que el mecanismo de representación requiere de un poder ejecutivo y uno legislativo. Por ello, la regulación de la propiedad es ajena a los intereses individuales y a la gestión arbitraria

⁹⁰⁶ Cfr. SREENIVASAN: *The Limits of Lockean Rights in Property*, op. cit., p. 135.

⁹⁰⁷ Cfr. COHEN: “Structure, Choice and Legitimacy. Locke Theory of State”, op. cit., p. 319: “ellos [los que no tienen propiedad] incluyen en sus expectativas una ligera probabilidad de adquirir propiedad y derechos políticos”. Por ello, el pacto civil debe ser unánime, pues las condiciones en el estado civil son mejores que en el estado de naturaleza.

de la autoridad.⁹⁰⁸ La ley protege, pero también limita el poder de todos los miembros de la sociedad, de modo que ni gobernantes ni gobernados abusen de su libertad y de sus bienes a costa de otros.⁹⁰⁹

Al gobierno también le corresponde cumplir con el inciso b: especificar las condiciones bajo las cuales se permite violar un derecho, a qué persona se le adjudica la responsabilidad y cómo juzgarse. Se ha dicho que, en primera instancia, el derecho a la propiedad en sentido amplio es inviolable. Sin embargo, como se ha mencionado –específicamente en el segundo capítulo–, la violación explícita a los derechos de los terceros conlleva la aplicación de un castigo hacia el victimario que, dependiendo de la gravedad de la cuestión, puede suprimir su derecho a la vida y a la libertad, temporal o definitivamente. Como se ha señalado, proceder o no al castigo y cómo hacerlo depende de un tercero en discordia al que se le cedió el derecho natural e instrumental de castigar para salvaguardar la imparcialidad y la proporcionalidad en la aplicación de las sanciones. Esta responsabilidad correrá a cargo del legislativo, como se verá unas líneas más adelante.

En el caso de las víctimas, que se relacionan más con el inciso c (la compensación tras la violación de los derechos, los métodos para hacerlo y el agente que los aplicará), la decisión también corre a cargo del poder legislativo, y la aplicación, del poder ejecutivo. Cuando se trata de daños a los bienes materiales o a la riqueza, corresponde igualmente a la autoridad compensarlos sin obstruir el ejercicio al derecho a la propiedad de los demás, es decir, disponiendo de los recursos que, voluntaria y legítimamente, los ciudadanos hayan cedido previamente.

7.3.1. La división de poderes

⁹⁰⁸ Green señala acertadamente que, si el uso de la ley en el estado de naturaleza no era arbitrario, menos deberá serlo en el estado civil, donde se heredan la universalidad y relevancia de la ley de la naturaleza. Cfr. GREEN: *Principles of Political Obligation*, op. cit., §58

⁹⁰⁹ Cfr. TGII, §222. En un pasaje polémico, en donde Locke se refiere únicamente a la propiedad, el autor afirma que incluso cuando un sargento demande obediencia de un soldado y su respuesta derive en la muerte, el sargento “no podrá ordenar al soldado que le dé un penique de su dinero”. Es llamativo porque a lo largo de esta investigación hemos defendido que la propiedad se entiende en un sentido extenso que abarca la vida y la libertad. Entonces, ¿la riqueza resulta preponderante para nuestro autor? No es así. El pasaje se encuentra en el contexto de la exposición sobre los poderes del gobierno. La milicia se compromete a seguir las órdenes de sus superiores, no porque su vida sea expropiada, sino porque la responsabilidad del puesto en específico consiste en salvaguardar la vida de la sociedad y dicha tarea está sujeta a ciertos riesgos particulares que otros individuos no tienen. Cfr. TGII, §139.

Por medio de su teoría sobre la división de poderes, Locke rechaza la tiranía de la ley y defiende el gobierno representativo.⁹¹⁰ Como se ha mencionado, el absolutismo posiciona al gobernante y al gobernado en lugares distintos frente a las normas, las cuales, en dicho sistema, se adecuan al interés personal del gobernante y no al bien común de la sociedad.⁹¹¹ Esta situación refleja un tipo de *esclavitud* masiva que desobedece al mandato natural de preservar la libertad de todos los gobernados.⁹¹² El gobierno representativo, en cambio, propone que el poder se distribuya en distintos individuos, que las leyes acordadas regulen por igual a todas las personas, y que la legislación se lleve a cabo mediante un ejercicio racional que tome en cuenta la ley natural⁹¹³; en otras palabras, el gobierno representativo sólo se sostiene en la fuerza de la ley, en el constitucionalismo. En palabras de Sartori, la “transmisión representativa del poder quiere decir que el pueblo que cuenta es sobre todo aquel sector que forma parte de las específicas mayorías electorales victoriosas; y que éstas cuentan sólo en una acepción parcial del concepto de poder.” (Sartori, 2008, p. 36)⁹¹⁴

Locke presenta los primeros esbozos de lo que en el siglo XIX se convertirá en la *democracia moderna* en Europa, sin llegar a ser un sistema democrático como tal.⁹¹⁵ A diferencia de la democracia ateniense clásica, o antigua, en donde la participación era directa, la democracia moderna se caracteriza por la representación, es decir, por un tipo de participación indirecta que se ocupa de elegir a los gobernantes.⁹¹⁶ Por las razones que detallaré más adelante, Locke es un partidario de la representación, mas no de la democracia,

⁹¹⁰ Que Locke favorece una forma representativa de gobierno se aprecia en los párrafos 138, 142, 192 y 14 del *Ensayo sobre el gobierno civil*.

⁹¹¹ Cfr. TGII, §158. Locke, sin embargo, no ofrece una definición precisa de “bien común”.

⁹¹² Cfr. SIMMONS: “Locke on the Social Contract”, op. cit., p. 426.

⁹¹³ Cfr. TGII, §158. Véase también: TUCKNESS: *Locke and the Legislative Point of View. Toleration, Consented Principles and the Law*, op. cit., p. 76.

⁹¹⁴ La deliberación ciudadana expresada en la elección de sus representantes dibuja, con bastante precisión, lo que hoy se concibe como la libertad de los modernos, en contraste con la libertad antigua subordinada a un gobierno absolutista, como apunta Benjamin Constant: “El derecho, para cada uno de ellos [los ciudadanos], de influir en la administración del gobierno, ya sea para el nombramiento de todos o de algunos funcionarios, ya sea para las representaciones, las peticiones, las solicitudes, a las que la autoridad está más o menos obligada de tomar en consideración”. (Constant, 2002, p. 94) O bien, “[l]a libertad política -al someter a todos los ciudadanos sin excepción al examen y estudio de los más sagrados intereses- engrandece el espíritu, ennoblece sus pensamientos y establece, entre todos, una especie de igualdad intelectual que constituye la gloria y el poder de un pueblo”. (Constant, 2002, p. 94)

⁹¹⁵ “La elección y la representación son efectivamente el bagaje instrumental sin el cual la democracia no se materializa.” (Sartori, 2008, p. 37)

⁹¹⁶ Otra característica de la democracia ateniense es la igualdad de los ciudadanos ante la ley, a saber, la *isonomía*. Cfr. RODRÍGUEZ: “Democracia y no discriminación: una relación histórica y conceptual” en *Ivs Fvgit*, 21, 2018, p. 36; RABOTNIKOF: *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2005.

pues la elección de los gobernantes no recae sobre toda la población, sino sobre los varones y propietarios, únicamente.⁹¹⁷ Así que, si la democracia ateniense no incluía a todos los habitantes de Atenas, el sistema lockeano tampoco. Y si la democracia ateniense, específicamente la de Aristóteles, rechazaba a la democracia por ser un gobierno cuyos actores eran todas las personas, incluidas las que vivían en pobreza, la filosofía de Locke también lo hace.⁹¹⁸ Ello explica por qué algunos comentaristas consideran a nuestro autor un partidario de la oligarquía o la aristocracia, es decir, del gobierno de pocos⁹¹⁹, aunque también se le atribuya el término de *democracia censitaria* a su propuesta política, es decir, un gobierno que represente sólo a quienes cumplen con un criterio en específico.

Locke es un parteaguas político porque su propuesta de gobierno representativo, a diferencia de las democracias directas, “es un proceso político totalmente entrelazado de mediaciones que permite evitar las radicalizaciones elementales de los procesos directos... y subsiste de todas formas como un sistema de control y limitación del poder.” (Sartori, 2008, p. 172) En otras palabras, la mediación y la representación intentan proteger a la libertad individual de las imposiciones del gobierno. Locke subraya la relevancia del poder político, más que proponer una forma de gobierno en específico, es decir, se “centra en definir criterios mínimos de legitimación más que articular un modelo de la forma ideal de sociedad política.” (Grant, 2003, p. 302). Se trata de que la mayoría (empero, no la mayoría de la población, como veremos más adelante) elija la forma de gobierno que mejor le parezca, pero siempre tras un consenso explícito y mediante una ley que beneficie a la humanidad.⁹²⁰ La

⁹¹⁷ Será hasta la Ley de Reforma de 1867 que los no propietarios podrán votar, no aún las mujeres. Este suceso detona a la denominada *democracia moderna*. Cfr. RODRÍGUEZ: “Democracia y no discriminación: una relación histórica y conceptual”, op. cit., p. 40.

⁹¹⁸ Esta aseveración no hace tan descabellada la crítica de Macpherson ya enunciada: que Locke desprestigia a la clase trabajadora por ser irracional. Confirmo lo dicho en el capítulo anterior: Locke no busca suprimir los derechos de todas las personas ni las considera irracionales (como sí hace Aristóteles cuando cree que la facultad deliberativa de la mujer es insuficiente), no obstante, sí acota los derechos políticos a sólo unos cuantos. Cfr. ARISTÓTELE: *Politics*. B. Jowett (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1885, 1260a.

⁹¹⁹ Cfr. MCNALLY: “Locke, Levellers and Liberty: Property and Democracy in the Thought of the First Whigs” en *History of Political Thought*. Vol. 10, no. 1, 1989; DUNN: *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the ‘Two Treatises of Government’*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969, p. 240. La inclusión de toda la población, propiamente democrática, se logrará hasta la aparición de John Stuart Mill, quien “asoció la existencia de una democracia verdadera con la distribución incluyente y tendencialmente universal de los derechos políticos.” (Rodríguez, 2018, p. 35)

⁹²⁰ TGII, §201. Hackett. A ello se debe que Ian Shapiro considere a Locke un buen candidato a *padre* de la democracia moderna. Ciertamente, Locke influyó en los Padres Fundadores de Estados Unidos, especialmente en la redacción de su constitución, inclinada más hacia el republicanismo. En cambio, la constitución de Inglaterra retoma a Burke, para algunos, y a Maquiavelo, para otros. Simmons coincide con esta idea: “Locke cuenta con una reputación popular de campeón de la democracia, pero hay muy poca evidencia en sus textos

legitimidad política yace en la ciudadanía entendida como una colectividad, no solamente en el individuo particular. Por lo anterior, es posible que se elijan, “formas de gobierno mixtas y compuestas” (TGII, §132), que pueden ser revertidas tan pronto como la mayoría elija, y que la monarquía no sea el único tipo de gobierno susceptible a la tiranía. Lo capital, para nuestro autor, es que el estado civil conserve la igualdad natural de jurisdicción.

Locke, no obstante, es claro en su preferencia por una *monarquía moderada*⁹²¹, la cual resulta de la voluntad de los gobernados y no del azar genético o de la herencia (en el entendido de que la monarquía puede ser hereditaria o electiva, es decir, transmitirse por razones de consanguinidad o porque así lo decide un grupo de personas). La monarquía moderada, pues, dista mucho de la monarquía absoluta que defiende recibir su poder directamente de Dios o de la descendencia de Adán.⁹²² Optar por una monarquía moderada responde, además, al intento de que la Revolución Gloriosa no obtenga los resultados anárquicos de la revolución anterior que destronó a Carlos I. Es decir, el reto político e intelectual de Locke consiste en mantener una monarquía y, al mismo tiempo, asegurar la soberanía de la ciudadanía y sus derechos. Ello supone transformar a la monarquía, pero no eliminarla (por ello, un rey –Carlos II– es suplantado por otro rey –el rey Guillermo III–).

Según nuestro autor y en contra autores partidarios del absolutismo como Filmer y Hobbes, “los reinados de los buenos príncipes siempre han sido más peligrosos para la libertad de la gente.” (TGII, §166) Esta afirmación se refiere a que, si bien es posible que un monarca absoluto actúe considerando el bien público, sus decisiones no determinarán el comportamiento de sus sucesores. En ausencia de una ley que rija a gobernantes y gobernados por igual, el absolutista podrá dañar a la comunidad si así le place y modificar el poder legislativo fuera del marco legal.⁹²³ A ello se le llama, como dijimos en el apartado 5.1.,

de que así se adscribiera a sí mismo.” (Simmons, 2016, p. 429) Cfr. SHAPIRO: “John Locke’s Democratic Theory”, op. cit., p. 309. Cfr. POCOCK: *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2016 [1975].

⁹²¹ Quizá, bajo el influjo del Conde de Shaftesbury. Cfr. TGII, §202. Cfr. SELIGER: *The Liberal Politics of John Locke*, op. cit., p. 245.

⁹²² Cfr. TGII, §133. La monarquía moderada no es a la que se refiere en los párrafos 90 y 91 del *Ensayo sobre el gobierno civil*. Allí, Locke afirma que la monarquía se opone al estado civil porque somete al individuo al poder absoluto de otra persona.

⁹²³ Cfr. TGII, §213 - 218. A ello se debe, en parte, que Locke rechace a los católicos. En *Carta sobre la tolerancia*, nuestro autor promueve el culto religioso, excepto el de los católicos y los musulmanes, pues ponían en peligro a la *commonwealth* mediante prácticas absolutistas, poco consensuadas. Locke intentaba, como Rawls hizo después, aproximarse racionalmente a la organización política sin considerar los aspectos religiosos. En el caso de Locke, esto era posible mediante el cumplimiento y el entendimiento de la ley natural.

poder despótico, el cual dispone arbitrariamente de la propiedad del otro, violando explícitamente este derecho natural universal. El poder despótico es ejercido por el tirano. Como su nombre lo indica, se trata de un poder, pero no de un derecho, pues el gobernante busca satisfacer “su propia ambición, venganza, codicia o cualquier otra pasión irregular” (TGII, par. 199)⁹²⁴, al margen de la ley o, incluso, directamente contra ella. Ya se anticipa, entonces, que la ley es un pilar irremplazable en la teoría política de Locke, en consonancia con la intrínseca relación que el liberalismo guarda con el constitucionalismo.⁹²⁵

Nuestro autor, además, se inclina más por un gobierno donde prevalezcan los propietarios, incluso coexistiendo con personas que carezcan de riqueza (mas nunca del derecho a la libertad o a la vida). Como se vio en el tercer capítulo, la propiedad privada aumenta el valor de lo trabajado y multiplica los recursos, beneficiando a los que no la poseen, pero reciben sus frutos. Por ello, el pacto original lockeano deriva en un estado civil de propietarios y no propietarios, y consiste en la mejor alternativa para ambos.⁹²⁶ Esta opción, además, refleja un orden político que toma en cuenta al interés particular –sin menospreciar lo colectivo–, incluyendo el de los no propietarios por la probabilidad que tienen de ya no serlo.

El contrato deriva en una comunidad independiente, mejor conocida como *commonwealth*, cuya definición más precisa se asemeja a la *civitas* romana –ciudadanía cuya cohesión depende del consenso de la ley–, no ciudad o sociedad⁹²⁷ y, mucho menos, la mancomunidad actual de naciones del Reino Unido: “La *primera y más fundamental ley positiva* de todas las *commonwealths* es el *establecimiento del poder legislativo*; como su *primera y más fundamental ley natural*, que es gobernar incluso al legislativo mismo, está la *preservación de la sociedad* de cada uno de sus miembros (en la medida en que sea consistente al bien público).” (TGII, §134)⁹²⁸ El poder legislativo autoriza cualquier ley que afecte a la ciudadanía. De modo que, si el legislativo es avalado por la comunidad, las leyes que autorice son, indirectamente, fruto del consentimiento de la sociedad y a favor de ésta.⁹²⁹

⁹²⁴ Ver también §200 - 201.

⁹²⁵ Cfr. SELIGER: *The Liberal Politics of John Locke*, op. cit., p. 21.

⁹²⁶ Cfr. COHEN: “Structure, Choice and Legitimacy. Locke Theory of State”, op. cit.

⁹²⁷ Cfr. TGII, §133.

⁹²⁸ Cursivas originales.

⁹²⁹ Cfr. TGII, §134. Locke confirma su tesis con la de Hooker en *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* I, I, sección 10.

Nadie está exento de cumplir con la ley que el legislativo establezca, so pretexto de alguna amenaza foránea o de alguna fuerza doméstica, incluyendo al poder del ejecutivo.⁹³⁰ Ignorar la ley modificaría sustancialmente la esencia del poder legislativo y, por tanto, de la *commonwealth* en su totalidad.⁹³¹

El legislativo es el “poder supremo” (TGII, §132) que representa la voluntad de la mayoría de los gobernados, pues se encarga de hacer las leyes y de decidir la forma de gobernar, características que dibujan con precisión lo que se denomina *constitucionalismo*.⁹³² A dicho poder se subordinan los otros dos: el poder ejecutivo y el poder federativo. El legislativo está conformado por un grupo de personas al que usualmente se les denomina “senado” o “parlamento”⁹³³, elegido por la comunidad y cuya labor es indelegable y temporal.⁹³⁴ La tarea del legislativo se inscribe, pues, a lo que anteriormente llamamos poder político, es decir, el *poder de hacer leyes* para preservar la propiedad privada de todos los miembros de la humanidad. Como se ha dicho, en el estado de naturaleza, todas las personas cuentan con este poder que ceden voluntariamente a los gobernadores del estado civil.⁹³⁵

¿Qué papel juega la ley creada, es decir, la ley civil o positiva? La ley civil obedece a la ley natural y, como ésta, debe aplicarse y seguirse universalmente,⁹³⁶ pues lo que originalmente era natural, ahora es divulgado y salvaguardado por una autoridad civil.⁹³⁷ Locke entiende la ley civil tal como lo hace Hooker: se trata del “acto de todo el cuerpo político que gobierna cada parte del mismo cuerpo.” (Hooker, 2003, I.X.13) Es decir, la legislación positiva se refiere al conjunto de normas establecidas por una autoridad política en un contexto específico, que aplican igualmente sobre la autoridad y sus subordinados. Es decir, ningún ciudadano, mucho menos sus representantes, están por encima de la ley o exentan sus sanciones. A ello hay que añadir que, con base en la doctrina lockeana sobre el

⁹³⁰ Cfr. TGII, §134 y 137.

⁹³¹ Cfr. TGII, §213 - 217. El poder legislativo se modifica ilegítimamente cuando el poder ejecutivo: a) lo disuelve fuera de tiempo; b) dificulta que las labores del legislativo se lleven a cabo en tiempo y forma; c) modifica los mecanismos electorales sin autorización de la gente; d) somete a los gobernados al gobierno de un foráneo.

⁹³² Cfr. SARTORI: *¿Qué es la democracia?* Madrid: Taurus, 2008, p. 201.

⁹³³ Cfr. TGII, §96.

⁹³⁴ Cfr. TGII, §141.

⁹³⁵ Cfr. *supra* apartado 5.1.

⁹³⁶ Cfr. EEH, 4.3.18: “Puedo, con certeza, saber que esta proposición es verdadera: [...] La idea de un gobierno que se establece en la sociedad bajo ciertas reglas o leyes que exigen cierta conformidad a sí mismas”. Locke confirma su tesis con el texto de Hooker: *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* I, III, sección 9.

⁹³⁷ Cfr. TGII, §88.

derecho natural, el estado de derecho moderno asume que los derechos naturales se convierten en derechos protegidos por la ley. Es decir, el establecimiento de la ley no puede revocar los derechos naturales ni contradecirlos.⁹³⁸

Como se aprecia, aunque Locke no utilice el mismo término, su caracterización de la ley describe lo que actualmente concebimos como *estado de derecho*, esto es, que las leyes positivas regulen al gobierno y a los gobernados por igual, a diferencia de lo que sucedía en los gobiernos absolutistas donde el rey se encontraba sobre la ley o podía desobedecer las normas que él mismo dictaba.⁹³⁹ La autoridad, entonces, deriva de la ley y no del ejercicio arbitrario de cualquier persona:⁹⁴⁰ “el constitucionalismo liberal refunde y equilibra en sí mismo la ley como límite –como límite impersonal– y la ley como manifestación de voluntad.” (Sartori, 2008, p. 200)

Determinar qué leyes se aplicarán en el estado civil es una actividad que no se realiza de manera rutinaria, sino dependiendo de cada situación en particular. Supongamos que la inseguridad de una población ha aumentado en los últimos días. El legislativo tendrá que decidir las normas que salvaguarden de la mejor manera la vida, la libertad y los bienes de quienes allí residen. Una vez cumplida la tarea, el legislativo no tendrá más que hacer, pues la ejecución de sus decisiones depende del poder que, valga la redundancia, se denomina “ejecutivo”.⁹⁴¹ Otra motivo por el que la responsabilidad del legislativo es temporal y yace en varias personas se explica desde la “fragilidad humana... que puede eximirse de la obediencia a las leyes que ellos [los legisladores] mismos dictan y adecuar una ley, tanto en su elaboración como en su ejecución, para su propio beneficio privado.” (TGII, §143) En otras palabras, los legisladores corren el riesgo de abusar de su poder, situación que se evadirá estableciendo períodos breves de trabajo.

A diferencia del legislativo, la actividad del ejecutivo es constante, pues sería inadmisibles que, en el estado civil, la ley se dejara de ejecutar.⁹⁴² La tarea del poder ejecutivo

⁹³⁸ De acuerdo con Bobbio, este escenario representa un *estado de derecho profundo*. Para esta definición y lo que se dirá sobre el estado de derecho en general, cfr. BOBBIO: *Liberalismo y democracia*. (Fernández Santillán, trad.). México. FCE, 2001, pp. 18 – 20.

⁹³⁹ Algunos juristas describen la posición regia antiabsolutista con la expresión latina, *lex facit regem* en lugar de *rex facit legem* (“la ley hace al rey” en vez de que “el rey haga a la ley”). Cfr. CARBONELL, OROZCO y VÁZQUEZ: *Estado de derecho: concepto, fundamentos y democratización en América Latina*. Siglo XXI, 2002, p. 113.

⁹⁴⁰ Cfr. TGII, §206.

⁹⁴¹ Cfr. TGII, §143.

⁹⁴² Cfr. TGII, §144.

consiste en aplicar la fuerza, que originalmente pertenecía a la *civitas*, para ejecutar algún castigo previamente autorizado por el poder legislativo.⁹⁴³ Por ello, el ejecutivo no se considera un poder supremo como el legislativo, sino que se subordina a sus disposiciones, entre las que se encuentran el cambio de representante.⁹⁴⁴

La limitación en las funciones del ejecutivo coincide con los derechos y las leyes naturales que protegen al individuo de la arbitrariedad de un gobernante absoluto. Como muestra encontramos el *Primer tratado*⁹⁴⁵, texto de Locke que responde a la obra de Robert Filmer, *Patriarcha*. Filmer defiende el absolutismo y postula que la voluntad del gobernante es superior a cualquier tipo de ley: “Teniendo el poder real su origen en la ley de Dios, no puede ser limitado por ninguna ley inferior [...]. Una prueba indiscutible de la superioridad de los príncipes sobre las leyes es que hubo reyes mucho antes de que hubiera leyes” (Filmer, 2010, pp. 101 y 102). En cambio, Locke afirma que cualquier gobierno debe someterse a las leyes de la naturaleza cuando se trata de crear leyes civiles: “El magistrado no debe tolerar ninguna opinión contraria a la sociedad humana o a aquellas reglas morales que son necesarias para la preservación de la sociedad civil.” (CT, p. 244)

Por su parte, el poder federativo –que trabaja en conjunto con el poder ejecutivo, pero sin confundirse con él, y que también se subordina al poder supremo del legislativo– se encarga de resolver los conflictos internacionales que surgen de la indiferencia de los gobiernos hacia las leyes locales de otro país. En este escenario, el poder federativo actúa “prudencialmente y con sabiduría” (TGII, §147), pues es imposible que existan tantas leyes como comunidades con las que se pueda tener un conflicto.

Cuando ocurren ciertos eventos imprevistos que el legislativo no puede prever, el ejecutivo también debe actuar en aras del bien común y respetando los principios fundacionales del estado civil. A esta excepción se le llama *prerrogativa*⁹⁴⁶: “cuando la gente

⁹⁴³ “Las leyes a las que los hombres, generalmente, refieren sus acciones para juzgar la rectitud o inclinación, me parecen estas tres: la ley divina, la ley civil y la ley de la opinión o reputación, si puedo llamarle así [...]. Nadie pasa por alto esta ley [civil]: los premios y los castigos que la obligan están listos en la mano y se adecuan al poder de quien las hace: la fuerza del gobierno: comprometido a proteger las vidas, la libertad y los bienes de quienes viven de acuerdo a sus leyes, y tiene el poder de retirar la vida, la libertad y los bienes de quien lo desobedece, lo cual es el castigo de las ofensas cometidas en contra de esta ley [positiva o civil]”. Cfr. EEH, 2.28.7 y 2.28.9. En el *Second Tract*, sin embargo, parece que el trabajo del magistrado es más bien mitigado y aconseja sobre lo que es “indiferente” a los asuntos públicos. Citado en SIMMONS: *The Lockean Theory of Rights*. Princeton: Princeton University Press, 1992, cap. 3, p. 162, nota al pie.

⁹⁴⁴ Cfr. TGII, §152.

⁹⁴⁵ Cfr. §8, §9 y §10.

⁹⁴⁶ Cfr. TGII, §158, 159, 210.

permite que sus gobernantes hagan diversas cosas para lograr el bien público (*public good*), de acuerdo con su libre arbitrio, donde la ley estuvo callada y, a veces, también, en contra de lo que directamente mandaba.” (TGII, §164) La condición para llevar a cabo dicha prerrogativa es el cumplimiento de la ley de la naturaleza que manda preservar la vida de todas las personas que sea posible⁹⁴⁷, de modo que se trata de una excepción incuestionable.⁹⁴⁸ ¿Quién decidirá si se actuó bien o mal? Sólo Dios. Se trata de confiar en la decisión original de la mayoría que eligió al gobernante en cuestión y lo empoderó.⁹⁴⁹

En algunas ocasiones, la prerrogativa se opone a la ley positiva, como cuando se perdona a un malhechor por no tener suficientes pruebas que lo inculpen.⁹⁵⁰ Así debe ser para respetar los motivos que impulsan a las personas a volverse civiles. Sería un sinsentido renunciar al ejercicio individual de los derechos naturales para cederlos a alguien que los tratara arbitrariamente y considerando su propio bien, únicamente.⁹⁵¹ Sobre esto, ¿no se opone la prerrogativa al constitucionalismo que tanto promueve nuestro autor? Por una parte, esta excepción de la democracia se caracteriza por “cargar en una mano con el constitucionalismo y permitir su suspensión con la otra como un medio para instituir, mejorar o garantizar el [mismo] constitucionalismo.” (Seliger, 1968, p. 25) Por otro lado, Dunn asevera que sí existe una contradicción entre el rechazo al absolutismo y la prerrogativa, pues sólo el ejecutivo tiene este poder de excepción que lo coloca por encima de la ley.⁹⁵² Por mi parte, entiendo que la prerrogativa es exclusiva del poder ejecutivo porque la impartición de la justicia y, por ende, la obediencia a la ley natural, requiere de medidas inmediatas en algunos casos. Las características de la tarea del ejecutivo distan mucho de las responsabilidades del legislativo y del federativo que no se inscriben en lo que denominamos “urgente”.

⁹⁴⁷ Cfr. TGII, §159.

⁹⁴⁸ Cfr. TGII, §161.

⁹⁴⁹ Cfr. TGII, §168.

⁹⁵⁰ Cfr. TGII, §160. Según Dunn, la posibilidad de la prerrogativa ya aparecía en la constitución inglesa del momento de Locke. Cfr. DUNN: *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*, op. cit., p. 151.

⁹⁵¹ Cfr. TGII, §163.

⁹⁵² Cfr. DUNN: *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*, op. cit., pp. 51 – 57.

Las decisiones del legislativo y las acciones del ejecutivo *representan* los juicios de todos los ciudadanos que accedieron a someterse al estado civil⁹⁵³ y volverse “*un solo cuerpo político*, sometido a un gobierno supremo.” (TGII, §95) Se trata de traspasar el poder que las personas tenían de hacer valer la ley en el estado de naturaleza al estado civil, sin posicionarse en un lugar más desaventajado, razón por la cual el gobierno no puede ser arbitrario ni privado. La gobernanza debe ser abierta para que la justicia se imparta conforme a leyes públicas y declaradas⁹⁵⁴ y jueces reconocidos⁹⁵⁵; en otras palabras, todas las personas “pueden conocer su deber, y sentirse seguros y protegidos dentro de los límites de la ley.” (TGII, §137) Además, en consonancia con la ley de la naturaleza, el gobierno está llamado a preservar la vida⁹⁵⁶, de modo que ninguna persona puede terminar con su vida o con la de los demás.

De la división de poderes se concluye, nuevamente, que el absolutismo es improcedente, pues ignora la igualdad de jurisdicción entre el gobernante y el gobernado. Mientras que, en el sistema político que propone Locke, la ley se aplica igual para todos, el absolutismo obedece a lo que el gobernante dispone y que, probablemente, sólo le beneficia a él. El gobierno de una persona, entonces, se asemeja al momento bélico del estado de naturaleza previo al contrato, pues vela por el interés personal de acuerdo con una interpretación parcial e individual de la ley natural. Bajo el influjo de un gobierno absolutista, como el que Locke verdaderamente presencié, ¿a quién podrá acudir el propietario que fue expropiado de lo que por derecho le corresponde si la ley no lo protege a él, sino a quien lo perjudicó?⁹⁵⁷ Esto no significa que la monarquía carezca absolutamente de leyes o que ésta derive necesariamente en una tiranía. Lo que nuestro autor desacredita es cualquier forma de absolutismo que arriesgue la seguridad y desconozca la preservación de la propiedad como el fin del estado político:⁹⁵⁸ “pues no tengo propiedad alguna cuando otro tiene el derecho de

⁹⁵³ Cfr. TGII, §88. Esta representación se diferencia de los primeros calvinistas, quienes depositaban este juicio sólo en algunas personas, como los magistrados.

⁹⁵⁴ Cfr. TGII, §136.

⁹⁵⁵ Cfr. TGII, §136.

⁹⁵⁶ Cfr. TGII, §135.

⁹⁵⁷ Cfr. TGII, §91.

⁹⁵⁸ “[P]ues la preservación de la propiedad es el fin del gobierno y aquello por lo cual los hombres entran a la sociedad; esto supone necesariamente y requiere que la gente deba tener propiedad... al entrar a la sociedad, pues éste es el fin por el que entraron.” (TGII, §138)

despojarme de ella, cuando lo desea, en contra de mi consentimiento...” (TGII, §138)
Cuando esto sucede, la ciudadanía tiene derecho a resistirse.

7.3.2. Los impuestos

Como ya se ha mencionado, Locke no es un autor preocupado por la distribución de los recursos ni por la cuestión social. Esto no quita que nuestro autor sea consciente –y, en este tenor, un predecesor de los pensadores que le siguieron⁹⁵⁹– de la necesidad de contar con recursos públicos, de su recaudación y su finalidad. A ello se debe que sus tratados económicos y filosóficos busquen conciliar el objetivo de la creación del estado civil y la protección de la propiedad privada con la manutención del gobierno que se encarga de cumplir con dicho objetivo.

Los recursos públicos o del gobierno preceden de una única fuente: los mismos propietarios. Su recaudación no es tarea sencilla, pues quien sustrae una parte de los recursos es al mismo tiempo el responsable de resguardarlos. No se trata, además, de distribuir lo acumulado con base en la necesidad de las personas, sino de mantener a los gobernantes y de brindarles los instrumentos necesarios para llevar a cabo sus funciones, entre las que se encuentran los servicios de seguridad. Cuánto dinero se les otorgará y cómo se utilizará es algo que deriva también de un consenso que, si bien no es unánime, responde –igual que todos los acuerdos posteriores al contrato original– al pacto que cedió el poder político al poder legislativo⁹⁶⁰:

Cualquiera que disfrute de la protección [del gobierno] deberá pagar el mantenimiento de éste de su riqueza. Pero incluso esto debe ser con su consentimiento, es decir, el consentimiento de la mayoría, ya sea dado por ésta o por los representantes que eligió: pues si cualquiera pudiera reclamar un poder de disponer y recaudar *impuestos* de la gente, por su propia autoridad y sin el consentimiento de la gente, invadiría la ley fundamental de la propiedad. (TGII, §140)

⁹⁵⁹ Por ejemplo, Adam Smith habla de tasar las ganancias que se obtienen de las colonias. Cfr. SMITH: *An Inquiry into the Nature of the Wealth of Nations*. Oxford University Press, 1976, libro IV, cap. 7.

⁹⁶⁰ Cfr. TGII, §140.

En el capítulo cuarto reconstruimos el argumento sobre la cláusula de suficiencia. Allí se indicó que la apropiación en el estado de naturaleza estaba sujeta a que quedara suficiente de lo apropiado para los demás. Esto no siempre es viable, especialmente cuando se trata de recursos no renovables o limitados, lo cual pone en duda la efectividad de la restricción, pues pierde su vigencia en los períodos naturales de escasez. En este caso, la suficiencia deja de ser un requisito de apropiación para convertirse en una consecuencia, en el entendido de que el trabajo sobre la propiedad privada multiplica los recursos y abastece a quien carece de ellos. En otras palabras, el propietario no dejará suficiente de lo que adquirió cuando se trate de un recurso escaso, pero multiplicará algunas cosas gracias a su intervención (excepto, evidentemente, territorios o artículos no renovables). Si al propietario se le impidiera usar su posesión, perecerían él y todos los beneficiados, atentando contra la ley natural que ordena la preservación de la humanidad.

¿Qué sucede con la cláusula de suficiencia cuando aparece el dinero? Dejará de considerarse una restricción, debido a que el dinero nunca se termina, pues está sujeto a lo que los involucrados acepten como criterio de canje. No obstante, la cláusula de suficiencia conserva su vigencia cuando se trata de administrar lo recaudado. La tributación, pues, asegura la preservación de la vida de la humanidad, proporcionando acceso general a los recursos necesarios para la supervivencia. Por tanto, en el estado civil, la restricción de suficiencia se mantiene y justifica la regulación de la propiedad, por lo menos en lo que compete a los impuestos. En el último apartado dilucidaremos si esto se contradice con todo lo esbozado sobre el estado de naturaleza y el derecho natural a la propiedad privada.

Hasta aquí pareciera que Locke utiliza los impuestos para repartir cosas a quienes no las tienen, pero no hay texto alguno en donde esto se indique. Más bien, como se aseveró, lo recaudado en los impuestos se utiliza para pagar los gastos de los poderes de gobierno. Enfatizo que Locke no reflexiona sobre la distribución de la riqueza, pero sí sobre la función de los poderes de gobierno, cuyo objetivo primordial es salvaguardar la vida que corría peligro en el estado de naturaleza. Por ello, Locke no es un antecesor directo de la política de *laissez-faire*, que promueve la nula intervención del gobierno.⁹⁶¹ Incluso, como veremos a

⁹⁶¹ La intervención del gobierno se confirma con lo visto en el *Ensayo sobre la ley de pobres* y la regulación de las importaciones. Cfr. supra cap. VI.

continuación, nuestro autor propone que los gobernados se resistan ante un gobierno que no cumpla con sus funciones.

7.4. El derecho a la resistencia

Ya se ha mencionado que el paso del estado de naturaleza al estado civil surge de un consenso. En un primer momento, este pacto es inquebrantable, pues su finalidad es la preservación de la sociedad, tal como manda la ley natural. Sin embargo, como se verá en el presente apartado, cuando dicha ley no se obedece, Locke permite la revocación legítima de la organización civil mediante el derecho a la resistencia. La justificación histórica de este derecho se remonta a la Inglaterra de 1688, cuando los Whigs (los liberales de la época) destronaron al rey Jacobo II, católico y hermano de Carlos II, y en su lugar apoyaron al rey William III.⁹⁶² Asimismo, en boca de Skinner, la revolución calvinista de 1550 en contra del emperador influye directamente en la teoría del derecho a la resistencia que reaparece en los *Dos tratados sobre el gobierno*.⁹⁶³ En el plano teórico, la Escuela de Salamanca, especialmente Francisco Suárez y Juan de Mariana, también pudieron haber influido en la defensa lockeana del derecho a la resistencia.⁹⁶⁴ Lo que tienen en común estos escolásticos con nuestro autor es la fundamentación del derecho a la resistencia en la ley natural: el derecho a la resistencia se ordena a la propuesta antiabsolutista y fortalece la noción de derecho y de ley universal, de la que son partícipes todos los gobernados y no sólo los gobernantes.⁹⁶⁵

La derogación del contrato civil puede hacerse explícitamente, como cuando se venden las posesiones que estaban sujetas a la jurisdicción de un lugar, se abandona la comunidad que se habita y, en este último caso, ya no se utilizan los recursos públicos. Sumadas a estos ejemplos, existen otras razones para dejar el estado de civil: la guerra, es decir, la violación explícita de la ley, o bien, la resistencia de los gobernados que disuelve el

⁹⁶² En este apartado se apreciará que esta revocación de mandato sí cumple con los requisitos de la resistencia legítima, pues el rey disponía arbitrariamente de la propiedad y atentaba contra la libertad de culto. La resistencia, en el marco de la conceptualización lockeana, puede hacerse fuera de las instituciones políticas.

⁹⁶³ Cfr. SKINNER: *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge University Press, 2002 [1978], vol. 2.

⁹⁶⁴ Cfr. Francisco Suárez: *De legibus et de natura legis* y Juan de Mariana: *Del rey y de la institución real*.

⁹⁶⁵ Cfr. CARVAJAL: “Derecho de resistencia, derecho a la revolución, desobediencia civil. Una perspectiva histórica de interpretación. La formación del derecho público y de la ciencia política en la temprana Edad Moderna” en *Revista de Estudios Políticos*. Número 76, abr – jun de 1992, pp. 63 – 101.

contrato. En este último caso, los ciudadanos “encontraron necesario examinar con cuidado los derechos *originales* del *gobierno*; y de encontrar caminos para restringir sus *exorbitancias*, y *prevenir los abusos* de su poder que, confiado a las manos de otros por su propio bien, se ha utilizado para lastimarlos.” (TGII, §111)⁹⁶⁶ Que así suceda muestra que el gobernante en cuestión no cumplió con su palabra (*trust*), es decir, ignoró el pacto original. Entre las alternativas para reformular el contrato civil, Locke opta por esta última para respetar los derechos de la ciudadanía y evadir la anarquía.

La disolución del gobierno no debe confundirse con la separación de una persona de su comunidad o con la eliminación de la sociedad. Por una parte, la separación de una persona no deriva en el derecho a la resistencia, es decir, la partida de un individuo no representa disolución alguna de la sociedad o del gobierno que deja atrás. La aniquilación de la sociedad surge cuando en las comunidades que son conquistadas por otras, el conquistador termina con todos los miembros de la sociedad –incluyendo a sus gobernantes–, o bien, bajo el influjo de una violencia incontrolable, algunos seres humanos emigran a otro lugar disolviendo su sociedad original.⁹⁶⁷

En cambio, la sociedad se mantiene cuando sus ciudadanos se resisten en contra de la autoridad. Esto puede suceder cuando el ejecutivo renuncia a su cargo, imposibilitando la ejecución y el cumplimiento de la ley, esto es, dando lugar a la *anarquía*: la ausencia de un gobernante que administre la justicia y salvaguarde los derechos de las personas, “y un gobierno sin leyes es, supongo, un misterio en la política, inconcebible para la capacidad humana e inconsistente con la sociedad humana.” (TGII, §219) Asimismo, el gobierno se interrumpe cuando el ejecutivo intenta “corromper a otros *representantes* y sumarlos a sus propósitos personales, o bien, atrae a los *electores* y les prescribe sus decisiones... en aras de sus designios.” (TGII, §222) Ya se ve, entonces, que la ausencia de un gobernante puede derivar en el derecho a la resistencia, o bien, producirse tras un levantamiento, como sucedió en el destrono del rey Jacobo II.

La resistencia es el derecho de los ciudadanos a revocar legítimamente a quienes ocupan el poder ejecutivo o legislativo y dejaron de gobernar y de respetar la ley natural, de modo que dicho derecho resulta “del derecho individual a la autopreservación.” (Herrero,

⁹⁶⁶ Cursivas originales.

⁹⁶⁷ TGII, §211.

2015, p. 190)⁹⁶⁸ El derecho a la resistencia emana de la soberanía que originalmente pertenece a los gobernados y que permanece en ellos tras el consenso original, razón por la cual pueden rechazar al gobierno que no cumpla con las tareas para las que fue creado.⁹⁶⁹ No se trata de resistirse a la menor provocación, sino de hacerlo cuando los derechos naturales han sido absolutamente ignorados. Tampoco es necesario un acuerdo explícito para ello, basta apoyar al grupo resistente para ejercer el derecho a la resistencia y sumarse al *consenso popular* (o de no hacer nada en contra de los principios revolucionarios).⁹⁷⁰

El derecho a la resistencia está sujeto a ciertas cláusulas: puede ejercerse si el ejecutivo convoca a la *mayoría* cuando los otros poderes traicionaron la confianza, irrecuperable, que se les depositó⁹⁷¹. El legislativo será desleal cuando no cumpla con el fin que se le designó: legislar considerando el bien común y la propiedad privada en sentido extenso, es decir, como vida, libertad y riqueza.⁹⁷² Asimismo, la resistencia puede llevarse a cabo tras la desaparición definitiva del poder legislativo, “*el alma que le da forma, vida y unidad a la commonwealth.*” (TGII, §212) En este caso, presenciamos un retorno al estado de naturaleza, donde todas las personas quedan a merced de su voluntad y no hay autoridad común que las gobierne.⁹⁷³

La resistencia contra el ejecutivo surge cuando se abusa de la prerrogativa (como se mencionó líneas arriba, la capacidad de actuar cuando no hay ley alguna que contemple los imprevistos), pero no cuando unos cuantos están disconformes con ella. Es decir, es legítimo resistirse al ejecutivo cuando éste apela al poder para promover sus propios intereses. En tal caso, “la gente [los gobernados] puede reclamar su derecho y limitar su poder, lo cual... se les debe permitir tácitamente.” (TGII, §164) No es el caso de los llamados usurpadores, es decir, aquéllos que expropián los bienes que corresponden por derecho a alguien más. En tal situación, no hay lugar a la resistencia, pues el usurpador no fue elegido por la mayoría de los gobernados y, por tanto, la ciudadanía no tiene poder alguno que revocar.⁹⁷⁴

⁹⁶⁸ “Éste es un principio general en el pensamiento de Locke: el poder de una persona sobre otra es legítimo siempre y cuando sirva a los propósitos de su asociación.” (Grant, 2003, p. 291)

⁹⁶⁹ Cfr. BROWN: “The Sovereignty of the People” en *Studies on Locke: Sources, Contemporaries and Legacy* (en Hutton and Schuurman, ed.). Holanda: Springer, 2008, p. 56.

⁹⁷⁰ Cfr. SELIGER: *The Liberal Politics of John Locke*, op. cit., p. 299.

⁹⁷¹ Cfr. TGII, §222.

⁹⁷² Cfr. TGII, §221.

⁹⁷³ Cfr. TGII, §212.

⁹⁷⁴ Cfr. TGII, §197.

En su calidad de *ejecutor* de la ley, al ejecutivo le corresponde obedecerla, tal como se les exige a los gobernados.⁹⁷⁵ Así, cuando el ejecutivo renuncia a este poder, es decir, al de ser representante de la ley, “se degrada y se convierte en una persona singular y privada sin poder alguno, y sin voluntad, que no tiene derecho alguno a exigir *obediencia*.” (TGII, §151)⁹⁷⁶ Si bien nadie puede trasgredir los límites de la autoridad, independientemente del cargo y de la profesión, es más grave en el caso del ejecutivo, pues “se supone que tiene cierta ventaja debido a su educación, empleo y orientación que le permiten conocer mejor las medidas del bien y del mal.” (TGII, §202)

Como se mencionó en el apartado anterior, el poder ejecutivo trabaja de la mano del poder legislativo. Sin embargo, en algunos países los príncipes y los reyes son sagrados y “libres de cualquier cuestionamiento o violencia, no susceptibles a ser forzados por cualquier censura o condena judicial.” (TGII, §205) ¿Esta aseveración se replica en la filosofía política de Locke?, ¿el ejecutivo se encuentra por encima de la ley? Por ningún motivo. El ejecutivo no debe disolver al gobierno, aunque pueda hacerlo y le resulte más sencillo conseguirlo que al resto de la comunidad.⁹⁷⁷

Es cierto, sin embargo, que Locke acepta que es preferible para la mayoría arriesgar a algunos gobernados que exponer al rey. El rey no es sagrado como tal, esto se contradiría con la refutación a Filmer, pero para evitar el estado de guerra, le conviene al cuerpo político mantenerlo a salvo.⁹⁷⁸ Esta aclaración no debe confundirse con la aceptación de alguna política absolutista: falla en sus responsabilidades el ejecutivo que se rebela en contra de lo que manda el poder legislativo. Cuando así sucede, el gobernante en cuestión se posiciona en un estado de guerra contra el resto de la comunidad, es decir, regresa al estado de naturaleza porque hace uso de la fuerza sin autoridad alguna.⁹⁷⁹ En este caso, presenciamos la suplantación del poder político, que debería subyacer a toda comunidad política, con el poder despótico.

Como se ha dicho, las actividades bélicas pueden ser castigadas con la misma fuerza con la que se realizan, y los responsables removidos de sus cargos (lo cual, evidentemente,

⁹⁷⁵ Cfr. TGII, §206: “Pues la autoridad que le ha sido dada al rey no puede permitir que nadie actúe en contra de la ley o se le justifique, por su cargo, a hacerlo.”

⁹⁷⁶ Cursivas originales.

⁹⁷⁷ Cfr. TGII, §205.

⁹⁷⁸ Cfr. TGII, §218.

⁹⁷⁹ Cfr. TGII, §155.

incluye al ejecutivo). Es decir, a pesar de rechazar reiteradamente el uso de la fuerza, Locke la justifica para responder a otra fuerza que actuó sin autoridad y por encima de la ley. La diferencia radica en que la fuerza responsiva es legítima, pues la resistencia es un derecho de quienes se oponen a la tiranía y al poder despótico –en el entendido de que el gobierno se ejecuta en favor de la mayoría–.⁹⁸⁰ ¿Cuáles son las consecuencias de la resistencia política? Éstas pueden suscitar guerras civiles de inimaginable violencia. ¿A quién se le atribuyen los daños? No a quien participó, sino a quien ocasionó que así sucediera, es decir, al ejecutivo y al legislativo que no obedecieron a la ley.⁹⁸¹

Tras la resistencia, el poder regresa a quien nombró a los legisladores, es decir, a los ciudadanos. Posteriormente se elige, nuevamente, a quien salvaguarde la seguridad. Y es que, si los individuos abandonaron el estado de naturaleza donde imperaba la inseguridad, sería políticamente ilógico que aceptaran someterse a una autoridad que dispusiera arbitrariamente de sus propiedades o los esclavizara⁹⁸²:

Los gobernados siempre tendrán el derecho a preservar aquello de lo que no pueden separarse [su vida], y de librarse de aquéllos que invadan esta ley fundamental, sagrada e inalterable de la *propia preservación* que les hizo entrar a la sociedad. E, incluso, en este caso, la comunidad se dice *siempre* el

⁹⁸⁰ Cfr. TGII, §207 y 208.

⁹⁸¹ Cfr. TGII, §228. En este punto se vislumbra otra diferencia con Hobbes. Se ha dicho que, para Locke, la ley positiva debe subordinarse a la ley natural. En el estado de naturaleza, no cumplir con la ley natural se convierte en un castigo para el desobediente. En el estado civil, el incumplimiento de la ley natural posiciona al ser humano en un estado de guerra, independientemente de que éste sea la autoridad –y por ello, enfatizo, el derecho a la resistencia está justificado–. En cambio, Hobbes no tolera ningún tipo de resistencia, pues ello supondría colocarse voluntariamente en un estado de guerra donde a las personas sólo les interesa satisfacer sus deseos. Es preferible vivir bajo un mandato absoluto que tener que sobrevivir al egoísmo y a las pasiones humanas: “La naturaleza de esta ofensa consiste en la renuncia a la subordinación, lo cual constituye una recaída en la condición de guerra, comúnmente llamada rebelión; y quienes así ofenden no sufren como súbditos, sino como enemigos, ya que la rebelión no es sino guerra renovada”. Hobbes señala que los súbditos que se resisten al Estado no ejercen su derecho a castigar, pues éste fue cedido previsamente al Estado en cuestión. Más bien, a este acto se le llama hostilidad porque el representante de un Estado es impune: “[E]l daño infligido al representante del Estado no es pena, sino acto de hostilidad, ya que es consustancial al castigo el ser infligido por la autoridad que le corresponde al representante mismo. [...] En cuanto a los castigos establecidos en la ley, son para los súbditos, no para los enemigos, y han de considerarse como tales quienes, habiendo sido súbditos por sus propios actos, al rebelarse deliberadamente niegan el poder del soberano”. Se concluye, entonces, que para Hobbes –igual que para Locke– regresar al estado de guerra es una posibilidad en el estado civil. En la filosofía de Locke, esto ocurre cuando los gobernantes ignoran la ley; para Hobbes, esto sucede cuando los gobernados olvidan su condición de subordinados. Hobbes presenta el auténtico absolutismo: el rey que está por encima de cualquier ley. Cfr. HOBBS: *Leviatán*. Manuel Sánchez (trad.). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1980, §28, pp. 256, 257 y 260.

⁹⁸² Cfr. TGII, §149 y 220.

poder supremo, aunque no sea considerada forma de gobierno alguna. (TGII, §149)⁹⁸³

¿Aparece, entonces, un período de anarquía después de revocar a las autoridades? Si así fuera, presenciaríamos una contradicción en el argumento de Locke, pero no es así. Quienes se resisten al gobierno son considerados otro tipo de gobierno encargado de elegir al nuevo poder legislativo, es decir, “la sociedad se gobierna a sí misma como una democracia directa, ya sea para perpetuar dicha democracia, hacerle cambios o para formar una nueva forma de gobierno” (Seliger, 1968, p. 128). En otras palabras, la resistencia trae consigo a un grupo de gobernantes temporales que cederán el poder a quien consideren mejor para el cargo sin que haya un tiempo específico para hacerlo.⁹⁸⁴ Se dice que hay un *retorno al estado de naturaleza* porque éste no es propiamente anárquico. La anarquía se manifiesta cuando los gobernantes ignoran la ley, y en el estado de naturaleza no hay gobernantes.

Locke cuestiona: si la fundación del gobierno depende de los gobernados, y éstos pueden residir en la ignorancia, sentirse descontentos y resistirse en cualquier momento, ¿no serán las comunidades políticas sumamente vulnerables?, ¿no será retador que cualquier gobierno subsista un tiempo considerable?⁹⁸⁵ Con absoluta confianza en el sentido común de los gobernados, nuestro autor asegura que la resistencia sólo se lleva a cabo como respuesta a maltratos y no después de algún pequeño error en los asuntos públicos.⁹⁸⁶ Además, la resistencia no es un estado permanente, es un puente entre la falta de autoridad y el establecimiento de un nuevo poder legislativo.⁹⁸⁷

¿Hay una negación de la segunda ley de la naturaleza cuando se ejerce el derecho a la resistencia? Es decir, ¿está permitido atentar contra la vida del otro cuando nos *resistimos* a él, como indica Patrick Coby?⁹⁸⁸ Aunque la teoría lockeana sobre el derecho a la resistencia se materializa en la Revolución Gloriosa, este derecho no deriva, necesariamente, en un conflicto bélico (que sí surge, en cambio, cuando los gobernantes transgreden la ley) ni en la

⁹⁸³ Cursivas originales.

⁹⁸⁴ La historia mostró que la resistencia no necesariamente posiciona en el poder al mejor candidato. Esto se aprecia, por ejemplo, en la Revolución Francesa, de la que Locke fue una autoridad teórica importante. Cfr. WOOTTON: “Introduction” en *Political Writings* de John Locke. Cambridge: Hackett Publishing, 2003, p. 62.

⁹⁸⁵ Cfr. TGII, §223.

⁹⁸⁶ Cfr. TGII, §224 y 225.

⁹⁸⁷ Cfr. TGII, §226.

⁹⁸⁸ Cfr. COBY: “The Law of Nature in Locke’s *Second Treatise*: Is Locke a Hobbesian?” en *The Review of Politics*, 49, 1, 1987, p. 10.

muerte de un grupo de personas. Es decir, la vida de la humanidad no siempre corre riesgo cuando la ciudadanía se opone a su autoridad. No obstante, Locke sí reblandece su defensa de la primera ley de la naturaleza cuando teoriza sobre el derecho a la resistencia. Cuando dicho derecho se ejerce, la vida de quien se resiste corre riesgo, pero éste vale la pena porque sería peor vivir sin libertad, sometiendo la propia vida a los tratos esclavizantes de un tercero.

La reconstrucción del argumento sobre el derecho a la resistencia nos permite concluir que ésta difiere de la rebelión. Es frecuente observar la confusión de utilizar ambos términos análogamente, como se aprecia en algunos comentaristas de Locke.⁹⁸⁹ En el caso específico de Locke, *rebeldes* son los legisladores que abusan de la confianza de quien los eligió:

Y si aquéllos que por fuerza quitaron al legislativo son *rebeldes*, los legisladores mismos, como ha sido mostrado, deben ser estimados así; cuando ellos, aquéllos que se organizaron para la protección y la preservación de la gente, sus libertades y propiedades, deben forzosamente invadirlos y empeñarse en quitarlos [a los legisladores]; y así, colocándose en un estado de guerra contra aquéllos que los hicieron guardianes de su paz, [los legisladores] son propiamente y con el mayor fastidio, rebeldes. (TGII, §229)⁹⁹⁰

Así, los gobernados tienen el poder de resistirse⁹⁹¹ a los gobiernos rebeldes, es decir, a los que desobedecen la ley. Este es un poder político que emana del que el individuo poseía originalmente en el estado de naturaleza⁹⁹² y se traduce en el derecho a la legítima defensa y

⁹⁸⁹ Cfr. ANDREW: “Locke, Nozick and Marx on the Alienability of Labour” en *Canadian Journal of Political Science*. Vol. 18, 3. Sept. 1985, 529-550; PEREYRA: “Locke y la teoría de la rebelión popular” en *Estudios políticos*, no. 44, mayo – septiembre de 2018, pp. 185 – 201; SNYDER: “Locke on Natural Law and Property Rights” en *John Locke: Critical Assessments*. Richard Ashcraft (ed.). 1991(1986), p. 732. Snyder le llama “derecho a la revolución”, si bien no toda resistencia deriva en un conflicto bélico –ni todas las revoluciones son guerras, como podría contraargumentar el autor–. Estas lecturas denotan una confusión, pues el derecho a la resistencia se distingue del derecho a la rebelión, incluso desde la Baja Edad Media. En esta época, algunos intelectuales se resistían a obedecer absolutamente al Papa en su calidad de representante divino –pero también de tirano–, y optaban por resistírsele (ver, por ejemplo, *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua y *Breviloquium de principatu tyrannico* de Guillermo de Ockham). Esta discusión terminológica excede los límites de la presente investigación.

⁹⁹⁰ Las cursivas están añadidas por mí.

⁹⁹¹ Locke utiliza explícitamente la palabra *power*. Cfr. TGII, §226 y 227, las cursivas no son originales: “Esta doctrina sobre el poder que tiene la gente de adquirir nuevamente su seguridad mediante un nuevo legislativo, cuando el legislativo [anterior] actuó en contra de su confianza, al invadir su propiedad, es la mejor defensa en contra de la *rebelión*, y el medio más efectivo para obstaculizarla: pues la *rebelión* es una oposición a la autoridad, no a las personas... aquéllos, cualesquiera que sean, que por fuerza invaden y justifican la violación de las leyes por fuerza son verdadera y propiamente rebeldes... y traen de nuevo el estado de guerra”.

⁹⁹² Es posible, entonces, ejercer el poder político al margen de las instituciones políticas. Cfr. TULLY: “Political Freedom” en *The Journal of Philosophy*. Vol. 87, no. 10 (Oct. 1990), p. 520.

a “resistirse al agresor.” (TGII, §232) Un derecho que emana, como cualquier derecho presentado por Locke, de la ley de la naturaleza.

7.4.1. El rol político de la mayoría

El concepto de “mayoría” no debe perderse de vista en la reconstrucción de la teoría política de Locke. El *demos*, o “la gente” –como comúnmente se traduce del griego–, “es la base poblacional a la que se atribuyen o reconocen derechos políticos tanto pasivos como activos en una comunidad política.” (Rodríguez, 2018, p. 39) En el caso de la filosofía lockeana, dicho *demos* no considera a la mayoría de la población, sino a una élite conformada por varones y propietarios.⁹⁹³ De modo que la *mayor parte* de este grupo privilegiado en específico consiste en el cuerpo político que elige al poder legislativo y ejerce el derecho a la resistencia.⁹⁹⁴

Mientras que el paso al estado civil se logra mediante un acuerdo general, los gobernantes se eligen tras la aprobación de este cuerpo político, cuya existencia resulta de la conformidad de todos los involucrados: “la *mayoría* tendrá el derecho de actuar y concluir en nombre de los demás.” (TGII, §95) El poder de la mayoría, en la filosofía de Locke, no se distribuye considerando la participación ciudadana de cada particular, sino pensando en la colectividad en general.⁹⁹⁵

El rol de la mayoría nace de la imposibilidad de que la política funcione con acuerdos unánimes, solamente.⁹⁹⁶ Es inviable que sea así: es posible que la opinión de los ciudadanos se modifique con el tiempo y que, en consecuencia, los representantes del legislativo dejen de coincidir con los intereses de los gobernados. Otros retos a los que se enfrenta este cuerpo político son la falibilidad humana⁹⁹⁷, la frecuencia con la que se toman las decisiones de quién gobernará y el rol político de las minorías (no sólo la minoría del *demos*, sino de la

⁹⁹³ “Las mujeres podrían tener el derecho a la propiedad y a la resistencia, pero no a votar.” (Grant, 2003, p. 296) Esto es legítimo si se apela al contrato civil, donde se pactó acatar las consecuencias de lo que decidiera el poder legislativo. Lo único que éste no puede hacer es legislar en contra de los derechos a la vida, la libertad y la propiedad. Lo cierto es que Locke no profundiza en el tema de la mujer y, como dijimos en su momento, éste sólo se inscribe en la distinción entre poder paternal y poder político.

⁹⁹⁴ Locke no establece un número mínimo de personas para conformar el cuerpo político.

⁹⁹⁵ Cfr. BROWN: “The Sovereignty of the People”, op. cit., p. 56.

⁹⁹⁶ Cfr. TGII, §98.

⁹⁹⁷ “Locke no quiere decir que la voluntad de la mayoría siempre está en lo correcto, sino que lo que ésta desea obliga a todos.” (Seliger, 1968, p. 80)

población total, la cual es ignorada en el proceso de representación), entre otros. Frente a estos desafíos, Locke confía, quizá en demasía, en que la razón humana accede a la ley natural y en que, por tal motivo, las decisiones de la mayoría siempre considerarán la preservación de la vida, la libertad y la riqueza de todas las personas. Por tal motivo, es desatinado acreditarle a nuestro autor que a su propuesta subyace un hedonismo natural en el que las mayorías sólo buscan conseguir sus intereses personales.⁹⁹⁸ Si los ciudadanos sólo eligieran a los gobernantes con base en su placer, no se apreciaría la agudeza política que caracteriza a la mayoría, por lo menos a la mayoría que propone Locke.

La necesidad de una mayoría participativa, es decir, de un *mismo cuerpo político*, se confirma cuando se trata de apoyar el derecho a la resistencia. En este caso, éste será legítimo siempre y cuando se lleve a cabo por una gran parte de la ciudadanía, pues los conflictos entre minorías y los desacuerdos entre grupos aparecen frecuentemente y no justifican el rechazo a la autoridad.⁹⁹⁹ Incluso, la disolución del poder legislativo por parte del ejecutivo tampoco se considera un acto legítimo de resistencia.¹⁰⁰⁰ Sobre este tema, Locke asegura no saber qué hacer frente a los grupos minoritarios inconformes: “No hay protección alguna para la percepción de la minoría sobre violaciones al contrato social o a la ley natural, o provisión alguna para proteger a las minorías del parecer de la mayoría sobre la violación al contrato social o a la ley natural... la regla de la mayoría es el único garante.” (Shapiro, 2003, pp. 310, 325 – 326) La ignorancia de las minorías es, sin duda, una limitante importante en la teoría política de nuestro autor. Será hasta el pensamiento de Alexis de Tocqueville y John Stuart Mill que se comenzarán a incluir a más personas en la representación política y se intentará evadir a la tiranía de la mayoría.

Se aprecia, entonces, un Locke alejado del individualismo, pues ni la interpretación personal de la ley ni los intereses de un grupo reducido (dentro del *demos* lockeano ya explicitado) son suficientes para modificar el contrato civil.¹⁰⁰¹ Para nuestro autor, pues, sólo el cuidado de la humanidad en su totalidad justifica la resistencia o el uso de la fuerza. De

⁹⁹⁸ Como postula Leo Strauss. Cfr. “On Locke’s Doctrine of Natural Right” en *The Philosophical Review*. Duke University Press. Vol. 61, no. 4. (Oct 1952), pp. 475 – 502.

⁹⁹⁹ Cfr. TGII, §98.

¹⁰⁰⁰ Cfr. TGII, §209 y 218.

¹⁰⁰¹ “La ley natural permite al gobierno una actividad más amplia que una teoría libertaria.” (Tuckness, 2002, p. 183) En contra de esta tesis, ver MARTEL: “Hobbes’ Anti-liberal Individualism” en *Las Torres de Lucca*, 9, julio - diciembre de 2016, pp. 31-59.

modo que la teoría política de Locke se concentra en defender la aplicación universal de los derechos naturales (la vida y la libertad) sin preocuparse porque así sea en el caso de los derechos políticos (el voto, por ejemplo). En conclusión, rechazo que el individualismo absoluto sea la *piedra de toque* del argumento lockeano considerando: a) que la ley natural manda primordialmente salvaguardar a la humanidad, no sólo a uno mismo y b) los sistemas representativos, que Locke defiende a capa y espada, intentan solucionar las deficiencias de las democracias directas en las ciudades más grandes y velan por los derechos naturales de toda la humanidad.

En resumen, la mayoría es la mejor garantía de la legitimidad política. Su efectividad depende de que los juicios individuales no se enfrenten entre sí ni con lo que manda la ley natural.¹⁰⁰² Como es de esperarse, esta idea no deja de ser problemática, pues el estado civil se crea para la protección de la propiedad privada, específicamente, y esto limita el espectro de acción de los gobernantes y de la mayoría. O bien, por el contrario, la mayoría podría restringir a los individuos mediante la regulación de su derecho a la propiedad privada.¹⁰⁰³ En otras palabras, resulta evidente la tensión entre la creación del estado civil para proteger los derechos individuales y la necesidad de la aprobación de la mayoría para lograrlo.¹⁰⁰⁴ Entonces, ¿cómo debe leerse la filosofía política de nuestro autor? ¿Locke es partidario de las mayorías o de un gobierno limitado, como algunas corrientes liberales propondrán después? O bien, ¿existe una oposición real entre estas dos posturas? Reconstruyamos ambas versiones.

La limitación del gobierno supone que la actividad legislativa debe incidir muy poco en los asuntos privados. En el caso específico de Locke, como ya se vio, la función de los gobernantes no consiste en repartir la riqueza, sino en proteger de los derechos a la vida, la libertad y la riqueza. Luego, su margen de acción queda acotado a estos rubros, sin poder intervenir en la libertad de culto, la cantidad de bienes exclusivos para los particulares, la libertad de expresión, etcétera.¹⁰⁰⁵ Visto así, pareciera que los gobernados eligen a algunos

¹⁰⁰² Cfr. SHAPIRO: "Locke's Democratic Theory", op. cit., p. 329.

¹⁰⁰³ Cfr. KENDALL: *John Locke and the Doctrine of Majority Rule*. University of Illinois Press, 1959.

¹⁰⁰⁴ Cfr. SELIGER: *The Liberal Politics of John Locke*, op. cit., p. 75.

¹⁰⁰⁵ A ello se debe que Locke sea considerado por algunos como un antecedente teórico de la democracia liberal, pues la mayoría está llamada a proteger los derechos individuales. Ruth Grant afirmará, por el contrario, que Locke es un liberal, mas no un demócrata, pues su versión de la mayoría está muy alejada de la mayoría real cuando ignora a las mujeres para algunas funciones públicas y a algunos hombres por no ser suficientemente capaces.

legisladores con muy pocas responsabilidades, entre las cuales se encuentra la tributación. De ser así, ¿es realmente necesaria la presencia de un cuerpo político mayoritario? Sí lo es. Para nuestro autor, dicho cuerpo político es imprescindible para que el estado civil no desemboque en anarquía o despotismo.

Por otro lado, el énfasis en la mayoría presenta un Locke más cercano al bien común y menos interesado en el bien privado. Ello se sigue de las constantes menciones a los beneficios que origina la propiedad privada, incluso en aquéllos que no son sus dueños, como indica Kendall: “donde Locke tiene que elegir entre el derecho individual a la propiedad (en el que ha mezclado su labor) y el derecho común de los hombres a su preservación, indubitablemente sacrificará lo primero en pos de lo segundo.” (Kendall, 1959, p. 71) Sin embargo, ni el valor agregado ni el bien común –del cual Locke habla realmente poco– son los motores principales que impulsan a defender la propiedad privada. El ser humano tiene un derecho natural a la propiedad privada para poder sobrevivir y cumplir con la ley natural.

Subrayar el papel de las mayorías parece contradecir lo esbozado sobre el estado de naturaleza. En este ámbito el ser humano tiene derecho a todo lo trabajado, pero lo podría perder en el estado civil cuando su propiedad quede a merced de las decisiones del cuerpo político y de sus instituciones.¹⁰⁰⁶ Las pocas menciones de Locke a las leyes civiles sobre la propiedad parecen confirmar esta postura, con la que, sin embargo, no coincidimos: la mayoría no elige ni dirige con base en su interés particular o arbitrariamente. El cuerpo político opera –o debe operar– considerando las leyes y derechos naturales, no comportándose como si no existieran. Ello es así, precisamente porque la propiedad privada se ordena a la ley natural y en cualquiera de sus versiones debe acatarla. Considerar la anulación de los derechos naturales aniquilaría la premisa mayor del argumento lockeano y su propuesta política. Por lo tanto, la aprobación de la mayoría no descarta los derechos individuales, como la libertad de pensamiento, expresión y, evidentemente, de propiedad.¹⁰⁰⁷

¹⁰⁰⁶ Cfr. VAUGHN: *John Locke: Economist and Social Scientist*, op. cit., p. 113.

¹⁰⁰⁷ En contra de nuestra lectura, Seliger interpreta que Locke es primordialmente individualista: “No es menos engañoso el argumento de que la supremacía de la sociedad política sobre cada individuo es colectivista cuando dicha supremacía es utilizada por unos pocos para proteger la realización de su individualidad en la acumulación libre de la propiedad a expensas de la individualidad de muchos. Llamarle a este orden colectivista no tiene fundamento alguno más que el propósito de dar la vuelta al liberalismo. Por más que condenemos un orden así, sigue siendo individualista en su objetivo y método mientras la competencia individual permanezca en la base de la propiedad y la política. Ésta era, sin duda, la idea de Locke.” Cfr. SELIGER: *The Liberal Politics of John Locke*, op. cit., p. 78. En las líneas a continuación refutaremos esta idea.

El colectivismo mayoritario de Locke al que nos referimos se opone a que los asuntos públicos se resuelvan con base en los intereses privados, únicamente.

A lo largo de esta investigación se ha reiterado que el objeto principal del estado civil es hacer valer el derecho natural a la propiedad privada. Esto significa que la propiedad es un derecho arraigado en la naturaleza del ser humano que debe ser legitimado por la vía civil. Como se ha explicado, en el estado de naturaleza, la propiedad exclusiva corre el riesgo de ser dañada por terceros sin poder apelar a juez alguno, razón por la cual, el estado civil se crea para protegerla.¹⁰⁰⁸ Bajo un determinado régimen político, el derecho natural a la propiedad se convierte en un derecho civil, es decir, en un *iuri* que todas las personas tienen el deber de respetar y ejercer, acatando el castigo correspondiente en caso de no hacerlo. Asimismo, la ley de la naturaleza que manda preservar a la humanidad permanece vigente, en el entendido de que sólo bajo el mandato de una autoridad en común, la vida podrá ser resguardada. No se trata de que el gobierno civil se forme para cumplir con cualquier propósito que obedezca a la ley natural, sino de considerar a la civilidad como el mecanismo principal para seguir y ejecutar esta ley sin someterla a condición alguna o votación.¹⁰⁰⁹

En conclusión, la ley natural es la columna vertebral de la filosofía política de Locke, pues esta ley funcionará como rueda de timón del estado civil y de sus gobernantes. Además, la ley natural también protegerá los derechos individuales de las personas, pues la mayoría no decidirá nada que atente contra lo que les corresponde por naturaleza. Ello no significa, como se ha dejado ver a lo largo de estas líneas, que el ciudadano se desentienda del gobierno de la sociedad civil y sólo busque el beneficio de sus asuntos privados, pues ello también se opondría a la ley natural, específicamente la que manda salvaguardar la vida de la humanidad. Presenciamos, entonces, una defensa del derecho natural a la propiedad privada, acotada por las obligaciones que tiene el ser humano con sus semejantes, y llamada a multiplicarse.

¹⁰⁰⁸ Cfr. TGII, §87, 88, 120, 127, 131, *et al.*

¹⁰⁰⁹ Cfr. TUCKNESS: *Locke and the Legislative Point of View. Toleration, Consented Principles and the Law*, op. cit., p. 183.

Conclusiones

La distancia entre quienes poseen abundantes bienes y quienes viven en la penuria se manifiesta en la innegable, creciente y amenazadora desigualdad social y económica de nuestra época. Resulta natural, entonces, preguntarse a qué se debe tal diferencia y si la propiedad privada es un derecho positivo, un derecho natural, un derecho meritorio por cierta condición, un producto de la casualidad o la consecuencia de una decisión injusta, lejos de cualquier tipo de derecho.

Al respecto, John Locke ofrece una respuesta clásica y loable. Sus ideas, sin embargo, no deben mirarse sólo a la luz de las problemáticas actuales o, por el contrario, considerarse irrelevantes para pensar nuestro presente. Suscribo a Grant cuando señala que “no podemos solicitarles a los autores clásicos que respondan preguntas que nunca se les formularon.” (Grant, 2003, p.302). Lo que sí podemos rescatar de ellos, tal como se intentó en este trabajo de investigación, es perspectiva histórica y filosófica suficiente como para comprender mejor los conceptos a los que ahora recurrimos para analizar críticamente nuestra realidad.

En nuestro caso, la filosofía de John Locke nos ofreció una vía bien señalizada para analizar con precisión y rigor el significado de la propiedad privada. Como explicaré a continuación, el camino fue muy claro cuando se trató de detectar la propuesta política del autor, constante en todos los textos que se eligieron para esta investigación. La vereda también fue muy consistente en el caso de la propiedad sobre sí, que interpreté como autodomínio, pues ésta subyace a todas las tesis secundarias, como los modos derivativos de adquisición, por ejemplo. No obstante, algunas partes de este recorrido intelectual fueron un tanto oscuras; por ejemplo, las obras de Locke carecen de una definición de bien común. Esta falta no es menor, especialmente cuando la filosofía política lockeana descansa primordialmente en la ley natural que manda cuidar la vida de la humanidad. Asimismo, poco se dice acerca de las leyes positivas que regulan y salvaguardan a la propiedad en el estado civil. O bien, la noción de caridad se inclina más a la de los medievales católicos (excepto en su esbozo sobre las causas de la pobreza) que a la teoría lockeana sobre el trabajo, que también presenta sus propias dificultades. Abundaré en estos y otros contrastes a continuación.

Volvamos, en primer lugar, a los textos consultados. Nuestra obra capital, *Dos tratados sobre el gobierno*, es un homenaje a la argumentación lógica, pues Locke ocupa la mayoría de las páginas en presentar ordenadamente las premisas que anteceden a su propuesta política: rechazar el absolutismo mediante el derecho a la resistencia y la división de poderes, es decir, proponer un orden político representativo que proteja la vida, la libertad y la riqueza de todos los gobernados. Mientras que la teoría sobre el estado de naturaleza se concentra en exponer la doctrina de los derechos y los deberes, la del estado civil se ocupa del gobierno que los promueve y acata.

Al margen de los *Tracts*, como anticipé en la introducción, la ley de la naturaleza es la clave hermenéutica de todas las obras utilizadas, a excepción de los manuscritos económicos. Locke nos muestra su personalidad política en estos últimos, en el sentido pragmático del término, y ello, a primera vista, parece contradecir lo dicho sobre la ley, en parte porque no la menciona (aunque tampoco debe hacerlo, pues el objetivo de esos documentos es resolver asuntos de índole económica y comercial) y propone medidas que aparentemente la contradicen. A pesar de ello, reafirmo la sistematicidad de las obras de Locke. En estos textos económicos tan técnicos predomina la idea de libertad, sobre todo en las nociones de libre mercado, impuestos y oferta y demanda a las que nuestro autor alude constantemente.

La libertad, como confirmaré más adelante, facilita el cumplimiento de la ley natural, pues posibilita la supervivencia y, a su vez, la ley natural limita a la libertad para asegurar la vida de los terceros. Parece poco intuitivo que la ley y la libertad se relacionen y que aparezcan al mismo tiempo. Sin embargo, este escenario es posible y deseable, pues la ley no merma la libertad, al contrario, la direcciona, como vio Locke y algunos autores clásicos que le siguieron. Se trata de que la ley (tanto natural como positiva en el entendido de que la segunda se ordena a la primera, en el caso de Locke) proteja la relación entre los individuos y la pluralidad, es decir, la libertad de mostrarse diferente a los demás, específicamente en el ámbito religioso, como muestra la agenda de nuestro autor. Locke, pues, deja atrás la unanimidad que caracterizaba a la democracia antigua y al absolutismo. Además, nuestro autor comprende que hay una relación dependiente entre la libertad metafísica y la libertad política, es decir, la “libertad en la ley y mediante leyes.” (Sartori, 2008, p. 187) En otras palabras, la relación entre la libertad y la ley natural –tan importante en la tesis sobre el estado

de naturaleza— resulta imperdible en la construcción de un proyecto político que protege la libertad política mediante la ley positiva.

A continuación, repasaré cada una de las conclusiones a las que llegamos en los distintos capítulos y las analizaré a la luz de la tesis principal de nuestro trabajo de investigación, la cual confirmo: el análisis detallado de los textos de Locke muestra que la propiedad privada es un derecho natural que se fundamenta, *únicamente* (y no sólo primordialmente) en la ley natural. Si no fuera así, la propiedad privada podría ser muchas cosas, una recompensa, una convención social, etc., pero no un derecho natural, particularidad indispensable para cumplir con la agenda política que se propone Locke. A ello se debe mi constante énfasis de la relación entre derecho y ley. Aceptar que los derechos se subordinan a las leyes permite entender que el derecho a la propiedad depende de la ley y no la puede ignorar o rebasar. En este sentido, Locke encuentra en la ley de la naturaleza la obligación de preservar la vida, pero también la alternativa más plausible para respetar el derecho a la libertad y, a la vez, procurar la supervivencia de la humanidad sin necesidad de distribuir la riqueza o inmiscuirse en asuntos familiares, de bienes materiales o de credo. Además, las bondades de la ley natural permiten defender dos ideas que a primera vista parecen opuestas, pero que no lo son: la limitación e ilimitación de la propiedad privada, tal como se señaló en los capítulos 2, 3 y 4. Y precisamente en la elaboración de dicho argumento encontramos la novedad filosófica de Locke. Este tema lo retomaré más adelante.

Como expuse en los dos primeros capítulos, entre las ventajas de postular que la propiedad privada es un derecho natural se encuentra que no requiere de convención o ley civil alguna para ejercerse. En el caso específico de Locke, esto significa que la propiedad no está a merced del gobernante en turno y que la gestión de los bienes, las prácticas religiosas, las relaciones familiares, etc., están a salvo de la arbitrariedad de cualquier gobierno. Como se aprecia, Locke no sólo se preocupa por las repercusiones económicas de su teoría; más bien, su *iusnaturalismo* se ocupa de las cuestiones morales que inciden directamente en lo político. El derecho natural a la propiedad es un derecho moral universal que, como tal, le permite imponer a las personas derechos y deberes.

En constantes ocasiones, aunque especialmente en el segundo capítulo, me referí a la propiedad privada en un sentido extenso que abarca primariamente al autodomínio, *la propiedad sobre uno mismo*, pues la discusión sobre las posesiones o los bienes materiales

adquiere sentido sólo cuando se acepta que el ser humano es libre sobre todas las cosas; en este sentido, el autodomínio es un preámbulo indispensable de la propiedad. Aquí yace, en parte, la agudeza filosófica y política de nuestro autor: a diferencia de los griegos, Locke está interesado en la libertad individual, es decir, en que cada individuo tenga el derecho a ser libre. El valor de la persona no reside en sus responsabilidades políticas, en su sexo, en sus creencias religiosas, etcétera.¹⁰¹⁰

El autodomínio es el punto de partida de todo el argumento sobre la propiedad privada porque, a diferencia de los bienes materiales, no deriva de algún acuerdo o de la propiedad común. Esto es especialmente importante cuando se considera que la libertad, por la que lucharon varios teóricos posteriores a Locke basándose en él, no está sujeta a la concesión de nadie ni es, como vimos en el capítulo tercero, alienable o transferible. A ello se debe que el concepto de autodomínio sea el punto de partida de los Derechos del hombre y del ciudadano del siglo XVIII.

Lo anterior no significa, como ya dije, que el ejercicio de la libertad sea ilimitado. El ser humano no puede hacer uso de su libertad como le plazca, pues la libertad y la vida de los demás también están en juego. Lo que el individuo sí puede hacer con su libertad es adquirir tantos bienes como le sea posible para ser más libre y preservar su vida. Nos enfrentamos, a todas luces, con un círculo virtuoso, pues entre más libre se es, más bienes se tendrán y la vida se preservará en mejores condiciones. O bien, la vida permitirá a la libertad poseer cuantas cosas se necesiten –y deseen–. Es claro, sin embargo, que el argumento tiene un efecto pernicioso cuando se carece de libertad: la ausencia de ciertos bienes restringe la libertad (en sentido negativo) y, a la vez, una libertad limitada tendrá acceso a menos cosas.

La libertad entendida como derecho natural también permite justificar el derecho a resistirse a aquellos gobernantes que la desconocen, y procurar, por todos los medios, que quienes ignoran esta particularidad tan relevante de la naturaleza humana tengan cualquier tipo de poder en el estado civil. No debe sorprendernos que Locke se considere un antecedente teórico de los ideales de la Ilustración y que algunas interpretaciones lo consideren el padre de lo que más tarde se entenderá como liberalismo.

Pero esta lectura es incompleta. La segunda aproximación a la ley natural limita la libertad y, en consecuencia, el número de posesiones en el estado de naturaleza y en el estado

¹⁰¹⁰ Cfr. SARTORI: *Teoría de la democracia*. Madrid: Taurus, 2008, p. 174.

civil. La ley universal es muy clara al respecto: debe protegerse la vida de la humanidad, no la vida de los más aventajados o astutos. Ello obliga a nuestro autor a postular ciertas restricciones a la cantidad de bienes que se pueden poseer, dependiendo de su durabilidad y el número de recursos restantes. En estas cláusulas de apropiación se concentra la mayoría de las críticas a la filosofía lockeana, en parte por las muchas interpretaciones a las que se presta un argumento bastante indefinido. Como se expuso en los capítulos tercero y cuarto, tres condiciones limitan el derecho natural a la propiedad privada: el trabajo, que retomaré líneas más abajo, la suficiencia y el no desperdicio.

La condición de suficiencia manda apropiarse de algo siempre y cuando quede más para los otros. Sin embargo, líneas más adelante, Locke señala que la cláusula deja de considerarse como tal en algunos bienes que, de suyo, son finitos y no se pueden renovar. En este caso, la suficiencia deja de ser una restricción para convertirse en una consecuencia de la apropiación de cosas que sí se pueden multiplicar, pero que, para lograrlo, deben adquirirse de manera exclusiva. Visto así, ¿cuál es el fin de una restricción que en realidad no lo es?, ¿cómo garantizar la propiedad privada de las generaciones futuras si no hay recursos suficientes? En primer lugar, Locke entiende que éste no es un problema exclusivo de las filosofías que promueven la propiedad privada, pues las propuestas comunistas tampoco pueden asegurar que los recursos alcancen para todos. Ante ello, nuestro autor ofrece una alternativa, basada en una premisa muy discutible, pero bastante frecuente, que la filosofía comunista no puede dar. Para Locke, la propiedad privada es la única manera de hacer que lo que originalmente no era suficiente, lo comience a ser. Esta conclusión deriva de la concepción, reitero, bastante controvertible, de que lo que se trabaja de forma individual rinde más frutos que aquello que se hace en forma colectiva (tal como indica el adagio escolástico: “asno de muchos lobos termina comido”). Así que, más que ofrecer una verdadera restricción a la propiedad, Locke busca defenderla con base, nuevamente, en la protección a la humanidad con la que se comprometió desde el inicio del *Ensayo sobre el gobierno civil*. Ante la imposibilidad de descubrir si las cosas serán suficientes para las generaciones por venir, la cláusula de suficiencia asegura que los presentes sí satisfagan sus necesidades básicas y conserven su autodomínio que, empero, es indispensable para justificar cualquier tipo de apropiación.

De la mera existencia de restricciones secundarias de apropiación se puede concluir que el trabajo es insuficiente para justificar la propiedad privada, en el entendido de que hay muchas personas que son incapaces de trabajar. Esta realidad obliga a nuestro autor a teorizar otros modos de adquisición, como las herencias y las donaciones, las cuales se abordaron en el capítulo quinto. Estos tipos de transferencia sólo se entienden, nuevamente, si se atiende al cuidado de la humanidad y a las cláusulas ya expuestas. Y si bien esta parte del argumento es consistente con todo lo dicho, algunas ideas parecen ignorar el llamado *protoliberalismo* que caracteriza a nuestro autor en la mayor parte de su obra. El hecho de que las herencias, por ejemplo, se destinen a los hijos, únicamente, denota el involucramiento del gobierno (en el estado civil) y, aparentemente, una desviación de su propósito principal: salvaguardar la propiedad privada. Esto sería verdadero si sólo consideráramos la riqueza, mas como hemos señalado, el sentido primordial de la propiedad es el autodomínio, en este caso de los hijos, por el cual velará el gobierno en cuestión. He aquí la primera separación explícita del libertarianismo y una clara respuesta a todos aquellos que ven en nuestro autor un apologeta de un gobierno casi nulo.

La aparición del dinero también parece comprometer las cláusulas, como se vio en el capítulo sexto. La imperiosa necesidad de sobrevivir obliga a las personas a intercambiar el producto de su trabajo por otra cosa. Así es naturalmente, al margen de cualquier orden civil. A este intercambio se añade el medio para lograrlo con eficacia: el dinero. Puesto que el medio de intercambio debe ser imperecedero para cumplir con sus funciones, y arbitrario (el uso de monedas no es natural, bien pudieron haber sido otros los instrumentos de canje), las cláusulas dejan de ser vigentes: el dinero es incapaz de descomponerse o echarse a perder y siempre será suficiente (en general, no considerando cada bolsillo en particular). Si a ello añadimos que la cláusula de suficiencia en realidad es un efecto y no una restricción, ¿cuál es el papel de las condiciones de apropiación si éstas se difuminan conforme evoluciona la naturaleza humana?

En este punto, tomando en cuenta todo lo dicho hasta ahora y el proyecto político de Locke, interpreto que las condiciones de apropiación se ordenan al cuidado de la humanidad. Me explico: el dinero no se puede descomponer como si fuera un alimento, pero sí se puede desperdiciar. A simple vista esto no sería nocivo para nadie, pero indirectamente sí afecta a quienes carecen de él y no pueden completar su proyecto de vida, es decir, no pueden ejercer

su autodominio. Puesto que el gobierno está llamado a proteger a la propiedad, y la libertad es un tipo de ésta, la cláusula mantiene su vigencia. Es decir, Locke acepta la acumulación ilimitada de riqueza siempre y cuando la libertad y la vida de los terceros no se vea comprometida. Si fuera así, la riqueza se desperdiciaría, metafóricamente hablando. Ciertamente, Locke no teoriza sobre las regulaciones al respecto; nuestro autor tan sólo aclara que los impuestos funcionan para mantener a los miembros de los poderes de gobierno y mantener la seguridad en el orden civil. No hay tal cosa como políticas de distribución o leyes sobre la duración de las posesiones, lo cual dificulta confirmar mi especulación.

En el caso de la cláusula de suficiencia, la aparición del dinero no la exenta del todo. El dinero está llamado a multiplicar los recursos, a hacer suficiente lo que antes era insuficiente y, así, salvaguardar la vida de todos. Esta idea enmarca a Locke en la sociedad mercantilista a la que pertenecía. A pesar de la disparidad material que ocasiona el dinero (entre otras causas, como las diferencias en las capacidades laborales), la sociedad comercial que surge de éste representa la mejor vía para repartir la riqueza, no obstante, como ya mencioné, no es su finalidad esencial. Esta tesis es especialmente importante porque cuestiona, de fondo, el propósito filosófico de nuestro autor. Si el comercio es anterior a la organización política, y éste es el mejor medio para multiplicar y repartir la riqueza, ¿se crea el estado civil para proteger el comercio? O, dicho con otras palabras, ¿la política está al servicio de las actividades comerciales? La pregunta es provocadora, pero sensata, considerando que “[l]a propiedad privada es un prerequisite esencial para el respeto de las libertades económicas” (Chafuen, 2013, p. 358). ¿Nuestro autor estaba más interesado en la libertad económica que en la libertad política? No es así. La libertad natural es anterior a ambas y el gobierno se encarga primariamente de ésta, de la cual, derivan la capacidad de intercambiar y multiplicar la riqueza y de ceder el poder político para el propio beneficio.

Quizá lo que preocupó a los pensadores que siguieron a Locke fue que la ley natural, de acuerdo con la lectura de nuestro autor, asegura la vida de la humanidad, pero no prohíbe la acumulación ni distribuye los bienes por igual. Esto ocasiona, aunque a Locke le preocupa muy poco, que haya diferencias sustanciales en los bienes que cada individuo posee. Sin embargo, tal desigualdad material no sólo es efecto de la propiedad; existen otras causas que la ocasionan como los fenómenos naturales o la diligencia del ser humano para trabajar. Empero, el problema no es la posesión exclusiva de los bienes, sino el manejo que algunas

personas hacen de éstos (incluyendo, entre otras cosas, el pago de salarios). La propiedad común tampoco modificaría la manera en que la humanidad administra lo que tiene. Aplaudo, entonces, el límite tan sutil que Locke propone a la propiedad, que no deja de ser una restricción, al fin y al cabo. Nuestro autor no deja desprotegidos a quienes carecen de bienes materiales y facilita las condiciones para que quienes sí los tienen, los acrecienten. A ello se debe la importante idea de que el comercio es una actividad ajena a lo político y anterior a éste. El ser humano tiene un derecho natural a la propiedad privada en parte porque su naturaleza lo determina a intercambiar y comercializar los bienes.

Como se explicó en el tercer capítulo, en consistencia con sus creencias religiosas, el papel del trabajo, la primera y gran restricción a la apropiación, es fundamental en el argumento de Locke, para bien –la multiplicación de la riqueza– y para mal –la aparición de la pobreza cuando no se labora, que nuestro autor ve como algo voluntario y digno de castigarse–. Así que, como es recurrente en la obra de Locke, encontramos otra distinción implícita: Locke defiende el trabajo que se realiza en aras de la mera supervivencia y aquel que se lleva a cabo cuando la vida ya está garantizada y se fabrican productos para intercambiarlos. El trabajo orientado a la supervivencia resuelve el problema de la primera distribución de la comunidad original, que pertenece a todas las personas. La existencia de este tipo de comunidad es sumamente discutible, pero Locke la asume con base en una interpretación que, por un lado, pretende confirmar la igualdad de jurisdicción y, por otro, concuerda con su interpretación de las Sagradas Escrituras. La religiosidad de Locke, en este punto y en todos, no es menor. El trabajo confirma que la propiedad privada, en su sentido extenso, no es un derecho absoluto, más bien, es un derecho a usar lo que pertenece definitivamente a Dios. De ahí que el suicidio no esté permitido, por más que el ser humano sea dueño de sí. Se trata, en todo caso, del derecho a una propiedad *rentada* que, como tal, no debe destruirse. He tomado la precaución de llamar a Locke *protoliberal*, precisamente porque el liberalismo que le siguió no hubiera acatado este último punto.

Lo cierto es que el trabajo como condición de apropiación permite dialogar con las filosofías comunistas y resolver el problema de la repartición de lo común. Si el ser humano está llamado a vivir y tiene un derecho a ello, necesita hacerse de ciertas cosas de manera inmediata. Buscar el acuerdo unánime entre los miembros de la humanidad sólo ocasionaría la muerte de quien lo intentara. Por otro lado, el trabajo que produce bienes de uso, y no de

consumo, se articula con lo dicho acerca de la sociedad comercial, pues sólo es sujeto de intercambio lo que no está destinado al consumo inmediato. Esto sólo confirma que la sociedad comercial es natural y que cualquier filosofía que proponga la centralización de la administración de los recursos será *contra naturam*. En este punto, no debe pensarse que el trabajo determina el valor de lo que se intercambia. Como señalamos en el capítulo sexto, Locke es consciente de las leyes de la oferta y de la demanda, aunque no establece cuánto debe trabajarse para que cierto producto tenga un valor específico en el mercado. Es decir, aunque el trabajo revela un valor artificial sobre lo que se compra y vende, más allá del valor natural de lo que se comercia, no especifica a cuánto equivale exactamente ese valor.

Además, el trabajo nos recuerda un elemento fundamental en la política y antropología lockeanas: la racionalidad. El énfasis que Locke hace del trabajo como una actividad intencional y racional, no mecánica, nos permite entender que la propiedad privada se ordena al proyecto de vida individual. Quizá algunas personas carezcan de posesiones, pero sería inmoral que carecieran de un proyecto de vida que denote su libertad –la propiedad en sentido amplio– y su racionalidad. Como vimos en el capítulo cuarto, en la razón también descansa que los padres y las madres tengan derechos y deberes sobre los hijos por igual, o que el contrato matrimonial sea un acuerdo voluntario y no una imposición al sexo femenino (idea revolucionaria que no llega, sin embargo, a considerarse una defensa absoluta de la mujer). El énfasis en la racionalidad como capacidad universal de todos los seres humanos explica también la prohibición de la esclavitud, pues naturalmente no existen personas que nazcan sometidas a otras y hay, como apunto en el primer capítulo, igualdad natural de jurisdicción, es decir, igualdad de derechos *naturales*, mas no políticos. Como apuntamos en el último capítulo, Locke no otorga derechos políticos universales (ni las mujeres ni los no propietarios podían ejercerlos), pero inicia un recorrido que llegará hasta el siglo XX, cuando las mujeres y las personas de raza negra pudieron elegir a sus representantes y gobernar.

El papel de la razón permite unir varias ideas de Locke: su defensa de la tolerancia religiosa, el acceso a la ley natural y la adquisición de bienes exclusivos. En su calidad de ser racional, el ser humano hallará sensato preservar su vida y la de los demás, sin necesidad de que se le imponga norma alguna. Además, la propiedad privada exclusiva responde a un acto racional que se integra al proyecto libre de lo que cada uno hace con su vida, confirmando que no puede hablarse de libertad sin propiedad, ni de propiedad sin libertad. Con ello no

quiero decir que la lectura de Locke deba separarse del ámbito teológico, pues dicho rubro es fundamental en su proyecto intelectual. De esto tampoco se concluye que la teología sea irracional. Locke muestra que es posible justificar racionalmente algunas de nuestras creencias.

Lo que probablemente no es tan razonable a primera vista, y Locke no colabora en esclarecerlo, es si existe jerarquía alguna entre la vida propia y la ajena o, dicho con otras palabras, el tipo de relación que guardan los dos preceptos principales de la ley de la naturaleza. La interpretación de quien escribe estas líneas es que no existe jerarquía como tal, pues cumplir con los deberes con uno mismo es imprescindible para cumplir con los deberes hacia los demás. Además, la vida de la humanidad no debe perderse de vista en el ejercicio de los derechos individuales, no sólo porque esto es consistente con el cristianismo que Locke profesa, también porque a todos conviene que la especie humana esté bien y posea riqueza, precisamente para multiplicar la misma riqueza. Entre más se tenga, más habrá. Asimismo, el cuidado de la vida de la humanidad es imperdible en el argumento sobre el cuerpo político de Locke, pues aunque no todas las personas tengan el derecho a elegir o a ser elegidos, sí que todas tienen el derecho a ejercer sus derechos naturales y, así, evadir el individualismo tan característico de los absolutismos que rechaza nuestro autor.

Poco se habló en este trabajo del estado civil, quizá nos ocupamos de analizar críticamente las premisas, específicamente la que funciona de premisa mayor: la ley de la naturaleza. Como se vio en el séptimo capítulo, el estado civil se inaugura mediante un contrato. La noción de contrato es una constante en la filosofía de nuestro autor, pues la igualdad de jurisdicción y la libertad del estado de naturaleza se mantienen en el estado civil gracias a que no hay acuerdo alguno de sujeción: el gobernado no se somete al gobernante, la esposa al esposo o el trabajador al empleador (es decir, la esclavitud no es legítima). El papel del contrato es fundamental para justificar la separación entre autoridad y propiedad política, otra novedad intelectual de nuestro autor. Dicha división supone caracterizar a la autoridad, la cual, como se señaló, tiene un poder temporal sujeto a las necesidades de la mayoría.

El concepto de mayoría es de los más retadores en la filosofía de Locke. Muchas y diversas opiniones giran alrededor de éste: hay quienes, como Grant, piensan que Locke es un liberal, pero no un demócrata, pues el *demos* se refiere exclusivamente a los varones y

propietarios. Y hay otros, como Tuckness, Shapiro y Kendall, que encuentran un claro sesgo democrático en la propuesta política de Locke, quizá porque en él encuentran uno de los primeros intentos de representación y protección de los derechos individuales (características que no abarcan totalmente el concepto de democracia, no obstante, se adecuan a lo que hoy entendemos como *democracia liberal*). Personalmente, creo que Locke no es un demócrata tal como lo entendemos hoy, precisamente porque el *demos* está acotado a los varones y a los propietarios, pero coloca los cimientos de la democracia liberal gracias a su propuesta del gobierno representativo.

Por otro lado, congeniar el argumento sobre la mayoría con el de ley natural pone en riesgo nuestra hipótesis. Mientras que la ley natural es una norma universal que debe consolidarse en el estado civil, la mayoría, como su nombre lo indica, no incluye a todos los seres humanos. En el mejor de los mundos posibles, este cuerpo político debería decidir con base en la ley natural, pero nada lo asegura; la única esperanza, como Locke explicita, es confiar en las capacidades racionales de quienes deciden. Poco dice Locke, además, sobre los derechos de las minorías. Se sobreentiende que son sujetos de derecho y que, como tal, el gobierno debe salvaguardar su vida, libertad y riqueza, pero dependen, al fin y al cabo, de la mayoría que unánimemente aceptaron al asumir su civilidad.

Esta encrucijada, sin embargo, nos permite confirmar que Locke no es, en palabras de Macpherson, un partidario del individualismo posesivo. Puesto que la mayoría es indispensable en los gobiernos representativos y éstos se ordenan a las leyes y derechos naturales, Locke no puede proponer un individualismo radical que ignore la vida de la humanidad. Esta aclaración confirma, además, que Locke coloca las primeras piezas de lo que más adelante se entenderá como *liberalismo*: “la teoría y la praxis de la libertad individual, de la protección jurídica y del Estado constitucional.” (Sartori, 2008, p. 230)

Ya se ve, entonces, por qué el breve *Ensayo sobre el gobierno civil* se presta a distintas interpretaciones. Entre las más comunes se encuentran que Locke es un antecesor directo del libertarismo y del capitalismo, o bien, que es un consecuencialista y un colonialista. Las razones que orillan a proponer a Locke como consecuencialista residen en su idea de que la propiedad privada aumenta el valor de lo trabajado y con ello beneficia a quien trabaja y a la humanidad, y a que el castigo es un derecho instrumental que busca disuadir a las personas de cometer algún delito y, con ello, disminuir las faltas por castigar

en el futuro. Si bien la tesis de que Locke es un consecuencialista encuentra en estas ideas un apoyo, nuestro autor no corresponde a esa corriente filosófica, por el simple hecho de ser un iusnaturalista. Los derechos naturales, y con ellos la propiedad, son derechos *a priori* que se fundamentan en la naturaleza humana y no en sus resultados. El castigo es un derecho natural especial, pues es un instrumento al que sólo se apela para conservar la paz.

¿Locke es un colonialista? Ciertamente lo es, tal como lo muestra su legado intelectual, pero también sus actividades personales. Me inclino a pensar que, más allá del sentido metafórico que adquiere la cláusula de no desperdicio con la aparición del dinero, su verdadera finalidad era promover la colonización, pues nuestro autor piensa que los territorios que no se trabajan dejan de producir las cosas que otros necesitan, lo cual otorga cierto derecho al colonizador de apropiárselos. Políticamente esto es muy discutible, no obstante, es bastante consistente con la filosofía de nuestro autor.

Sobre las etiquetas “socialista” y “capitalista”, coincido con Tully en que no tienen cabida en la filosofía lockeana, como dejé ver en los capítulos 4 y 6: “Los conceptos mutuamente excluyentes de propiedad privada y común dividen al mundo en dos esferas. Comenzar a comprender una forma de pensar sobre los derechos, en donde dichos conceptos sean inexistentes, nos permitirá comenzar a ver lo que es contingente y necesario dentro del predicamento.” (Tully, 1980, p. X) Los fines de nuestro autor son especialmente morales, pues la propiedad privada se deriva de la ley natural y se orienta a beneficiar a la comunidad. Locke busca defender el derecho que tienen los hombres libres de proveerse lo que sea mejor para su propio bienestar. Para explicar esto, dediqué muchas líneas a confrontar a C.B. Macpherson y a Karl Marx. Apelando a su contexto particular, estos autores separan a Locke de la ley natural y lo estudian sin hacerle justicia a su época.

Sirvan estas breves líneas para confirmar, por sencillo que parezca, que John Locke es John Locke. Si bien los frutos de la Escolástica florecen en él, sus ideas no dejan de ser revolucionarias, especialmente las que, preocupadas por el absolutismo, promueven el derecho natural a la vida, a la libertad y a la riqueza de toda la humanidad, y no sólo de unos cuantos. Las categorías filosóficas que Locke esclarece y sus aportaciones intelectuales tan agudas nos permiten discutir diversos problemas actuales relacionados con la propiedad, como el valor económico de la propiedad intelectual, el reclamo de los territorios desocupados, el uso de los espacios públicos, los derechos de migración, la distribución del

agua, las fuentes de energía no renovables, algunas formas de tributación, etcétera. Si bien dejaré estos temas momentáneamente en el tintero, su enumeración nos confirma que las preocupaciones de John Locke siguen vigentes y que el quehacer filosófico, ya de por sí inagotable, es un modo de vida al que resulta imposible renunciar.

Bibliografía

Bibliografía primaria

- LOCKE, John: *Two Treatises of Government*. Peter Laslett (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- : *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Ian Shapiro (ed.). Yale University Press, 2003.
- : *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of the Interest and the Raising the Value of Money*. New York: Wallachia Publishers, 2015 [1704].
- : *Essays on the Law of Nature*. W. von Leyden (ed.). Oxford University Press, 1988 [1954].
- : *Questions concerning the Law of Nature with an Introduction, Text and Translation*. Jenny Strauss & Diskin Clay (ed.). Ithaca & London: Cornell University Press, 1990.
- : *Some Thoughts Concerning Education*. Indianapolis y Cambridge: Hackett Publishing Company, 1996.
- : *An Essay Concerning Human Understanding*. Pennsylvania: Pennsylvania University, 1999.
- : *Literary and Historical Writings*. J.R. Milton (ed.) Oxford University Press, 2019.
- : “The Reasonableness of Christianity” in *The Works of John Locke*. London: Rivington, 1824 12th ed., vol. 6. Disponible en <http://oll.libertyfund.org>. Último acceso el 13 de febrero de 2020.
- : *Dos tratados sobre el gobierno*. Carlos Mellizo (trad.). Madrid: Alianza, 2012.
- : *La racionalidad del cristianismo* (Leandro González, trad.). Paulinas: Madrid, 1977.
- : *Carta sobre la tolerancia*. Carlos Mellizo (trad.). Madrid: Alianza, 1999.
- : *Ensayos sobre las leyes de la naturaleza*. Mellizo (trad.). Madrid: Tecnos, 2017.
- : “Trade” en *Political Essays*. Cambridge University Press, 1997, 2002, [1674].
- : “Atlantis” en *Political Essays*. Mark Goldie (ed.) Cambridge University Press, 1997 [1676 - 1679].
- : “On Study” en *Political Essays*. Cambridge University Press, 1997, 2002, [1677].
- : “Morality” en *Political Essays*. Cambridge University Press, 1997, 2002, [1677].
- : “Law of Nature” en *Political Essays*. Cambridge University Press, 1997, 2002, [1678].
- : “Carolina” en *Political Essays*. Cambridge University Press, 1997, 2002, [1679].
- : “Laws” en *Political Essays*. Cambridge University Press, 1997, 2002, [1681].
- : “Of Ethic in General” en *Political Essays*. Cambridge University Press, 1997, 2002, [1686-8?].
- : “Labour” en *Political Essays* (Mark Goldie, ed.), Cambridge University Press, 1997 [1693].

- : “Venditio” en *Political Writings*. David Wootton (ed.) Cambridge University Press, 1993 [1695].
- : “Punitive Justice” en *Political Essays*. Mark Goldie (ed.) Cambridge University Press, 1997 [1695].
- : “Propositions Sent to the Lord Justices” en *Locke on Money* de Patrick Kelly, Oxford: Clarendon Press, 1991, [1695].
- : “Draft of a Representation Containing a Scheme of Method for the Employment of the Poor” en *Political Writings*. David Wootton (ed.) Cambridge University Press, 1993 [1697].
- : “A Second Letter Concerning Toleration” en *Locke on Toleration*. Richard Vernon (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- : “Essay on the Poor Law” en *Political Essays* (Mark Goldie, ed.), Cambridge University Press, 1997.

Bibliografía secundaria

- ALLISON, Henry E.: “Locke’s Theory of Personal Identity: A Re-examination” en *Journal of the History of Ideas*, 27 (1):41, 1966, pp. 41 - 58.
- ANDREW, Edward: “Locke, Nozick and Marx on the Alienability of Labour” en *Canadian Journal of Political Science*. Vol. 18, 3. Sept. 1985, pp. 529-550.
- AQUINO, Tomás de: *Suma de teológica*. BAC, 2010.
- ARENDRT, Hannah: *The Human Condition*. Chicago University Press, 1998 [1958].
- ARISTOTLE: *Politics*. B. Jowett (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1885.
- ARNEIL, Barbara: “Trade, Plantations and Property: John Locke and the Economic Defense of Colonialism” en *Journal of the History of Ideas*. Vol. 55, no. 4, (Oct. 1994), pp. 591 – 609.
- ARNESON, Richard J.: “Lockean Self-Ownership: Towards a Demolition” en *Political Studies*. Vol.39, 1991, pp.36-54.
- ASHCRAFT, Richard: *Locke’s Two Treatises of Government* (London: Allen and Unwin, 1987).
- BECKER, Lawrence C.: *Property Rights. Philosophical Foundations*. Londres: Roudledge and Kegan Paul, 1977.
- BENTHAM, Jeremy: *Anarchical Fallacies; being an examination of the Declaration of Rights issued during the French Revolution*, art. II en <http://oll.libertyfund.org>. Último acceso el 29 de enero de 2018.
- BERLIN, Isaiah: “John Stuart Mill and the Ends of Life” en *Liberty*. Oxford Clarendon Press, 2013 [2002].
- BERRY, Christopher: *Adam Smith. A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2018.
- BOBBIO: *Liberalismo y democracia*. (Fernández Santillán, trad.). México. FCE, 2001.
- BOGART, J.H.: “Lockean Provisos and State of Nature” en *Ethics*. Vol. 95, no. 4 (Jul. 1985).

- BROGAN, A.P.: “John Locke and Utilitarianism” en *Ethics an International Journal of Social, Political and Legal Philosophy*. Vol, LXIX, no. 2, January 1959
- BROWN, Stuart: “The Sovereignty of the People” en *Studies on Locke: Sources, Contemporaries and Legacy* (en Hutton and Schuurman, ed.). Holanda: Springer, 2008.
- BUCKLE, Stephen: *The Natural History of Property. Natural Law Theories from Grotius to Hume*. Tesis doctoral de la Universidad Nacional Australiana. Australia: Departamento de Filosofía, 1987.
- BUTLER, Melisa: “Early Liberal Roots of Feminism: John Lock and the Attack on Patriarchy” en *The American Political Science Review*. Vol. 72, no. 1 (March 1978), pp. 135 – 150.
- CARBONELL, Miguel: *Una historia de los derechos fundamentales*. México D.F.: Porrúa, 2005.
- CARVAJAL, Patricio: “Derecho de resistencia, derecho a la revolución, desobediencia civil. Una perspectiva histórica de interpretación. La formación del derecho público y de la ciencia política en la temprana Edad Moderna” en *Revista de Estudios Políticos*. Número 76, abr – jun de 1992, pp. 63 – 101.
- CHAFUEN, Alejandro A.: *Raíces cristianas de la economía de libre mercado*. Chile: Fundación para el Progreso e Instituto Respública, 2013.
- COBY, Patrick: “The Law of Nature in Locke’s Second Treatise: Is Locke a Hobbesian?” en *The Review of Politcs*. Vol. 49, no.1,1987, pp. 3-28.
- COHEN, G.A.: “Self–Ownership, Communism and Equality” en *Social Philosophy and Policy*. 1990, parte II.
- : “Marx and Locke on Land and Labour” en *Self-Ownership, Freedom, and Equality (Studies in Marxism and Social Theory)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 165-194.
- COHEN, Joshua: "Structure, Choice, and Legitimacy: Locke's Theory of the State" en *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 15, no. 4. Autumn, 1986, pp. 301-324.
- CONSTANT, Benjamin: “Sobre la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos” en *Del espíritu de conquista y de la usurpación* (Marcial Antonio López, trad.). Madrid: Tecnos, 2002
- COX, Richard Howard: *Locke on War and Peace*. Oxford University Press, 1960.
- CRUZ PARCERO, Juan Antonio: “Concepto de derechos” en *Enciclopedia de Filosofía y Teoría del Derecho* (Zamora y Rodríguez, ed.). Instituto de Investigaciones Jurídicas: UNAM, vol. 2, 2015, pp. 1503 – 1520.
- DAY, J.P.: “Locke on Property” en *Philosophical Quarterly*. Vol.16, 1966, pp. 207-221.
- DUNN, John: *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the ‘Two Treatises of Government’*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- : *Locke. A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2003 [1984].
- : “Justice and the Interpretation of Locke’s Political Theory” en *Political Studies*. February 1968, pp. 68-87.
- : “Measuring Locke’s Shadow” en *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Ian Shapiro (ed.). Yale University Press, 2003, pp. 257 – 285.

- ELIZABETH: *An Act for the Relief of the Poor*. 1603 en <http://www.workhouses.org.uk/poorlaws/1601act.shtml>. Consultado el 3 de marzo de 2019.
- ENGELS, Frederick: *The Part Played by Labor in the Transition from Ape to Man*. Nueva York: International Publishers, 1950.
- FARR, James: "Locke, Natural Law, And New World Slavery" en *Political Theory* . Vol. 36, no. 4, August 2008, pp. 495-522.
- FARRELL: "Punishment Without the State" en *Nous*. Vol. 22, no. 3 (Sep. 1988), p. 439.
- FILMER, Robert: "Directions for Obedience to Government in Dangerous or Doubtful Times" en *Patriarcha and Other Political Works*. Peter Laslett (ed.). Oxford: Basil Blackwell, 1949.
- : "Observations Concerning the Original of Government" en *Patriarcha and Other Political Works*. Peter Laslett (ed.). Oxford: Basil Blackwell, 1949.
- : *Patriarca o del poder natural de los reyes* (Rivero, trad.). Madrid: Alianza, 2010.
- FINNIS, John: *Natural Law and Natural Right*. Oxford University Press, 2011.
- FLÓREZ MIGUEL, Cirilo: "Introducción" en *La racionalidad del cristianismo*. Paulinas: Madrid, 1977.
- FORSTER, Greg: *John Locke's Politics of Moral Consensus*. Cambridge University Press, 2005.
- FRANKENA, William K.: "Natural and Inalienable Rights" en *The Philosophical Review*. Vol.64, no. 2, 1955.
- GIBBARD, Alan: "Natural Property Rights" en *Nous*. Vol.10, no.1, 1976.
- GIBBS, Lee W.: "Introduction to Book I" en *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* (Richard Hooker, auth). Oxford: Clarendon Press, 1888, vol. 1. Disponible en <http://oll.libertyfund.org>. Último acceso el 7 de enero de 2020.
- GLAUSSER, Wayne: "Three Approaches to Locke and the Slave Trade" en *Journal of the History of Ideas*. Vol.51, jun-05, 1990.
- GRANT, Ruth W.: "John Locke on Women and the Family" en *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Ian Shapiro (ed.). Yale University Press, 2003.
- GREEN, T.H.: *Lectures on the Principles of Political Obligation*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1967.
- GROCIO, Hugo: "Prolegómenos" en *Del derecho de la guerra y de la paz*. Jaime Torrubiano (trad.). Reus: Madrid, 1925.
- HART, H.L.A.: *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- : "Prolegomenon to the Principles of Punishment" en *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law*. Oxford University Press. 2nd edition, 2008.
- : "Are There Any Natural Rights?" en *The Philosophical Review*, vol. 64, No. 2, 1955, pp. 175-191.
- HELD, Virginia: "John Locke on Robert Nozick" en *Social Research*. Vol. 43, no. 1 (Spring 1976), p. 170.

- HERRERO, Montserrat: *La política revolucionaria de John Locke*. Madrid: Tecnos, 2015.
- HILL, Christopher: *The Century of Revolutions. 1603 – 1714*. Londres y Nueva York: Routledge Classics, 1980 [1961].
- HIRSCHMAN, Albert Otto: *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*. New Jersey: Princeton University Press, 1997 [1977].
- HOBBS, Thomas: *Leviatán*. Manuel Sánchez (trad.). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- HOHFELD, Wesley: “Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning” en *The Yale Law Journal*. 1913.
- : “Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning” en *The Yale Law Journal*. 1917, pp. 710-770.
- HOOKER, Richard: *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*. Wipf and Stock Publishers, 2003.
- HUME, David: *Tratado de la naturaleza humana*. Vicente Viqueira (trad.). Albacete: Libros en la red, 2001.
- HUTTON, Sarah and Schuurman, Paul: *Studies on Locke: Sources, Contemporaries and Legacy*. Holanda: Springer, 2008.
- HUNDERT: “The Making of Homo Faber: John Locke between Ideology and History” en *Journal of History of Ideas*. Vol.33, no.1, 1972.
- JAWORSKI, Peter: "The Metaphysics of Locke's Labour View" en *Locke Studies*, no. 11, 2011.
- KANT, Immanuel: *Metafísica de las costumbres*. (Adela Cortina y Jesús Conill, trad.) Madrid: Tecnos, 2005.
- KELLY, Patrick Hyde: *Locke on Money*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- KELSEN, Hans: “La doctrina del derecho natural y el positivismo jurídico” en *Academia. Revista sobre enseñanza del Derecho*. Año 6, no, 12, 2008, pp. 183- 198.
- KENDALL, Willmoore: *John Locke and the Doctrine of Majority Rule*. University of Illinois Press, 1959.
- KRAMER, Matthew: *John Locke and the Origins of Private Property: Philosophical Explorations of Individualism, Community and Equality*. Cambridge University Press, 2004.
- KYMLICKA, Will: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford University Press, 2002.
- LAYMAN, David: "The Compatibility of Locke's Waste Restriction" en *Locke Studies*, vol. 12, 2012, pp. 183 – 200.
- LENZ, John: *Locke's Essays on the Law of Nature*, 1956 en *Philosophy*. Vol. 31, no. 116, Jan 1956, pp. 33 – 55.
- LETWIN, William: *The Origins of Scientific Economics. English Economic Thought 1660 - 1776*. Oxford: Routledge, 2003.
- MACPHERSON, C.B.: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press, 1962 [2011].

- MACPHERSON, C.B.: *Property Mainstream and Critical Positions*. Toronto University Press, 1978.
- MANENT, Pierre: *An Intellectual History of Liberalism*. Princeton University Press, 1995.
- MARSHALL: *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*. Cambridge University Press, 1994.
- MARTEL, James: "Hobbes' Anti-liberal Individualism" en *Las Torres de Lucca*, 9, julio - diciembre de 2016, pp. 31-59.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich: *Manifiesto del Partido Comunista*. México: Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx, 2011 [1848].
- MARX, Karl: *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Francisco Rubio (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1980 [1844].
- : *Trabajo asalariado y capital*. Marxists Internet Archive, 2000 [1849]. Consultado el 5 de julio de 2019 en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/49-trab2.htm>.
- .: *El capital*. México, D.F.: FCE, 2014.
- .: *El capital*. Moscú: Progreso, 1974. Disponible en www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/eccx86s.htm. Último acceso el 11 de diciembre de 2020.
- : *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Moscow: Progress Publishers, 1999 [1859]. Texto disponible en https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_Contribution_to_the_Critique_of_Political_Economy.pdf. Último acceso el 10 de julio de 2019.
- MCNALLY, David: "Locke, Levellers and Liberty: Property and Democracy in the Thought of the First Whigs" en *History of Political Thought*. Vol. 10, no. 1, 1989, pp. 17–40.
- MILL, John Stuart: "Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social" in *Collected Works of John Stuart Mill*. John M. Robson (ed.). University of Toronto Press and London: Routledge and Keagan Paul, 1965, vol. II en MacPherson, C.B.: *Property Mainstream and Critical Positions*. Toronto University Press, 1978.
- : *On Liberty*. New Haven and London: Yale University Press, 2003.
- : *El sometimiento de la mujer* (Mellizo, trad.). Madrid: Alianza, 2010.
- MODUGNO, Roberta: "England's Levellers: The World's First Libertarian Movement", 2014. Disponible en <https://mises.org/library/england's-levellers-world's-first-libertarian-movement>. Último acceso el 23 de enero de 2020.
- NOZICK, Robert: *Anarchy, State and Utopia*. Nueva York: Basic Books, 1974.
- OKIN, Susan Moller: "Feminism, the Individual and Contract Theory" en *Ethics*. Chicago: Chicago University Press, vol. 100, no. 3, 1990.
- OLIVECRONA, Karl: "Locke's Theory of Appropriation" en *Social Research*, 1969, pp. 390–411.
- : "Appropriation in the State of Nature: Locke on the Origin of Property" en *Journal of the History of Ideas*, 1974, pp. 221–230.
- PARKER, Ian: *The Biblical Politics of John Locke*. Canadá: SR, 2004.
- PATEMAN, Carole: *The Problem of Political Obligation. A critical analysis of liberal theory*. Chichester: John Wiley and Sons, 1979.

- : *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos; CDMX: UAM-I, 1995 [1988].
- PENNANCE-ACEVEDO, Ginna: “St. Thomas Aquinas and John Locke on Natural Law” en *Studia Gilsoniana*, 6:2, April – June 2017, pp. 221 – 248.
- PEREDA, Carlos (ed.): *Diccionario de justicia*. México: Siglo XXI, 2017.
- PEREYRA, Guillermo: “Locke y la teoría de la rebelión popular” en *Estudios políticos*, no. 44, mayo – septiembre de 2018, pp. 185 – 201.
- PORTER, Jean: “From Natural Law to Human Rights: or, why Rights Talk Matters” en *Journal of Law and Religion*. Vol. 14, no.1, 1999-2000.
- PRIETO LÓPEZ, Leopoldo José: “La noción de ley en Suárez y Locke” en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. No. 71, 2017, pp. 137 – 156.
- PUFENDORF, Samuel: “De Iure Naturae et Gentium” en *The Political Writings of Samuel Pufendorf* (Carr, ed. y Seidler, trad.). Oxford University Press, 1994.
- RAWLS, John: *Teoría de justicia*. CDMX: FCE, 2002.
- RABOTNIKOF, Nora: *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2005.
- RIVERO, Ángel: “Introducción” en *Patriarca o del poder natural de los reyes* de Robert Filmer (Rivero, trad.). Madrid: Alianza, 2010.
- RODRÍGUEZ ZEPEDA, Jesús: “Democracia y no discriminación: una relación histórica y conceptual” en *Ivs Fvgit*, 21, 2018, pp. 33 – 54.
- ROUSSEAU, Jean Jacques: *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. Indiana: iUniverse, 1999.
- RYAN, Alan: “Locke and the Bourgeoisie” en *The Making of Modern Liberalism*. Princeton University Press, 2012.
- SARKAR, Husain: “The Lockean Proviso” en *Canadian Journal of Philosophy*. Vol. 12, no. 1. Marzo, 1982.
- SARTORI, Giovanni: *¿Qué es la democracia?* España: Taurus, 2012.
- SCHWEMBER AUGIER, Felipe: “¿Plena in re potestas? Paradigmas y problemas en torno a la definición de la propiedad en la filosofía política y jurídica contemporánea”. *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, no. 15, 2012, pp. 59-104.
- : “Comunidad y apropiación originaria en los *Tratados sobre el Gobierno Civil* de Locke” en *Revista Chilena de Derecho*, vol. 41, no. 3, 2014, pp. 1079- 1104.
- SELIGER, Martin: *The Liberal Politics of John Locke*. Nueva York y Washington: Frederick A. Praeger, Publishers, 1968.
- SHAPIRO, Ian: “John Locke’s Democratic Theory” en *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration* (Shapiro, ed.). New Haven and London: Yale University Press, 2003.
- SCHUMPETER, Joseph: *History of Economic Analysis*. New York: Praeger, 1969.
- SIMMONS, A.J: *The Lockean Theory of Rights*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- : “Inalienable Rights and Locke’s Treatises” en *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 12, 1983.

- : "Locke and the Right to Punish" in *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 20, no.4, Autumn, 1991, pp. 311-349.
- : "Locke on the Social Contract" en *A Companion to Locke* (Matthew Stuart, ed.) Sussex: Wiley Blackwell, 2016
- SINGER, Peter: *Karl Marx. A Very Short Introduction*. UK: Oxford University Press, 2000.
- SKINNER, Quentin: *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge University Press, 2002 [1978].
- : "Meaning and Understanding in the History of Ideas," *History and Theory* 8 [1969].
- SMITH, Adam: *An Inquiry into the Nature of the Wealth of Nations*. Oxford University Press, 1976.
- SNYDER, David C.: "Locke on Natural Law and Property Rights" en *John Locke: Critical Assessments*. Richard Ashcraft (ed.). 1991(1986).
- SREENIVASAN, G: *The Limits of Lockean Rights in Property*. New York: Oxford University Press, 1995.
- STEINER, Hillel: "The Natural Right to the Means of Production" en *Philosophical Quarterly*, 1977.
- STRAUSS, Leo: "On Locke's Doctrine of Natural Right" en *The Philosophical Review*. Duke University Press. Vol. 61, no. 4. (Oct 1952), pp. 475 – 502.
- : *Natural Right and History*. Chicago University Press, 1953.
- SUÁREZ, Francisco: *Tractatus de legibus ac deo legislatore: de interpretatione, cessation et mutatione legis humanae*. Madrid: Editorial CSIC, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 2012.
- : "De legibus" en *Selections from Three Works of Francisco Suárez*. (Williams, Brown and Waldron, eds.). Oxford: Clarendon Press, 1944, vol. 2.
- TARCOV, Nathan: *Locke's Education for Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- TATE, John William: "Locke, toleration and natural law: A reassessment" en *European Journal of Political Theory*, 16 (1), 2017.
- TAWNEY, RH: "Property and Creative Work" en Macpherson: *Property. Mainstream and Critical Positions*. The University of Toronto Press, 1978 [1920].
- THOMSON, Judith Jarvis: "Property Acquisition" en *The Journal of Philosophy*. Vol. 73, no. 18, Oct 21st, 1976, pp. 664-666.
- TUCK, Richard: *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*. Cambridge University Press, 1981.
- TUCKNESS, Alex: *Locke and the Legislative Point of View. Toleration, Consented Principles and the Law*. Princeton and Cambridge: Princeton University Press, 2002.
- : "Retribution and Restitution in Locke's Theory of Punishment" en *The Journal of Politics*. Vol. 72, no. 3 (Jul., 2010), pp. 720 – 732.
- TULLY, James: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

- : “Political Freedom” en *The Journal of Philosophy*. Vol. 87, no. 10 (Oct. 1990), pp. 517 -523.
- TYRRELL, James: *Patriarcha non Monarcha*, 1681. Disponible en <http://oll.libertyfund.org/title/2168>. Último acceso el 15 de marzo de 2020.
- VAN DE VEER, Donald: “Are Human Rights Alienable?” en *Philosophical Studies: An International Journey for Philosophy in the Analytic Tradition*. Vol. 37, no. 2. Feb. 1980, pp. 175 – 186.
- VARDEN, Helga: “Locke’s Waste Restriction and his Strong Voluntarism” en *Locke Studies*, vol. 6, 2006.
- VAUGHN, Karen I: *John Locke: Economist and Social Scientist*. Chicago: Chicago University Press, 1980.
- : “Teoría de la propiedad de John Locke” en *Libertas* 3. Vol.3, 1985.
- VON LEYDEN, W.: “John Locke and Natural Law” en *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 17, no.1, 1956, pp. 105-113.
- WALDRON, Jeremy: *The Right to Private Property*. Oxford University Press, 1988.
- : *God, Locke and Equality*. Cambridge University Press, 2001.
- : “Enough and as Good Left for Others” en *The Philosophical Quarterly*. Vol. 29, no. 117, Oct. 1979, pp. 319-328.
- : “Two Worries about Mixing One’s Labour” en *Philosophical Quarterly*, vol. 33, no. 130, 1983, pp. 37–44.
- WEBER, Max: *The Protestant Ethic and the Spirit of the Capitalism*. Parsons (trad.) Londres y Nueva York: Routledge, 2005 (1992).
- WIDERQUIST, Karl: “Lockean Theories of Property: Justifications for Unilateral Appropriation” en *Public Reason*, 2 (1), 2010, pp. 3-26.
- WOLF, Clark: “Contemporary Property Rights. Lockean Provisos and the Interests of Future Generations” en *Ethics*. Vol. 105, no. 4 (Jul. 1995).
- WOOD, Neal: *The Politics of Locke’s Philosophy: A Social Study of an Essay Concerning Human Understanding*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- WOOTTON, David: “Introduction” en *Political Writings* (John Locke, autor). Indianapolis: Hacket Publishing Company (2003), Penguin Books (1993).
- YOLTON: “Locke on the Law of Nature” en *The Philosophical Review*. Vol. 67, 1958.



Elogio de la propiedad privada. Libertad y normatividad en la filosofía de John Locke.



Con base en la Legislación de la Universidad Autónoma Metropolitana, en la Ciudad de México se presentaron a las 18:00 horas del día 21 del mes de enero del año 2021 POR VIA REMOTA ELECTRÓNICA, los suscritos miembros del jurado designado por la Comisión del posgrado:

DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA
DR. JUAN ANTONIO CRUZ PARCERO
DR. JOERG ALEJANDRO TELLKAMP

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTORA EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)
DE: MARIA JOSE GARCIA CASTILLEJOS

Maria Jose Garcia
MARIA JOSE GARCIA CASTILLEJOS
ALUMNA

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

REVISÓ
Rosalía Serrano
MTRA. ROSALÍA SERRANO DE LA PAZ
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

Juan Manuel Herrera
DR. JUAN MANUEL HERRERA CABALLERO

PRESIDENTE

Jesús Rodríguez Zepeda
DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

VOCAL

Juan Antonio Cruz Parcero
DR. JUAN ANTONIO CRUZ PARCERO

SECRETARIO

Joerg Alejandro Tellkamp
DR. JOERG ALEJANDRO TELLKAMP

El presente documento cuenta con la firma -autógrafa, escaneada o digital, según corresponda- del funcionario universitario competente, que certifica que las firmas que aparecen en esta acta - Temporal, digital o dictamen- son auténticas y las mismas que usan los c.c. profesores mencionados en ella

