

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS



LA PREEMINENCIA DE LA LEY NATURAL EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE  
JOHN LOCKE

Tesis para obtener el título profesional de Licenciado en Filosofía que presenta el  
Bachiller:

KARL HUMBERTO PALOMINO FLORES

ASESOR: LEVY DEL ÁGUILA MARCHENA

LIMA, FEBRERO, 2019



## Resumen

En la discusión contemporánea relativa a la obra de John Locke, uno de los ejes claves de la interpretación de su obra versa sobre el papel que juega en su filosofía la ley natural. La discusión pone en debate dos posturas principales: las lecturas que sostienen que el concepto derecho natural es la noción clave en la filosofía de Locke; y por otro lado, lecturas que sostienen que la comprensión teológica de ley natural juega un rol primordial en la comprensión de la filosofía política de Locke. La presente tesis busca defender la preeminencia de la ley natural como fundamento de los derechos naturales y la constitución del Estado. Para lograr defender la preeminencia de esta en la filosofía de Locke, en primer lugar, se le dará relevancia a las consideraciones teológicas lockeanas acerca de los deberes del hombre para con Dios como elemento clave para el establecimiento de los derechos naturales. En segundo lugar, se buscará evidenciar de qué forma se encuentra la ley natural en la base de la constitución, la legitimidad, los alcances y límites del Estado. Por último, se realizará una crítica a las interpretaciones de Leo Strauss y Eric Mack, las cuales defienden la primacía de los derechos naturales respecto a la ley natural para luego analizar cómo las consideraciones lockeanas respecto a la caridad le dan un fuerte soporte a esta lectura.

## **Agradecimientos**

*A María Flores y Abdón Palomino, por respaldarme en esta aventura.*

*A Levy del Águila, mi asesor, por la paciencia y confianza que hicieron posible la culminación de este proyecto.*

*A mis amigos Erik Alvarado, Marlon Rivas, Kristian Caparó y Erika Martínez, por discutir conmigo muchas de las ideas aquí expuestas.*



<b>Índice</b>	
<b>Introducción</b> .....	<b>3</b>
<b>Capítulo 1: El estado de naturaleza y la preeminencia de la ley natural</b> .....	<b>6</b>
<b>Subcapítulo 1: La ley natural y el estado de naturaleza</b> .....	<b>6</b>
a) <b>La ley natural y su relación con la libertad e igualdad</b> .....	<b>6</b>
b) <b>La relación de creación como fundamento de la ley natural</b> .....	<b>10</b>
c) <b>Negatividad y positividad en la ley natural</b> .....	<b>13</b>
<b>Subcapítulo 2: El derecho natural y su relación con la propiedad</b> .....	<b>21</b>
a) <b>Derivación del derecho natural de la ley natural</b> .....	<b>21</b>
b) <b>Propiedad, consumo y apropiación</b> .....	<b>26</b>
c) <b>La desigualdad y su coherencia con la ley natural</b> .....	<b>34</b>
<b>Subcapítulo 3: El estado de guerra y la ausencia de racionalidad</b> .....	<b>43</b>
<b>Capítulo 2: El Estado civil y su relación con la ley natural</b> .....	<b>48</b>
<b>Subcapítulo 1: Tránsito del estado de naturaleza al Estado civil</b> .....	<b>48</b>
a) <b>El carácter social del hombre</b> .....	<b>48</b>
b) <b>Problemas de aplicación de la ley natural en estado de naturaleza</b> .....	<b>51</b>
<b>Subcapítulo 2: El fundamento y fin del Estado civil</b> .....	<b>55</b>
a) <b>Consentimiento y ley natural</b> .....	<b>55</b>
b) <b>Pacto de asociación y pacto de sujeción</b> .....	<b>57</b>
c) <b>El consentimiento tácito</b> .....	<b>59</b>
<b>Subcapítulo 3: Poderes y alcances del Estado</b> .....	<b>62</b>
a) <b>Poderes del Estado</b> .....	<b>62</b>
b) <b>Alcances y límites del poder legislativo</b> .....	<b>65</b>
c) <b>Alcances y límites del poder Ejecutivo y Federativo</b> .....	<b>73</b>
<b>Subcapítulo 4: El derecho de rebelión</b> .....	<b>78</b>
a) <b>Disolución del gobierno</b> .....	<b>78</b>
b) <b>Justificación de la rebelión</b> .....	<b>84</b>
<b>Capítulo 3: La ley natural vs derecho natural en el sistema Lockeano</b> .....	<b>90</b>
<b>Subcapítulo 1: Crítica a la lectura straussiana de la ley natural</b> .....	<b>90</b>
a) <b>Lectura de Strauss</b> .....	<b>90</b>
b) <b>Crítica a la lectura de Strauss</b> .....	<b>97</b>
<b>Subcapítulo 2: Crítica al enfoque libertario de Mack de la teoría de los derechos de Locke</b> .....	<b>101</b>
a) <b>Lectura libertaria de Mack</b> .....	<b>101</b>

b) Crítica a la lectura libertaria de Mack.....	105
Subcapítulo 3: El rol de la caridad en la preminencia de la ley natural.....	108
a) La caridad.....	108
b) Redistribución estatal.....	112
Conclusiones.....	116
Bibliografía.....	118



## Introducción

En la discusión contemporánea relativa a la obra de John Locke, uno de los ejes claves de la interpretación de su obra versa sobre el papel que juega en su filosofía la ley natural. La discusión pone en debate dos posturas principales: las lecturas que siguen a Leo Strauss en la tesis de que el concepto derecho natural es la noción clave en la filosofía de Locke; y por otro lado, lecturas inspiradas en la denominada “escuela de Cambridge”<sup>1</sup> que sostiene que la comprensión teológica de ley natural juega un rol primordial en la comprensión de la filosofía política de Locke. Los últimos han argumentado, en contra de los seguidores de Strauss, la ausencia de una comprensión histórica de la obra de Locke y que dichas lecturas terminan transformándolo en un ideólogo de la lógica capitalista en formación de manera descontextualizada.

En el marco de este debate, esta tesis busca brindar una defensa de la tesis de la relevancia del aspecto teológico de la ley natural. La estrategia principal será evidenciar cómo la ley natural sirve de fundamento para los derechos naturales, y por ello establece el marco bajo el cual estos pueden ser ejercidos. En virtud de lo anterior, la valoración de la preeminencia de la ley natural está anclada en una teología que brinda un fundamento fuerte a la articulación de una moralidad que sirve de base a la constitución de la noción de derechos naturales.

Vale la pena aclarar que esta tesis no pretende en ningún sentido ser una defensa de una aproximación democrática e igualitarista de la filosofía de Locke. En general mi lectura defenderá que la moralización de la constitución de los derechos naturales originada por su fundamentación en la ley natural lleva a la legitimación eventual de la constitución de una sociedad repleta de desigualdades económicas. Fundar los derechos naturales en la ley natural no lleva a anular los efectos nefastos que la caracterización lockeana del derecho de propiedad conlleva. Lo anterior evidencia que la aproximación lockeana incluso en su

---

<sup>1</sup> "El término "escuela de Cambridge "se refiere al grupo de académicos, incluidos Peter Laslett, John Dunn, James Tully y Richard Ashcraft, cuyo trabajo es coherente para formar una diatriba historicista contra las interpretaciones de Locke generadas por Macpherson y Strauss". Ulas Ince, Onur, *Enclosing in God's Name, Accumulating for Mankind: Money, Morality, and Accumulation in John Locke's Theory of Property*, en: *The Review of Politics*, 73 (2011), pp. 33-34, traducción de autor.

versión más “humanista”, termina conduciendo a la constitución de terribles relaciones de desigualdad que luego serán tematizadas por autores como Rousseau y Marx.

Respecto a lo anterior, concedo que una forma de leer la comprensión lockeana de la ley natural puede llevar a una interpretación igualitarista de su filosofía política, como procede James Tully en su libro *A Discourse on Property*. La postura de Tully es sostener que la constitución del Estado tiene como objetivo corregir los resultados del surgimiento del dinero, que lleva a que los hombres no puedan cumplir la ley natural. Bajo dicha lectura, Tully concluirá que es uno de los deberes del Estado dar paso a un proceso de redistribución enfocado en lograr el adecuado cumplimiento de la ley natural que manda preservar a la humanidad en general<sup>2</sup>. Si bien gran parte de esta tesis parte de las consideraciones de Tully respecto a la ley natural, evitará llegar a las consecuencias de Tully respecto a la comprensión de un Estado con la capacidad de redistribuir los bienes sociales. De este modo, evidenciaré en la tesis cómo el cumplimiento de la ley natural no implica una noción fuerte de redistribución estatal, más allá de lo que podría ser caracterizado como la caridad pública.

Para lograr demostrar la primacía de la ley natural en la propuesta filosófica – política de Locke, se buscará cumplir con tres objetivos específicos. El primero de ellos es articular las consideraciones lockeanas sobre el estado de naturaleza y los derechos tomando como elemento primordial la ley natural y su cumplimiento. El segundo objetivo que se persigue en esta tesis es mostrar cómo la ley natural se presenta a manera de elemento primordial respecto a las consideraciones lockeanas acerca del surgimiento y legitimidad del Estado. El tercero consistirá en sostener que la lectura propuesta se sobrepone a las lecturas de Leo Strauss y Eric Mack, que toman como primordial la noción de derechos, y ofrecer una la lectura que permita dar cuenta de modo más adecuado de la obligación de caridad que las lecturas de Strauss y Mack descuidan.

Para cumplir los objetivos específicos, la presente tesis se ha dividido en tres capítulos. En el primer capítulo mi objetivo es presentar la comprensión del estado de naturaleza lockeano y cómo en dicho estado la ley natural se puede articular como el fundamento de la noción de derecho natural. En ese sentido, se analizará cómo dicha ley se fundamenta en la relación entre creador-criatura existente entre el hombre y Dios. De ese modo, se buscará sostener que de dicha relación es posible derivar la ley fundamental de la naturaleza, la cual manda

---

<sup>2</sup> Cf. Tully, James, *A Discourse on Property, John Locke and his adversaries*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 149.



la preservación de la humanidad. Luego de cumplida dicha tarea, se buscará explicar cómo se establecen los derechos naturales tomando en consideración la preminencia de la ley natural. Por último, este capítulo mostrará cómo, a pesar de dicha caracterización del estado de naturaleza, se llega al estado de guerra.

En el segundo capítulo lo que buscaremos evidenciar es cómo la ley natural opera para determinar la necesidad de salir del estado de naturaleza, de modo que se explique cómo se da el tránsito del estado de naturaleza a la sociedad política (Estado). Una vez se haya evidenciado dicho tránsito, se establecerá cómo el fundamento y fin del Estado apunta a garantizar el cumplimiento de la ley natural y, en ese sentido, a proteger los derechos naturales como consecuencia de dicho cumplimiento. Luego de ello ofreceremos una caracterización de los poderes del Estado en relación a su obligación de velar por el cumplimiento de la ley natural. Por último, se defenderá que nuestra caracterización de la preminencia de la ley natural ofrece un fundamento adecuado del derecho de rebelión lockeano.

El tercer capítulo consistirá en dos partes: la primera de ella se enfocará en brindar una defensa de la primacía de la ley natural por sobre los derechos naturales, contra la lectura tradicional de Leo Strauss, y contra una crítica contemporánea formulada por el filósofo libertario Eric Mack. Una vez logremos demostrar las ventajas de nuestra lectura por sobre la de ambos teóricos, pasará a discutir el derecho de caridad como último soporte de nuestra lectura, demostrando que para comprender la relevancia brindada por Locke a la caridad debe tenerse a la ley natural por encima del derecho natural. En ese sentido, terminaremos demostrando que no hay en Locke una noción fuerte de derecho de propiedad en términos absolutos, pero que eso no niega que sus ideas filosóficas lleven a la legitimación moral de la desigualdad.

## **Capítulo 1**

### **El estado de naturaleza y la preeminencia de la ley natural**

El presente capítulo tiene como objetivo establecer en qué consiste la ley natural y qué rol cumple en su concepción del estado de naturaleza. En ese sentido se buscará demostrar que esta opera como el fundamento de la noción de derecho natural. En dicha evaluación se defenderá que los derechos naturales deben ser leídos fundamentalmente como la facultad o prerrogativa del hombre de realizar todo aquello que la ley manda, esto no solo en relación al derecho de auto preservación, sino incluso al que es considerado por diferentes intérpretes como el derecho fundamental más importante: “el derecho de propiedad”.

Para ello, se procederá desarrollando en qué consiste la ley natural y la determinación de sus contenidos para sostener que el enfoque lockeano da lugar a un aspecto positivo de la libertad. Posteriormente pasará a explicar la noción de derechos y con ello dejar claro cómo estos se derivan de la ley natural, haciendo énfasis en cómo incluso el derecho de propiedad también se halla subordinado en última instancia a esta. Por último, se procederá a dar una caracterización del estado de guerra y por qué dicho estado se presenta como un momento distinto al estado de naturaleza, a diferencia de lecturas como las de Hobbes que establecen una identidad entre ambos.

#### **Subcapítulo 1: La ley natural y el estado de naturaleza.**

Para poder explicar en qué consiste la ley natural y el carácter positivo de sus contenidos, se procederá a explicar cómo la ley natural requiere articular los conceptos de igualdad y libertad para poder dar cuenta de su cognoscibilidad y normatividad. A continuación, se explicará cómo la relación de creación entre Dios y el hombre fundamenta dicha cognoscibilidad y normatividad. Por último, se dará cuenta del carácter positivo de la ley natural en el análisis de la ley fundamental de la naturaleza y cómo esta permite evidenciar un carácter no meramente negativo en el planteamiento lockeano.

##### **a) La ley natural y su relación con la libertad e igualdad.**

Locke al inicio del segundo tratado sobre el gobierno civil, señala que para comprender en qué consiste el poder político es necesario identificar “cuál es el estado en que los hombres se hallan por naturaleza”<sup>3</sup>. Locke recurre a analizar la naturaleza humana para, a partir de ella, derivar tanto la necesidad como el fin del Estado. Locke señala, de forma similar a Hobbes, que el estado natural del hombre es un estado de perfecta libertad<sup>4</sup> e igualdad<sup>5</sup>. La diferencia respecto a Hobbes se establece, por un lado, en que dicho estado de libertad consistirá en actuar dentro de los límites de la ley de naturaleza<sup>6</sup> y no de mera ausencia de impedimentos para actuar<sup>7</sup>, mientras que, por el otro, la igualdad se establece como un estado en el cual “todo poder y jurisdicción son recíprocos, y donde nadie los disfruta en mayor medida que los demás”<sup>8</sup>, y no de una característica inferida de la ausencia de diferencias físicas o psicológicas lo suficientemente notables para que algún hombre pueda reclamar para sí algo de modo exclusivo, como ocurre con Hobbes<sup>9</sup>.

Es preciso aclarar estas diferencias de forma más cuidadosa. Para comprender ambos conceptos es importante comprender primero la igualdad y con ello podremos entender de modo más claro la libertad. La igualdad lockeana se refiere a las capacidades humanas de poder emplear la razón y de no estar subordinados unos a otros<sup>10</sup>: nadie tiene un derecho natural respecto a nadie y no existe ningún tipo de subordinación de tipo natural<sup>11</sup>. La igualdad estará en ese sentido articulada en dos sentidos: que todos tienen los mismos derechos en tanto personas y por otro lado, todos tienen el mismo potencial de poder saber cuál es la ley natural en tanto seres racionales<sup>12</sup>.

---

<sup>3</sup> Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Tecnos, 2006, p. 10.

<sup>4</sup> “El DERECHO consiste en la libertad de hacer o de no hacer, mientras que la LEY determina y obliga a una de las dos cosas. De modo que la ley y el derecho difieren entre sí en la misma medida en que difieren la obligación y la libertad, las cuales no pueden con respecto a una misma cosa”. Hobbes, Thomas, *Leviatán: o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 119.

<sup>5</sup> “La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades de cuerpo y alma, que aunque puede encontrarse en ocasiones a hombres físicamente más fuertes, la diferencia entre hombre y hombre no es tan apreciable como para justificar el que un individuo reclame para sí cualquier beneficio que otro individuo no pueda reclamar con igual derecho”. *Ibid*, p. 113.

<sup>6</sup> Locke, John, *op. cit.*, p. 10.

<sup>7</sup> Hobbes, Thomas, *op. cit.*, p. 119.

<sup>8</sup> Locke, John, *op. cit.*, p. 10.

<sup>9</sup> Hobbes, Thomas, *op. cit.*, p. 113.

<sup>10</sup> Locke, John, *op. cit.*, p. 10.

<sup>11</sup> Si bien Locke contempla que la esclavitud es posible, esta no se presenta como un fenómeno natural sino como el resultado de una interacción específica.

<sup>12</sup> Lloyd Thomas, D.A, *Locke on Government*, Routledge: London and New York, 1995, p. 20.

Por otro lado, la libertad será el concepto en el cual Locke se diferenciará de forma más clara de Hobbes<sup>13</sup>. Locke diferencia entre un estado de licencia y un estado de libertad. Por un lado, el estado de licencia es aquel donde el individuo tiene derecho de usar sus capacidades como desee sin ningún tipo de límite<sup>14</sup>; por otro lado, el estado de libertad estará enmarcado por ciertos límites. Locke lo señala en los siguientes términos:

El hombre tienen una incontrolable libertad de disponer de su propia persona o de sus posesiones, no tiene, sin embargo, la libertad de destruirse a sí mismo, ni tampoco a ninguna criatura de su posesión, excepto en el caso de que ello sea requerido por un fin más noble que el de su simple preservación.<sup>15</sup>

Locke en este punto es claro al establecer que la libertad tiene límites. La noción de libertad en Locke puede caracterizarse de la siguiente manera: un agente **A** puede realizar el conjunto de acciones **F** en tanto dichas acciones no entren en contradicción con alguna acción del conjunto de acciones **G**; siempre que el individuo realice acciones que se hayan dentro del conjunto **F** será libre, en el momento que realice una acción que entre en conflicto con alguna acción del conjunto **G** no lo será.

El detalle de esta cuestión es cómo establecer que alguien no performa una acción contraria a las del conjunto **G**. Para esto Locke necesita poder establecer dos cosas: un conjunto objetivo de acciones que conforme dicho conjunto **G** y que los hombres puedan tener acceso cognitivo a dicho conjunto. En el primer caso es necesario un conjunto de acciones **G** que sea objetivo para todos los individuos y en el segundo caso es necesario que alguien pueda identificar que su acción entra o no en conflicto con el conjunto **G**. El compromiso epistemológico de la concepción de la libertad de Locke es fundamental para poder conservar la consistencia de sus afirmaciones. Locke es consciente de ello y por lo mismo plantea que dicho conjunto de acciones se derivan de la ley natural<sup>16</sup> y que dicha ley natural es accesible a todos los seres humanos<sup>17</sup>. Locke al respecto señala:

---

<sup>13</sup> “Se entiende por LIBERTAD, según el más propio significado de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que, a menudo, pueden quitarle al hombre parte de su poder para hacer lo que quisiera, pero que no le impiden usar el poder que le quede, según los dictados de su juicio y su razón”. Hobbes, Thomas, op. cit., p. 119.

<sup>14</sup> “Libertad no es, como se nos ha dicho, la falta de impedimentos que cada hombre tiene para hacer lo que guste; pues, ¿quién podría ser libre en un lugar en el que el capricho de cada hombre pudiera dominar sobre el vecino?”. Locke, John, op. cit., p. 60.

<sup>15</sup> Ibid, p. 12.

<sup>16</sup> Rawls explica la noción de ley natural del siguiente modo: “La ley o el derecho natural es aquella parte de la ley de Dios de la que podemos tener conocimiento gracias al uso de nuestros poderes naturales de raciocinio”. Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Barcelona: Paidós, 2009, p. 150.

<sup>17</sup> Locke asume la idea de que la humanidad se define en términos de la capacidad racional del hombre ya sea en acto o en potencia.

El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otros en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones.<sup>18</sup>

En este punto, Locke establece que dicha ley de naturaleza es accesible a todo el conjunto de seres humanos poseedores de razón. Si todos los hombres son iguales, entonces todos deben poder tener acceso cognitivo a dicho conocimiento y, por lo mismo, si la ley obliga a uno, entonces obliga a todos en virtud de la misma igualdad establecida. La igualdad entre los hombres es el presupuesto fundamental del planteamiento de Locke, la ausencia de igualdad resquebrajaría la validez general de la ley. Si la igualdad está referida a la capacidad racional, entonces si alguien no pudiera tener acceso cognitivo a dicha ley, no sería igual y por lo mismo la ley de naturaleza no debería ser válida para dicho individuo. Esto debido a que uno no puede estar obligado a algo si no tiene cómo saber que debe estar obligado a ello.

Al delimitar de este modo la noción de libertad, Locke se enfrenta a dos casos importantes: a) los niños, y b) los lunáticos y los idiotas<sup>19</sup>. En estos casos, se presenta una ausencia de razón por la cual no son libres. En el caso de los niños, Locke confiere la libertad del niño al cuidado del padre quien posee capacidad de guiar sus acciones en concordancia con la ley de naturaleza. Podría objetarse que, por definición, si un individuo actúa acorde a la ley natural es libre, pero el componente cognitivo en este punto coge relevancia. Locke lo establece del siguiente modo: “el haber llegado a un estado en el que puede suponérsele capaz de conocer dicha ley, a fin de que le sea posible controlar sus propios actos de acuerdo con los límites que tal ley impone”<sup>20</sup>. El hecho de actuar conforme a las leyes naturales no significa que se sea libre. La libertad requiere del factor cognitivo de modo necesario. Si una persona es obligada a actuar conforme a la ley natural no basta; se requiere de un proceso de interiorización de la misma. La voluntad de realizar la acción definirá el acto libre, se requiere de intencionalidad por parte del agente; por ello mismo, el individuo se halla sometido a la voluntad del padre hasta que pueda ser capaz por sí mismo de descubrir y guiarse por la ley natural. En el caso de los lunáticos e idiotas, tenemos que dichos agentes no son libres y no pueden serlo mientras se mantengan en dicha condición pues igualmente carecen de la capacidad de un debido ejercicio racional / cognitivo<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Locke, John, op. cit., p. 12

<sup>19</sup> Recordemos que el término idiota en este caso refiere a una discapacidad mental.

<sup>20</sup> Ibid., p. 61.

<sup>21</sup> “Por consiguiente, los lunáticos y los idiotas nunca están libres del gobierno de sus padres”. Ibid., p. 63.

En ese sentido, la ley natural definirá las acciones libres, pero el problema al respecto radica en relación a la fuente de validez de la ley y su cognoscibilidad, puntos controversiales en la teoría de Locke. En palabras de Adam Seagrave:

Las preguntas proporcionan una serie de características fácilmente identificables de la doctrina de la ley de la naturaleza de Locke, que incluyen (1) que tal ley existe, (2) que es "conocible a la luz de la naturaleza", (3) que la razón puede llegar a conocerla "a través de la experiencia sensorial" (4) que es "vinculante para los hombres" y (5) que es "perpetua y Universal".<sup>22</sup>

La cita de Seagrave establece el problema ontológico, epistemológico y normativo. En primera instancia, es importante evaluar si dicha ley existe y, por lo mismo, cuáles son sus contenidos; en otras palabras, si el conjunto **G** del que hablamos existe. A su vez, es importante que, probada su existencia, se establezca cómo se pudo llegar a identificar dicha ley. La tesis ontológica y la epistemológica son mutuamente dependientes: si se logra demostrar la existencia de la ley natural, ya se está dando cuenta de su cognoscibilidad, pero es importante diferenciar el análisis pues si bien se tiene acceso cognitivo a dicha ley es importante establecer el modo en el cual se da dicho acceso. En caso no se pueda demostrar la existencia independiente de dicha ley, estaríamos tentados a afirmar una ley de naturaleza ficcional<sup>23</sup>, y si tenemos una ley de naturaleza ficcional entonces su naturaleza universal se pondría en tela de juicio; por lo mismo, su fuerza normativa también. En este caso, se tendría que justificar por qué una ley de naturaleza ficcional tiene que ser universalmente válida y no puede sufrir de modificación. El compromiso epistemológico y ontológico es fundamental en este punto para dar cuenta de la fuerza normativa de dicha ley, al menos en los términos en que Locke desea plantearla.

#### **b) La relación de creación como fundamento de la ley natural.**

Para Locke el fundamento de validez y cognoscibilidad de dicha ley se funda en Dios. El argumento de Locke relativo a la moralidad se fundamenta en su carácter de creador del mundo. En palabra de Simmons el argumento se establece del siguiente modo:

- (1) Nuestros sentidos (con la razón) revelan la existencia de Dios.
- (2) Nuestros sentidos (con la razón) revelan la existencia del hombre ("nosotros mismos, como criaturas racionales de comprensión") y que el hombre fue creado por Dios.

---

<sup>22</sup> Dicho artículo ofrece una breve revisión respecto al debate sobre la ley natural en Locke. Seagrave, S. Adam, "Locke on the Law of Nature and Natural Rights", en: Stuart, M. (ed.), *A Companion to Locke*, Wiley-Blackwell, 2016, p. 374, traducción del autor.

<sup>23</sup> Es decir que la ley es una ficción útil creada por los hombres para ciertos fines específicos.

- (3) La relación de Dios con el hombre se basa en el deber del hombre de hacer la voluntad de Dios.
- (4) La naturaleza de Dios y la naturaleza humana revelan juntas el "principio" de la voluntad de Dios para el hombre.
- (5) Del principio de la voluntad de Dios y las condiciones empíricas de la vida humana (reveladas por nuestros sentidos), se siguen nuestros deberes morales específicos.<sup>24</sup>

Enfoquémonos en los puntos 2, 3, 4 y 5<sup>25</sup>. Analicemos el punto (2): Locke sostiene que, por definición, Dios es un ser que procede de modo intencional<sup>26</sup>. En ese sentido el mundo y su creación obedecen a un orden natural específico; si Dios en su perfección ha decidido que el mundo sea de un modo determinado, por el principio de razón suficiente, Dios deseaba que el mundo siga el orden que en él se ha establecido<sup>27</sup>.

Ahora bien, dentro de las capacidades con las cuales el hombre fue creado, este fue dotado de razón. En ese sentido, el uso de la razón se vuelve necesario en virtud de ser una capacidad que le diferencia de las demás criaturas de su creación; si Dios no hubiera deseado que el hombre se sirva de su razón, entonces no se la hubiera concedido<sup>28</sup>. De este modo, la capacidad de usar la razón debe tener un fin determinado en virtud de la creación del hombre con dicha capacidad<sup>29</sup>. Así se explica también el punto (4). Tully plantea esta cuestión del siguiente modo: "El hombre está sujeto a la voluntad de Dios de una manera moral. Él usa

---

<sup>24</sup> Simmons, A., John, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton: Princeton University Press, 1992, p. 23, traducción del autor.

<sup>25</sup> En esta tesis no explicaremos como Locke pretende demostrar la existencia de Dios y su conocimiento, pero las consideraciones de Tully al respecto señala que la prueba central de Locke consiste en un argumento cosmológico. Se parte con la prueba de la existencia del hombre, señalando que es imposible dudar de la existencia del hombre. Una vez formulada dicha premisa Locke apela al principio de razón suficiente dos veces (ontológica y epistemológicamente): En primer lugar, estableciendo la necesidad de una causa para todo lo existente (nada existe ex nihilo); en segundo lugar, estableciendo la razón de ser de lo existente. Este examen no lleva al hombre a tener un claro conocimiento de la esencia de Dios, la caracterización de Dios como creador es solo una relación que se tienen con Dios. Tully, James, *A Discourse on Property, John Locke and his adversaries*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 37. Para más información de esta cuestión revisar el capítulo X del Ensayo sobre el Entendimiento Humano. (cf. Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1982).

<sup>26</sup> "Por lo tanto, el hombre está en una relación de dependencia continua e íntima con Dios en la forma en que las acciones intencionales están vinculadas existencialmente con el agente que las hace o las realiza". Tully, James, op. cit., p. 36, traducción del autor.

<sup>27</sup> Ibid., p. 39.

<sup>28</sup> "Su voluntad es la única explicación de por qué los seres humanos poseen la disposición particular de poderes, habilidades y características que los distinguen de otros seres creados". Seagrave, S. Adam, op. cit., p. 378, traducción del autor.

<sup>29</sup> "Dios no ha creado este mundo para nada y sin propósito. Porque es contrario a una sabiduría tan grande trabajar sin un objetivo fijo. De manera análoga a las leyes que gobiernan la naturaleza inanimada, Dios debe ser el autor de ciertos principios de acción definidos para el hombre, que, cuando el hombre elige actuar de acuerdo con ellos, realiza el propósito de Dios al hacer al hombre". Tully, James, op. cit., p. 39, traducción del autor.

su razón para descubrir la ley natural y elegir actuar de acuerdo con ella, participando así en el orden divino de la manera apropiada para una criatura racional".<sup>30</sup>

Respecto al punto (3), la relación entre Dios y su creación es fundamentalmente existencial. La fuente de la existencia del mundo y del hombre es Dios<sup>31</sup>. En ese sentido Dios tienen respecto a su creación un derecho de creación<sup>32</sup> similar al que tiene un escultor respecto a su obra, la cual establece una relación de dependencia de tipo existencial; la obra existe gracias a que su creador lo quiso así e incluso, si este quisiera, dicha obra podría ser destruida<sup>33</sup>. En ese sentido las obligaciones y derechos se fundamentan en las relaciones del hombre con Dios<sup>34</sup>, como señala Tully tenemos una relación de creador-criatura y de dependencia existencial<sup>35</sup>.

Hasta este punto se entiende la relación de obligación del hombre hacia Dios en relación a su naturaleza de criatura, pero no termina de quedar claro cómo se logra determinar los contenidos de la ley natural. Esto se plantea en el punto (5) del argumento de Simmons al sostener que de la voluntad de Dios y de las condiciones empíricas de vida humana se siguen las obligaciones del hombre hacia Dios.

Para entender esta cuestión partamos de lo que Locke denomina la ley fundamental de la naturaleza: "Un hombre debe conservarse a sí mismo hasta donde le resulte posible; y si todos no pueden ser preservados, la salvación del inocente ha de tener preferencia"<sup>36</sup>. La formulación de dicha ley parte de un punto de vista ideal en el cual todos los hombres deben ser preservados para luego abordar la situación concreta en la cual, cuando un número determinado de miembros no puedan salvarse, siempre se opte por el inocente. Para poder entender adecuadamente esta formulación de la ley natural debemos primero analizar a que se refiere Locke cuando señala que 'un hombre debe conservarse a sí mismo hasta donde le resulte posible' y luego recién se podrá dar cuenta de a que se refiere Locke cuando señala que 'si todos no pueden ser preservados, la salvación del inocente ha de tener preferencia'.

---

<sup>30</sup> Ibid., p. 41, traducción del autor.

<sup>31</sup> Recuérdese que, en la percepción de Locke, Dios es entendido como ontológicamente distinto de su creación.

<sup>32</sup> Ibid., p. 40.

<sup>33</sup> "La capacidad única de crear ex nihilo y de preservar o destruir a los seres creados a "su placer"". Seagrave, S. Adam, op. cit., p. 379, traducción del autor.

<sup>34</sup> "Esta ley de la naturaleza puede ser descrita como el decreto de la voluntad divina discernible por la luz de la naturaleza e indicando qué es y qué no está en conformidad con la naturaleza racional, y por esta misma razón ordenando o prohibiendo". Locke, John, "Essays on the Law of Nature" en *Locke – Political Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, traducción del autor.

<sup>35</sup> Tully, James, op. cit., p. 40.

<sup>36</sup> Locke, John, op. cit., p. 22.



### c) Negatividad y positividad en la ley natural.

Respecto a la conservación de uno mismo, Tully sugiere que esta formulación de la ley natural se sigue del hecho del hombre como criatura de Dios<sup>37</sup>. Esto debido a que si la existencia del hombre es un hecho divino hay una finalidad en ella por lo cual, para que dicha finalidad pueda realizarse, se requiere como condición necesaria que la existencia humana tenga una duración en el tiempo, en palabras de Tully: "Dado que Dios diseñó a todos los hombres para algunos propósitos, para concretar 'sus asuntos', la condición necesaria para que los hombres hagan algo es que estén 'hechos para durar'"<sup>38</sup>. Es claro que, asumiendo que la creación del hombre es establecida con un fin determinado, dicho fin es aquello que se busca alcanzar por medio de la preservación de la vida humana. En dicho sentido, la preservación de la vida y la humanidad se establece como un medio y no un fin en sí mismo. Esto puede sonar extraño en relación a que no se ha establecido de modo claro a qué nos referimos cuando hablamos del fin o el objetivo de la ley natural. Esto es debido a que, por un momento, parece que se realiza una distinción entre la ley natural como medio respecto a un fin, y, luego, pareciera que se estuviera hablando del contenido de la ley natural como un fin en sí mismo.

Para comprender adecuadamente qué busca demostrar Locke, es importante analizar en qué sentido el hombre tiene una obligación de preservación de la humanidad. Ya hemos demostrado anteriormente que el hombre es propiedad divina en virtud de ser creación de Dios. En ese sentido, tiene respecto a su creador una obligación. Ahora bien, ¿por qué la preservación de la humanidad es una obligación para cada individuo en particular? Tratemos de responder dicha pregunta en dos niveles: a nivel del propio individuo y a nivel de la humanidad en su conjunto (luego se analizará la cuestión de preservar al inocente).

Para responder la cuestión respecto al propio individuo, Tully presenta la sugerencia de analizar el hecho fáctico de la naturaleza puesta por Dios como una entidad de la cual el hombre pueda obtener su preservación<sup>39</sup>. Según Tully, la opción inversa sería implausible e inesperada de un ser perfecto como es Dios, ya que no tendría sentido dotar al ser humano de la capacidad de servirse de la naturaleza y poder obtener de ella una prolongación de su vida si dicha posibilidad no fuera fruto de su propia voluntad<sup>40</sup>. De no haberlo deseado, Dios

---

<sup>37</sup> Tully, James, op. cit., p. 45

<sup>38</sup> Ibid., p. 45, traducción del autor.

<sup>39</sup> Ibid., p. 46.

<sup>40</sup> Ibid.

no hubiera creado al hombre y de haberlo creado para tener una existencia fugaz no hubiera dado origen a formas en las cuales dicho hombre pudiera prolongar su vida<sup>41</sup>. En ese sentido, el deseo de preservación de la propia vida en el hombre y el hecho de que pueda hallar los medios de dicha preservación en la naturaleza hacen aceptable afirmar que el ser humano tiene la obligación de prolongar su vida lo más que este pueda. Así, a partir de entender la cuestión de la voluntad de Dios y de las condiciones fácticas de vida humana, podemos derivar la primera obligación del hombre establecida por la ley natural: la conservación de la propia vida.

Podría señalarse que el punto de vista de Locke y Hobbes<sup>42</sup> coinciden en esta cuestión y que, por lo mismo, el matiz moral de preservar a los otros no debería poder derivarse en virtud de que, ante todo, el hombre está obligado a la preservación de su vida, lo cual se descubre en su deseo de preservación y en una naturaleza que por voluntad de Dios permite que este deseo se realice. De esto pareciera seguirse que si los otros significan una amenaza para su propia preservación, entonces el hombre debería poder privar de la vida a todo individuo, lo cual negaría cualquier obligación de preservar al otro<sup>43</sup>.

Un primer paso para superar esta dificultad es evaluar si en Locke se puede sostener que el deseo puede operar de modo racional como irracional<sup>44</sup>. Tully lo plantea en los siguientes términos: "El hombre puede tener deseos subjetivos y estos serán racionales y, por lo tanto, correctos, en la medida en que coincidan con los deseos objetivos de Dios para el hombre"<sup>45</sup>. En la medida en que el deseo subjetivo logre coincidir con el deseo de Dios respecto a los hombres, en ese sentido dicho deseo será racional. Por lo cual, si el hecho de la creación establece una articulación entre el hombre y la naturaleza, esta última resulta medio de la preservación de aquel. Dicho planteamiento, perfectamente atribuible a Dios, permite hablar de una intención de la creación: si el hombre actúa conforme a dicha intención, estará actuando de modo perfectamente racional<sup>46</sup>. Esto sirve como punto de partida a la evaluación de por qué uno está obligado a la preservación de los otros individuos.

---

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> "Es la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida; y, consecuentemente, de hacer cualquier cosa que, conforme a su juicio y razón, se conciba como la más apta para alcanzar dicho fin". Hobbes, Thomas, op. cit., p. 119.

<sup>43</sup> Locke sostendrá que es posible un escenario en el cual se pueda privar de la vida a un individuo pero establecerá que dicho escenario refiere solo al riesgo de pérdida de la propia vida.

<sup>44</sup> Tully, James, op. cit., p. 46.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Ibid.

Resaltemos, pues, que al ser la ley natural una ley accesible a todo individuo a través de la razón, entonces todo individuo está obligado a preservarse, de modo que obtenemos claramente el carácter objetivo y universal de la ley natural. Quedaba pendiente de profundización el aspecto de acceso cognitivo a la ley natural. Tully sostiene al respecto: "Las leyes naturales son, por lo tanto, conocidas por las causas finales o fines de las cosas, no por su esencia"<sup>47</sup>. Ya en el desarrollo del análisis de la obligación del hombre hacia Dios, se evidenció que el razonamiento de Locke apela a la evaluación del principio de razón suficiente y los fines que establece un ser perfecto respecto a su creación.

Pasemos a analizar el razonamiento que explica por qué el hombre tiene una obligación de preservar a la humanidad. Para esto utilizaré primero la lectura de Tully que permitirá entender por qué estamos obligados a preservar a la humanidad en general y luego se explicará por qué no tenemos derecho a dañar a ningún individuo.

La lectura de Tully parte de establecer que la preservación de la humanidad es un fin que se establece a partir del hecho de que la preservación de uno mismo no es un fin subjetivo sino un fin de Dios para todos los hombres:

Un fin dado por la ley natural, como la preservación, no es la meta subjetiva del hombre. Es la meta de Dios para todos los hombres. Por lo tanto, cuando el hombre traza un curso para su propia conservación, tiene la obligación natural de garantizar que esto conduzca a la conservación de todos.<sup>48</sup>

Procederé a analizar el razonamiento de Tully de la siguiente manera: Un sujeto **A** está obligado a preservarse a sí mismo en virtud de las razones brindadas anteriormente<sup>49</sup>. Esto puede parafrasearse del siguiente modo "el sujeto **A** está obligado a preservar al sujeto **A**". Esta obligación, como ya sostuvimos, no es un fin subjetivo sino el fin que Dios dicta para el sujeto **A**. En otras palabras **A** está obligado a preservar al sujeto **A** debido a que Dios desea que el sujeto **A** se preserve. Ahora bien en relación a un sujeto **B**, este estará también obligado a preservarse a sí mismo; en base al anterior análisis, la siguiente proposición sería verdadera: "**B** está obligado a preservar al sujeto **B** debido a que Dios desea que el sujeto **B** se preserve". De ambas proposiciones podemos concluir que Dios desea que el sujeto **A** y el sujeto **B** se preserven. Si Dios desea que el sujeto **A** y **B** se preserven esto será una obligación

---

<sup>47</sup> Ibid., p. 47, traducción del autor.

<sup>48</sup> Ibid, traducción del autor.

<sup>49</sup> Cf. *supra*, pp. 11 - 12.

para cada uno de los sujetos, lo que haría que la siguiente proposición se siga: “**A** está obligado a preservar al sujeto **A** y al sujeto **B** debido a que Dios desea que el sujeto **A** y el sujeto **B** se preserven”. Ahora bien, todo individuo racional puede llegar a esta conclusión (en base a la igualdad natural), por lo cual, la universalidad de la tesis se confirma. Solo en el caso de hombres irracionales la ley pierde fuerza normativa.

Se ha ofrecido de este modo un análisis formal de por qué los individuos están obligados no solo a su propia preservación sino a la preservación de la humanidad. Es insostenible defender que los argumentos de Locke solo permiten establecer la validez de la ley natural respecto a la propia preservación ya que dicho argumento a favor de la propia preservación es el mismo que el que se usa para proteger a la humanidad en general.

Ahora bien, complementemos esta respuesta en virtud del hecho de Dios como creador de la humanidad. Si ningún individuo tiene derecho natural sobre los demás ya que estos son propiedad de Dios y de nadie más<sup>50</sup>, solo Dios tiene derecho respecto a los demás hombres. Por ello, vulnerar a otro individuo que ha sido creado para preservarse en el tiempo es un atentado directo contra Dios. Locke establece esto en los siguientes términos: “(Uno) no podrá quitar la vida, ni entorpecerla, ni poner obstáculo a los medios que son necesarios para preservarla, atentando contra la libertad, la salud, los miembros o los bienes de otra persona”<sup>51</sup>.

Si los argumentos a favor de la obligación de la propia preservación se siguen del derecho divino, entonces si el hombre daña a otro hombre estaría atentando contra la voluntad de Dios. Nótese de modo más claro que la fuente de la ley natural es la noción de derecho divino que está a la base del planteamiento lockeano. Si un hombre atenta contra otro individuo estaría atentando contra la voluntad de Dios, de modo que su acción se sitúa fuera del ámbito de acciones acordes a la ley natural. Recordemos que Dios establece un orden natural no solo respecto a la naturaleza sino también respecto al comportamiento humano: un hombre que actúa contra otro individuo se convierte en un ser irracional pues no sigue la ley de naturaleza universalmente válida y cognoscible<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Ahora bien, este punto es fundamental pues establecerá el punto de partida de la noción de derechos naturales y en concreto el derecho de propiedad de los individuos.

<sup>51</sup> Locke, John, op. cit., p. 13. El paréntesis fue añadido por mí.

<sup>52</sup> “Admito que todas las personas están dotadas de razón por naturaleza, y digo que la ley natural puede conocerse por la razón, pero a partir de esto no necesariamente se sigue que todos la conozcan. Porque hay algunos que no hacen uso de la luz de la razón, sino que prefieren la oscuridad y no desean mostrarse ante sí mismos. Pero ni siquiera el sol le muestra a un hombre el camino a seguir, a menos que abra los ojos y esté bien preparado para el viaje. Hay otros, educados en el vicio, que apenas distinguen entre el bien y el mal,

La preservación de la humanidad se puede establecer en dos aspectos: uno en tanto se obre de modo tal que se favorezca que los otros puedan preservarse (por ejemplo, la caridad podría entrar en este nivel<sup>53</sup>) y el otro en tanto no se vulnere la vida e integridad de los otros (por ejemplo, mediante el robo y el asesinato). Locke defenderá ambos niveles a lo largo del segundo tratado<sup>54</sup>.

Hemos demostrado hasta este punto cómo se establece el contenido de la ley natural a partir del análisis de la relación entre Dios, hombre y naturaleza. Vale mencionar que en el análisis de la ley fundamental ya cumplimos con demostrar por qué “un hombre debe conservarse a sí mismo hasta donde le resulte posible”<sup>55</sup>. Ahora procederemos a demostrar por qué “si todos no pueden ser preservados, la salvación del inocente ha de tener preferencia”<sup>56</sup>.

Una vez que señalamos las razones por las cuales un individuo está obligado a la preservación de la humanidad, es importante señalar que este planteamiento parte de asumir un escenario ideal en el cual todos los seres humanos obran de modo racional. Evidentemente, Locke con la preferencia por el inocente aborda las circunstancias concretas en las cuales el ideal no puede cumplirse. Es decir, cuando la preservación de un individuo no pueda lograrse sin que con ello se exponga la preservación de otros individuos. Como señala Locke, el hombre “a menos que se trate de hacer justicia con quien haya cometido una ofensa, no podrá quitar la vida, ni entorpecerla”<sup>57</sup>. La comprensión de dicha consideración de la ley natural justamente da paso al concepto de derecho natural; para entender dicho tránsito, la siguiente cita ofrece una importante caracterización:

Para que todos los hombres se abstengan de invadir los derechos de los otros y de dañarse mutuamente, y sea observada esa ley de naturaleza que mira por la paz y la preservación de toda la humanidad, los medios para poner en práctica esa ley les han sido dados a todos los hombres, de tal modo que cada uno tiene el derecho de castigar a los transgresores de dicha ley en la medida en que ésta ley sea violada.<sup>58</sup>

---

porque una mala forma de vida, que se fortalece con el tiempo, ha establecido hábitos bárbaros”. Locke, John, “Essays on the Law of Nature” en *Locke – Political Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, traducción del autor.

<sup>53</sup> Este punto será abordado a detalle en *infra*, cap. 3.

<sup>54</sup> Aquí es importante resaltar que Locke le da mucha importancia a demostrar que la relación de padre e hijo no establece ningún derecho natural o propiedad del hijo por parte del padre. Una vez el niño crezca este será libre. El padre solo ejerce de tutor temporal mientras el niño desarrolla su capacidad racional para autogobernarse. *Cf. Supra*, p. 9.

<sup>55</sup> “Un hombre debe conservarse a sí mismo hasta donde le resulte posible”. *Ibid.*, p. 22.

<sup>56</sup> “Y si todos no pueden ser preservados, la salvación del inocente ha de tener preferencia”. *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>58</sup> *Ibid.*

Locke parte de sostener que la vulneración de la integridad de un individuo presupone la vulneración de la ley de naturaleza. En este contexto el hombre que ha realizado dicho acto manifiesta explícitamente que no está gobernado por la razón, pues de ser así, no vulneraría a un semejante. En este sentido es que se establece la condición de inocencia como la condición en la cual un individuo actúa conforme a la ley natural en contraste con uno que no. Locke en este punto establece una relación entre incumplimiento y castigo. La persona que vulnera la ley natural merece un castigo en virtud de su transgresión y a la necesidad de que la ley natural no sea vulnerada a futuro. En este punto se entra en una situación complicada en el planteamiento de Locke pues este señala: “Pues la ley de naturaleza, igual que todas las demás leyes que afectan a los hombres en este mundo, sería vana si no hubiese nadie que, en el estado natural, tuviese el poder de ejecutar dicha ley protegiendo al inocente y poniendo coto al ofensor”<sup>59</sup>.

Locke califica a una ley (cualquier que sea) de vana si esta es incapaz de ser ejecutada, es decir de hacerse valer frente a los hombres. En este punto hay una relación de transición del derecho de Dios sobre los hombres a un derecho poseído también por los hombres, el cual señala que estos tienen la potestad de poder emplear su capacidad para hacer cumplir la ley. Podría inferirse de esto que la fuerza normativa de la ley viene de su capacidad de sancionar el incumplimiento de esta. Esta inferencia tiene serias implicancias cuando se analiza la teoría de Locke respecto a que la validez de la ley proviene de las sanciones que se pueden poner ante su incumplimiento, ya que en el desarrollo de su teoría de la rebelión sostiene de modo enfático que la ley no puede imponerse legítimamente a partir de su fuerza punitiva<sup>60</sup>. Si se da este caso entonces aquel que disponga del poder de sancionar, puede hacer válidas leyes civiles que entren en contradicción con la ley natural.

En este punto debemos renunciar a que la legitimidad de la ley provenga de su capacidad de hacerla cumplir a menos que se quiera sostener que la obra de Locke sea inconsistente. Simmons plantea esta cuestión del siguiente modo al referirse a este enfoque como “la teoría punitiva de la obligación”<sup>61</sup> y sostiene dos razones por las cuales de la capacidad de sancionar no se establece la obligación de obediencia:

En primer lugar, la teoría punitiva (simple) de la obligación no es ni siquiera remotamente plausible, y Locke parece ver esto. Como ha argumentado Hart (...), la

---

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Este tema será abordado en el siguiente capítulo.

<sup>61</sup> Simmons, A., John, op. cit., p. 27, con teoría punitiva de la obligación me refiero a “The sanction theory of obligation”.

teoría punitiva difumina la distinción entre estar meramente "obligado" (forzado) a cumplir (como cuando estás obligado a entregar tu billetera a un hombre armado) y estar "obligado" a hacerlo (como ciertamente no lo estamos en el caso del pistolero).<sup>62</sup>

La primera razón para no aceptar que la capacidad punitiva no establece obligación moral, radica en que si alguien es forzado a realizar una acción, esta persona no tiene el deber de realizar dicha acción y si lo hace es motivada por el miedo a las consecuencias. Si aceptamos que esto es posible entonces una persona al ser forzada a violar la ley natural (matar o robar a alguien), está actuando de modo legítimo (conforme al deber) y moral. Evidentemente esta enfoque dinamitaría la coherencia interna del planteamiento lockeano, pues la ley natural perdería relevancia normativa; todo ello hace que este enfoque sea inaceptable.

La segunda razón para rechazar este enfoque se debe a:

Una teoría punitiva de la obligación tiene implicaciones políticas que serían inaceptables para Locke (y que serían directamente contrarias a las enseñanzas del Segundo Tratado). Locke no puede adoptar una teoría de la obligación, una de cuyas consecuencias es que cualquier legislador poderoso de la ley civil puede obligarnos a obedecer simplemente amenazando con un castigo por desobediencia. El consentimiento de los gobernados, no el poder del gobernador, debe ser el fundamento de nuestra obligación de obedecer la ley civil.<sup>63</sup>

La segunda razón ofrecida por Simmons deja claro lo que se mencionó hace un momento de la posible incoherencia respecto a su teoría de la rebelión y también de la obligación política. Es importante adelantar esta cuestión para que en el siguiente capítulo se pueda dejar claro qué noción de ley natural se establece y por qué su coherencia con la teoría de la rebelión.

Si bien tenemos claro que Locke no establece la legitimidad de la ley en su capacidad de hacerla cumplir, entonces ¿por qué califica que toda ley sería vana si no pudiera darse esta capacidad de coerción? En este punto es importante dar cuenta que el componente punitivo no hace que la ley sea legítima, la ley es legítima incluso si no hubiera modo de sancionar o castigar a las personas; esto debido a que la ley obtiene su fuerza normativa de la voluntad de Dios respecto a los hombres. Ahora bien, el castigo tiene como fin poner alto a una conducta que contraviene la ley natural. Si ya se estableció que la preservación de la humanidad es el fin del hombre debido a la voluntad de Dios entonces la vulneración de su voluntad amerita una reacción. Si no hubiera una reacción o una consecuencia respecto a la vulneración, entonces el acto contra la ley natural podría realizarse tantas veces se desee. Ya se estableció que la obligación de preservar la humanidad radica en la relación de creador y

---

<sup>62</sup> Ibid, traducción del autor.

<sup>63</sup> Locke, John, op. cit., p. 27, traducción del autor.

criatura, en la cual la vulneración de un individuo significa atentar contra la propiedad de Dios, y contra la voluntad de este de que el individuo se preserve en el tiempo.

En este sentido, la vulneración del derecho divino es clara, pero no es claro por qué el individuo puede asumir el rol de Dios al sancionar las violaciones de la ley natural. Uno podría sostener contra Locke que Dios es el único que puede sancionar dichas trasgresiones y que los hombres que, en realidad, no son creadores de otros hombres no poseen dicho derecho. Si lo poseyeran entonces se estaría aceptando que los hombres pueden tener una relación de posesión entre ellos que les permite responder a la afrenta cometida, entrando así en contradicción con la tesis de la igualdad natural.

Podemos responder a esta objeción empleando el razonamiento que establece la obligación de preservar la humanidad. Dios desea que toda la humanidad se preserve, en ese sentido si alguien atenta contra su propiedad esta persona merece una sanción divina. Ahora bien si nosotros estamos obligados en virtud de la voluntad de Dios, si la voluntad de Dios es que se castigue la transgresión, todos los individuos particulares están obligados al castigo de la transgresión. No es necesario que el hombre sea creador de otro hombre, solo que un individuo se sitúe en una circunstancia en la cual se puede inferir que Dios establecería una sanción para él. Esta inferencia es completamente derivable de la ley natural. Locke plantea esta cuestión en los siguientes términos:

Al transgredir la ley de naturaleza, el que realiza una ofensa está declarando que vive guiándose por reglas diferentes de las que manda la razón y la equidad común, las cuales son las normas que Dios ha establecido para regular las acciones de los hombres en beneficio de su seguridad mutua. Y así el transgresor es un peligro para la humanidad; pues las ataduras que impedían a los hombres herirse y hacerse violencia unos a otros han sido cortadas y rotas.<sup>64</sup>

Es interesante dar cuenta que la transgresión representa un peligro para toda la humanidad y por lo mismo, todos los seres humanos están llamados a castigar la transgresión. Si un individuo rompe con la ley natural evidencia que se pone en directa oposición con todos aquellos que la respetan<sup>65</sup>. A este aspecto de la ley natural Lloyd Thomas lo denomina: “El

---

<sup>64</sup> Ibid., p. 14.

<sup>65</sup> Es importante señalar que para Locke el castigo tiene que establecerse en base a tres criterios: proporcionalidad, reparación y no reincidencia. “En el estado de naturaleza un hombre llega a tener poder sobre otro. Pero no se trata de un poder absoluto o arbitrario que permita a un hombre, cuando un criminal ha caído en sus manos, hacer con él lo que venga dictado por el acalorado apasionamiento o la ilimitada extravagancia de su propia voluntad, sino únicamente castigarlo según los dictados de la serena razón y de la conciencia, asignándole penas que sean proporcionales a la transgresión y que sirvan para que el criminal repare el daño que ha hecho y se abstenga de recaer en su ofensa.” Ibid.



poder ejecutivo de la ley de la naturaleza<sup>66</sup>, el cual consistirá en la obligación de los particulares de juzgar, evitar y castigar las violaciones de la ley natural<sup>67</sup>.

De este modo, se establece con claridad la validez de la obligación a proteger al inocente pues en una ponderación entre la vida de un transgresor y de una persona que se mantiene respetuoso de la ley natural, la vida del que respeta la ley natural siempre será preferida<sup>68</sup>.

Hemos establecido cómo se logra establecer los contenidos de la ley natural. Compuesta por un aspecto negativo y por un aspecto positivo. El aspecto negativo radica en que se establecen límites a la acción en términos de no trasgredir la ley natural, es decir, toda acción que no trasgreda la protección de la humanidad es legítima; por otro lado, el aspecto positivo consistirá en dos cosas: en el mandato de raíz divina de preservar a la humanidad en su conjunto con deberes como el de la caridad y el mandato de actuar de modo racional al darse una transgresión de la ley natural respecto a la transgresión. Ambos aspectos se hallarán anclados en la relación ya explicada que se establece entre creador (Dios) - criatura (Hombre).

## **Subcapítulo 2: El derecho natural y su relación con la propiedad.**

Para poder explicar cómo el derecho se deduce y enmarca en virtud de la ley natural se procederá a explicar cómo es posible derivar los derechos naturales a partir de la ley natural tomando en consideración la relación creador-criatura, que permite leer los derechos en términos de lo necesario para cumplir los deberes que la voluntad divina dicta para el hombre. Posteriormente se procederá a explicar cómo dicha comprensión del derecho da lugar a poder explicar el proceso de apropiación como fruto del mandato de preservar a la humanidad en general. Por último, se dará cuenta de la manera en que el surgimiento de la desigualdad se presenta como un momento requerido para que la ley fundamental de la naturaleza pueda lograr un mejor cumplimiento por parte de los hombres.

### **a) Derivación del derecho natural de la ley natural.**

---

<sup>66</sup> Lloyd Thomas, D.A, op. cit., pp. 20 – 21, traducción del autor.

<sup>67</sup> "La existencia de este derecho es crucial para la explicación de Locke de cómo puede surgir una autoridad política legítima. El poder ejecutivo de la ley de la naturaleza tiene tres aspectos principales: 1. El derecho a juzgar por sí mismo qué acciones son y no están de acuerdo con la ley de la naturaleza. 2. El derecho a restringir los intentos de violar la ley de la naturaleza, usando la fuerza si es necesario. 3. En el caso de aquellos que, a la luz de su juicio concienzudo, han violado la ley de la naturaleza, el derecho a juzgar cuál es el castigo apropiado e intentar imponer ese castigo". Ibid., p. 21, traducción del autor.

<sup>68</sup> En el subcapítulo sobre el estado de guerra al final de este primer capítulo se volverá a esta cuestión.

Ya que se ha establecido la objetividad, universalidad, cognoscibilidad, normatividad y la determinación de contenidos de la ley natural, queda pendiente brindar una definición más precisa de la noción lockeana de derecho natural. Si bien Locke no brinda una definición específica de qué se debe entender como el derecho y no establece una distinción clara y explícita entre este y la ley natural, es posible reconstruir la teoría de los derechos a partir de las afirmaciones de Locke en el segundo tratado del gobierno civil<sup>69</sup>. Para esto partamos de la siguiente cita de Tuckness: “Mientras que la ley natural enfatizaba deberes, los derechos naturales normalmente enfatizaban privilegios o reclamos a los que una persona tenía derecho”<sup>70</sup>.

Todo aquello que pueda ser reclamado por un individuo de modo legítimo, es objeto de derecho natural. A diferencia de Hobbes, para Locke no existe un derecho de naturaleza irrestricto<sup>71</sup>; es decir no existe un derecho natural a todas las cosas; en primera instancia, dicha limitación va en concordancia con la ley natural, por lo cual: uno tiene derecho a todo a aquello que la ley no prohíba<sup>72</sup>. Ahora bien, el fundamento de la ley tiene como origen último la voluntad divina y el respeto de aquello que es creado por esta. La relación de dependencia existencial entre la creación y Dios establece que este exige de su creación que ella siga un orden deseado. En este punto defenderé que en la filosofía de Locke el derecho natural dependerá de la relación creador-criatura, entre los hombres y Dios. En ese sentido la noción de derecho se hallará subordinada a la voluntad divina y en ese sentido a la ley natural.

Dios merece el respeto de su voluntad en virtud de su calidad de creador del mundo. En ese sentido si su voluntad es la fuente de la legitimidad de la ley natural es debido a que los hombres en tanto criaturas tienen la obligación de obedecer a su creador, es decir son propiedad de este. El derecho divino fundamentado en la relación de propiedad se evidencia

---

<sup>69</sup> Yolton, John, *A Locke Dictionary*, Oxford: Blackwell, 1993, pp. 242 -243.

<sup>70</sup> Tuckness, Alex, "Locke's Political Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/locke-political/>>, traducción del autor.

<sup>71</sup> “Cada hombre tiene derecho a todo, incluso a disponer del cuerpo de su prójimo. Y, por tanto, mientras dure este derecho natural de cada hombre sobre cada hombre, no puede haber seguridad para ninguno, por muy fuerte o sabio que sea, ni garantía de que pueda vivir el tiempo al que los hombres están ordinariamente destinados por naturaleza”. Hobbes, Thomas, op. cit., p. 120.

<sup>72</sup> Simmons establece una distinción entre tres tipos de derechos: “liberty rights, “moral power” y “claim rights” (Simmons señala que diferencia cuatro tipos de derechos, pero los dos últimos son dos instancias del tercero). En este caso, los derechos derivables de que uno tenga derecho a todo lo que la ley no prohíbe corresponde al primer tipo de derecho: “This is a right only in the limited sense that one has a "right" to do what it is morally permissible to do (what is "alright"); a liberty right is the mere absence of an obligation to refrain”. En este trabajo no se trabajará a detalle sobre dichas distinciones pues se optará por señalar que todas en cierto sentido se hayan enmarcadas en la ley natural. Simmons, A., John, op. cit., p. 71.

en el momento en el cual Locke desarrolla la cuestión de la libertad y la igualdad; al respecto se establece de modo firme que no existen individuos que puedan reclamar un poder absoluto sobre otro: “La libertad natural del hombre consiste en estar libre de cualquier poder superior sobre la tierra, y en no hallarse sometido a la voluntad o a la autoridad legislativa de hombre alguno, sino adoptar como norma, exclusivamente, la ley de naturaleza.”<sup>73</sup>

La ausencia de un poder absoluto depositado naturalmente en un hombre se debe a que todos los hombres están sometidos por igual a la ley natural. Ahora bien, si la fuente de la legitimidad de la ley es la relación creador-criatura, dicha relación no puede hallarse entre seres humanos<sup>74</sup>.

Partiendo de la propiedad sobre su creación, es que se establece el derecho divino y por lo mismo es que Locke recurrirá a la noción de propiedad<sup>75</sup> para establecer que los seres humanos también poseen derechos naturales. Así como Dios es propietario del objeto de su creación, los hombres también son propietarios de sí mismos; esto se debe a que:

Ese estar libres de un poder absoluto y arbitrario es tan necesario, y está tan íntimamente vinculado a la conservación de un hombre, que nadie puede renunciar a ello sin estar renunciando al mismo tiempo a lo que permite su auto conservación y su vida.<sup>76</sup>

Recordemos que la libertad consiste en la acción que es coherente con la ley natural y que la ley fundamental de la naturaleza invita a la propia preservación. La propia preservación es un derecho que posee el individuo en virtud de la voluntad divina pues los hombres merecen que todo aquello que dicta la ley natural sea el caso, esto en virtud de la voluntad divina. Es en este sentido que se tienen derechos. Como señala Simmons en su crítica a la lectura de Strauss que sostiene la prioridad de los derechos en la teoría política de Locke:

Las derivaciones que Locke subraya parecen proceder principalmente de deberes a derechos, no de derechos a deberes (...). Y el derecho de autoconservación que

---

<sup>73</sup> Locke, John, op. cit., p. 30.

<sup>74</sup> Como ya se ha señalado (*cf. supra*, n. 52). Si bien es posible plantear como objeción que se puede hallar una relación similar a la de creación en el caso de la procreación, Locke señala que el poder paternal solo se preserva hasta el momento en el cual los hijos pueden usar la razón. El razonamiento de Locke para defender este punto de vista es que, si bien los niños no son iguales a los adultos en términos de desarrollo de su capacidad racional, si están destinados a ello: “Los niños debo confesarlo, no nacen en este estado de igualdad, si bien a él están destinados. Sus padres tienen una suerte de gobierno y jurisdicción sobre ellos cuando vienen al mundo, y también durante algún tiempo después; se trata solamente de algo transitorio”. (Locke, John, op. cit., p. 58).

<sup>75</sup> Locke establece una diferencia entre propiedad en sentido amplio y la propiedad privada en sentido estricto. Este punto será retomado en el análisis de la propiedad privada.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 30

Strauss y Cox afirman es fundacional corresponde a una de las categorías básicas de deberes de Locke, derivadas directamente de la ley fundamental de la naturaleza.<sup>77</sup>

Este enfoque abre una pregunta fundamental: ¿Si Dios tiene derecho sobre su creación, el afirmar que el hombre tiene derecho sobre sí mismo y sobre su preservación no sería poner límite al derecho divino? Es en este punto donde la teoría de Locke logra coherencia interna de modo claro pues el derecho natural será coherente con el derecho divino debido a que la ley natural no permite al individuo poner fin a su propia vida pues es obligación de este no vulnerar la propiedad de Dios<sup>78</sup>. El hombre protege su vida en virtud de la ley natural y en ese sentido también tiene el derecho de proteger su vida.

El siguiente gráfico aclara cual es la lógica del planteamiento lockeano:

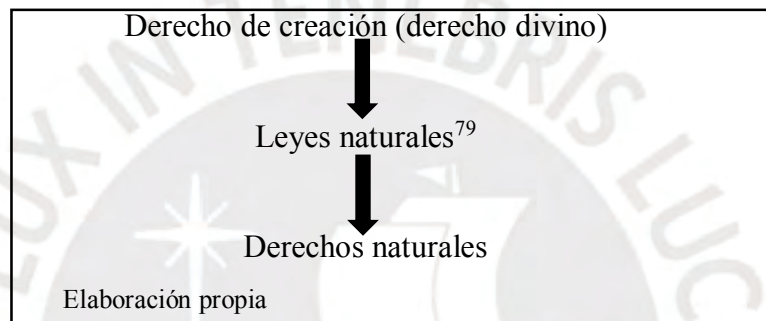


Grafico 1: Tránsito del derecho de creación a los derechos naturales

Siguiendo esta lógica es que los derechos naturales son derivados. En este punto podría objetarse que la noción de derecho (de Dios) se presenta como fundamental en la teoría de Locke y en ese sentido sería justificado darle a esta noción el papel principal en la teoría de Locke, por lo cual también sería legítimo darle dicha prioridad a la noción de derechos naturales<sup>80</sup>. Al respecto Simmons señala que si bien el concepto de derecho es lógicamente anterior al de obligación, ello no implica que los derechos naturales poseídos por los hombres tengan prioridad conceptual sobre las leyes naturales<sup>81</sup>.

<sup>77</sup> Simmons, A., John, op. cit., p. 69, traducción del autor.

<sup>78</sup> Como señala Lloyd Thomas: "Desde el punto de vista de nuestra relación con Dios, debemos considerar que no tenemos más que un "arrendamiento" de nuestras propias vidas, que debe ser terminado por el deseo de nuestro Creador. Esto le permite a Locke afirmar que no tenemos derecho a quitarnos la vida, en contraste con un defensor moderno de la propiedad de uno mismo, que se consideraría obligado a defender el derecho al suicidio". Lloyd Thomas, D.A, op. cit., p. 19, traducción del autor.

<sup>79</sup> En el caso de Hobbes la estructura procede de modo inverso, partiendo del derecho natural hacia la ley.

<sup>80</sup> Shapiro, Ian, *The Evolution of Rights in Liberal Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 101. Estrategias de naturaleza libertaria como las de Shapiro tendrán como objetivo justificar que en Locke es posible articular una propuesta libertaria al darle a los derechos prioridad sobre las leyes. Simmons criticará dicha pretensión en el capítulo 6 de *The Lockean Theory of Rights*. Se volverá a dicha discusión cuando se ponga en debate la postura libertaria frente a la propuesta en esta tesis.

<sup>81</sup> Simmons, A., John, op. cit., p. 69. La necesidad de la prioridad de la ley por sobre los derechos en el planteamiento de Locke será evidenciada de modo concluyente en el capítulo 3 de esta tesis.

En este punto es donde el aspecto positivo de la ley lleva a una lectura positiva del derecho natural; esto se puede leer en derechos como el siguiente: “Cada hombre tiene el derecho a castigar al que cometa una ofensa, y de ser ejecutor de la ley de naturaleza.”<sup>82</sup> Este derecho se establece a partir de la ley natural que manda preservar a la humanidad en general, por lo cual podemos señalar que a todo aquello a lo que el hombre esté obligado, tendrá derecho. Podemos establecer de este modo que: “Si x tiene la obligación de hacer A, entonces x tiene el derecho de hacer A”, y a su vez “Si x tiene el derecho de hacer A entonces los individuos tienen la obligación de no impedir que x haga A”<sup>83</sup>.

En virtud, pues, de la ley natural es que el hombre obtiene sus derechos, pues al tener la obligación moral de autoconservarse obtiene la propiedad sobre sí mismo, entiéndase esta propiedad en sentido amplio como: la vida, la libertad y las posesiones<sup>84</sup>.

Es claro que la preservación de la propia humanidad establece el derecho a la vida, pero es necesario explicar cómo la autoconservación también establece el derecho a la libertad y a las posesiones, siendo este último el más controversial de la teoría de Locke. Respecto a la libertad, Locke señala en su análisis del estado de guerra lo siguiente:

Quien intenta poner a otro hombre bajo su poder absoluto se pone a sí mismo en una situación de guerra con él; pues esa intención ha de interpretarse como una declaración o señal del que quiere atentar contra su vida. Porque yo tengo razón cuando concluyo que aquel que quiere ponerme bajo su poder sin mi consentimiento podría utilizarme a su gusto en cuanto me tuviera, y podría asimismo destruirme en cuanto le viniese en gana. Pues nadie desearía tenerme bajo su poder absoluto, si no fuera para obligarme a hacer cosas que van contra mi voluntad, es decir, para hacer de mí un esclavo. Estar libre de esa coacción es lo único que puede asegurar mi conservación; y la razón me aconseja considerar a un hombre tal como a un enemigo de mi conservación, capaz de privarme de esa libertad que me protege.<sup>85</sup>

La cita establece que si un hombre no tuviera como propiedad suya la libertad, podría ser sometido a un nivel tal que su propia vida podría ser arrebatada. Un ser carente de libertad es un ser que se halla al mismo nivel que las otras cosas de la creación que por voluntad divina pueden ser empleadas para la supervivencia del hombre como Locke señala en la siguiente cita:

---

<sup>82</sup> Locke, John, op. cit., p. 14.

<sup>83</sup> Tomo esta formulación de Simmons, para más información revisar: Simmons, A., op. cit., pp. 74-75.

<sup>84</sup> “Esto lo lleva a querer abandonar una condición en la que, aunque él es libre, tienen lugar miedos y peligros constantes; por lo tanto, no sin razón está deseoso de unirse en sociedad con otros que ya están unidos o que tienen intención de estarlo con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de «propiedad»”. Locke, John, op. cit., p. 124.

<sup>85</sup> Ibid., p. 23.

Habiendo sido todos los hombres dotados con las mismas facultades, y al participar todos de una naturaleza común, no puede suponerse que haya entre nosotros una subordinación que nos dé derecho a destruir al prójimo como si éste hubiese sido creado para nuestro uso, igual que ocurre con esas criaturas que son inferiores a nosotros.<sup>86</sup>

El ser creado como un ser racional capaz de conocer la ley natural, le da al individuo el derecho a ser libre, es decir, tiene derecho a obedecer y que se obedezca la ley natural. La libertad consistirá en el respeto a la ley natural que nuestra racionalidad es capaz de descubrir en su ejercicio. Si en la inspección de esta un individuo establece la preservación de la humanidad como un contenido de dicha ley, dicho contenido es válido para todos los hombres racionales y por lo mismo todos los hombres tienen derecho a ser libres; en ese sentido, dicho derecho a ser libre se convierte en condición necesaria de la preservación de la humanidad incluida la suya. El hombre tiene derecho a ser libre, es decir, de actuar de modo racional en virtud de su obligación de obedecer la ley natural. La afirmación: “el hombre tiene derecho a todo aquello a lo que está obligado”, cobra más claridad en este punto. Podemos concluir de ese modo que los derechos no solo tienen un aspecto negativo (hacer lo que la ley no prohíbe), sino fundamentalmente un aspecto positivo (hacer lo que la ley manda).

#### **b) Propiedad, consumo y apropiación.**

Procederemos en este punto a desarrollar la noción de propiedad como bienes. Al inicio del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Locke enfatiza que al tener todos los hombres el derecho de autoconservación, tienen el derecho a beneficiarse de las cosas de la naturaleza que la permitan:

Tanto si consideramos la razón natural, la cual nos dice que, una vez que nacen, los hombres tienen derecho a su autoconservación y, en consecuencia, a comer, a beber y a beneficiarse de todas aquellas cosas que la naturaleza procura para su subsistencia, como si nos atenemos a la revelación, la cual nos da cuenta de los dones mundanales que Dios otorgó a Adán.<sup>87</sup>

Lo importante de esta cita es dar cuenta, en primer lugar, que muy al margen de la explicación religiosa<sup>88</sup> que podría brindarse en favor de la propiedad privada, Locke ofrecerá una explicación que se sigue del uso de la razón y por lo mismo que contempla la ley natural como fundamento. En segundo lugar, la cita establece que del derecho a la autoconservación,

---

<sup>86</sup> Ibid., p. 12.

<sup>87</sup> Ibid., p. 32.

<sup>88</sup> Es decir, basada en las sagradas escrituras, el componente teológico no desaparecerá.

el cual se deriva de la ley natural, se sigue que el hombre tiene derecho a servirse de la naturaleza. Recordemos brevemente que la ley natural establece que la humanidad perdure en virtud de que la humanidad halla en la naturaleza los medios para que ello pueda darse. En ese sentido, la voluntad divina constituyó el mundo para que el hombre pueda hacer uso del mismo para conservarse. Como señala Tully:

Esto es así porque cree que cualquier tipo de propiedad no solo está condicionada al desempeño de una función social del propietario, sino que se sostiene específicamente por el bien del desempeño de una función social: preservar la humanidad. Nunca es el caso que, para Locke, la propiedad sea independiente de una función social.<sup>89</sup>

Para comprender adecuadamente el derecho de propiedad es importante diferenciar el análisis en dos derechos referido a dos aspectos diferentes del derecho de propiedad: derecho de consumo y derecho de apropiación. Partamos de la noción de derecho de consumo. El motivo de dicho término es la necesidad de diferenciar el mero consumo de la posesión en sentido exclusivo de algún objeto de la naturaleza. Esta distinción se explica en la siguiente razón: la naturaleza está dada para que los hombres puedan servirse de ella, para su subsistencia. En ese sentido, el sujeto **A** y el sujeto **B** tienen derecho a servirse del objeto **C**. El problema radica en que si bien ambos tienen derecho de consumir dicho producto, entonces que uno de los dos se sirva del objeto **C**, priva inmediatamente al otro del derecho de consumo dicho objeto. Por lo cual no basta el tener derecho a consumir un producto natural para justificar el derecho de propiedad, al menos como Locke lo formula<sup>90</sup>.

Locke evidencia que, en primera instancia, la naturaleza está dada por igual a todos los hombres, por lo cual se requiere de una justificación que permita hacer legítima la privación del consumo que se sigue del momento en el cual algún agente se sirve de un producto natural. La siguiente cita evidencia dicha cuestión:

A algunos les resulta muy difícil entender cómo podrá un individuo particular tener posesión de cosa alguna. (...) Mostraré cómo los hombres pueden llegar a tener en propiedad varias parcelas de lo que Dios entregó en común al género humano; y ello, sin necesidad de que haya un acuerdo expreso entre los miembros de la comunidad.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> Tully, James, op. cit., p. 99, traducción del autor.

<sup>90</sup> "That the preconditions of a moral life are security and the possession of more than enough goods to ensure subsistence. Moral agents must have goods which furnish the means of enjoyment in addition to use." Ibid., p. 101.

<sup>91</sup> Locke, John, op. cit., p. 32.

Locke hace explícito que los productos de la naturaleza pertenecen a la humanidad comunitariamente y nadie tiene originalmente exclusivo dominio privado sobre estos<sup>92</sup>, así pues debe existir un modo en el cual se pueda justificar la apropiación de los bienes originariamente no exclusivos<sup>93</sup>. De no lograr establecer un criterio que confiera legitimidad a la apropiación, entonces un individuo tendría el derecho de impedir a otros que se beneficie de un objeto de la naturaleza; en ese sentido aquello que se conoce como robo no tendría por qué ser calificado así, pues el que roba también tiene derecho sobre ese producto de la naturaleza. Por ello el derecho de consumo no basta para establecer el derecho de propiedad, sino que se requiere del derecho de apropiación<sup>94</sup>.

Para Locke, el producto tomado de la naturaleza para la propia autoconservación debe pasar por un proceso en el cual dicho objeto se hace de un individuo y por tanto de nadie más, es decir que sea “tan parte de sí mismo, que ningún otro podrá tener derecho a ellos antes de que su propietario haya derivado de ellos algún beneficio que dé sustento a su vida”<sup>95</sup>. El derecho de apropiación nace y se origina de la propiedad que tiene todo hombre sobre su propia persona. Si todos los hombres tienen propiedad sobre sí mismos, entonces las acciones que realice un hombre en específico con su cuerpo son suyas y nadie más puede proclamar su autoría:

Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que son suyos.<sup>96</sup>

El proceso de apropiación inicia con el acto en el cual un individuo emplea su cuerpo (que es su propiedad) para beneficiarse de un determinado producto natural, en esto consiste el

---

<sup>92</sup> Para una aproximación crítica de esta cuestión, revisar. Weinberg, Justin, “Freedom, self-ownership, and libertarian philosophical Diaspora”, en *Critical Review*, 11:3, pp. 323-344.

<sup>93</sup> “La tierra y todo lo que hay en ella le fueron dados al hombre para soporte y comodidad de su existencia. Y aunque todos los frutos que la tierra produce naturalmente, así como las bestias que de ellos se alimentan, pertenecen a la humanidad comunitariamente, al ser productos espontáneos de la naturaleza; y aunque nadie tiene originalmente un exclusivo dominio privado sobre ninguna de estas cosas tal y como son dadas en el estado natural, ocurre, sin embargo, que, como dichos bienes están ahí para uso de los hombres, tiene que haber necesariamente algún medio de apropiárselos antes de que puedan ser utilizados de algún modo o resulten beneficiosos para algún hombre en particular.” Locke, John, op. cit., p. 33.

<sup>94</sup> “¿Cómo resuelve Locke satisfactoriamente el desafío presentado por su propio punto de partida? Si todo en el mundo es de propiedad conjunta, ¿cómo puedo sacar legítimamente algo de los bienes naturales sin obtener el consentimiento unánime de la raza humana? La supuesta respuesta a esta objeción es la célebre ‘teoría de la apropiación – trabajo’ de Locke. El trabajo sirve como un puente conceptual entre nuestra propiedad inicial, antropológica de nosotros mismos y el dominio que las personas particulares vienen a tener en privado sobre la tierra y sus recursos”. Boyd, Richard, “Locke on Property and Money”, en: Stuart, M. (ed.), *A Companion to Locke*, Wiley-Blackwell, 2016, p. 398, traducción del autor.

<sup>95</sup> Locke, John, op. cit., pp. 33 - 34

<sup>96</sup> Ibid., p. 34.



trabajo. El trabajo del hombre, le da a un determinado objeto un elemento nuevo que antes no tenía y que se ha originado en el individuo que ha desplegado la acción. La siguiente cita de Locke ilustra esta cuestión:

Al sacarla del estado común en el que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres. Porque este trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún hombre, excepto él, tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión.<sup>97</sup>

Este proceso de sacar las cosas de la naturaleza le confiere al objeto un cambio. Las cosas en la naturaleza requieren que el hombre emplee su cuerpo para poder consumirlas; por lo mismo, el proceso de trabajo desde la recolección hasta la transformación, implica un cambio en el objeto que no se da naturalmente en este, como diría Locke refiriéndose a la recolección: “El trabajo de recoger esos frutos añadió a ellos algo más de lo que la naturaleza, madre común de todos, había realizado”<sup>98</sup>.

Ahora bien, esta explicación debe aclararse pues, como señala Nozick, la teoría de Locke no podría funcionar bien si solo consistiera en mezclar algo propio con un objeto de la naturaleza, el argumento que brinda Nozick es que si un individuo mezcla el mar con una botella de jugo de tomate, entonces todo aquello que logre mezclar sería propiedad suya, solo por el mero hecho de tener algo que antes no poseía y que era propiedad del individuo que realizó la mezcla<sup>99</sup>. Ante dicho problema, Tully identifica que el proceso de apropiación necesita tener en consideración la relación causal entre el objeto y el individuo, y el resultado de la apropiación. En primer lugar, el trabajo de los productos de la naturaleza da lugar al surgimiento de algo que, de no haberse dado dicha mediación, no existiría; y en segundo lugar, dicho trabajo debe conferirle a dicho producto la satisfacción del fin previsto por Dios a este, es decir, la preservación de la humanidad, Tully lo plantea de la siguiente manera:

El punto para Locke es que las acciones de unión y mezcla con material externo están presentes en los actos intencionales de captura, matanza, recolección, labranza, plantación y cultivo. Estos transforman el material en bienes útiles y, por lo tanto, los hacen propios. La relación no contingente de causa y efecto que vincula al hombre

---

<sup>97</sup> Ibid.

<sup>98</sup> Ibid., p. 35.

<sup>99</sup> “¿Por qué mezclar el trabajo de uno con algo que lo hace a uno su dueño? Quizás porque uno posee su propio trabajo y, así, uno llega a apropiarse una cosa previamente no poseída que se imbuye de lo que uno ya posee. La propiedad se esparce a los demás. Pero ¿por qué mezclar lo que yo poseo con lo que no poseo no es más bien una manera de perder lo que poseo y no una manera de ganar lo que no poseo? Si poseo una lata de jugo de tomate y la vierto en el mar de manera que sus moléculas (hechas radiactivas, de manera que yo pueda verificarlo) se mezclan uniformemente en todo el mar, luego por ello a poseer el mar ¿o tontamente he diluido mi jugo de tomate?”. Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y utopía*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 176.

con Dios también vincula el producto con el trabajador. Las mercancías e instrumentos de producción son el 'efecto' del trabajo. Esta relación intrínseca de acto a resultado explica por qué, como lo expresa Wollaston, "el producto del trabajo de un hombre a menudo todavía es llama su trabajo".<sup>100</sup>

Ante lo anterior podría objetarse esto: para que un individuo x pueda apropiarse de un producto natural por medio del trabajo, sería necesario el consentimiento de aquellos que se estarían viendo privados de dicho producto, es decir, de todo el género humano<sup>101</sup>. Si los demás hombres tienen derecho a dicho producto parece correcto que este consentimiento pueda darse, en caso no se solicite el mismo podría acusarse a dicho hombre de cometer un robo. Locke responde rápidamente lo siguiente: "Si el consentimiento de todo el género humano hubiera sido necesario, este hombre se habría muerto de hambre, a pesar de la abundancia que Dios le había dado."<sup>102</sup>

Locke responde al problema apelando al derecho de autoconservación (y por ello a la ley natural) y la tesis de que la naturaleza fue dada al hombre para prolongar su existencia. La combinación de ambas respuestas da cuenta de que la solicitud de autorización de todo el género humano implica una exigencia tan grande que llevaría a que el hombre no pueda prolongar su existencia teniendo el modo de hacerlo. En ese sentido, el consentimiento unánime de la humanidad resultaría contrario a la voluntad de Dios como ser racional. Por otro lado, puede complementarse que los demás seres racionales no pueden exigir el consentimiento unánime pues esto iría contra de su obligación de preservar a la humanidad,

---

<sup>100</sup> Tully, James, op. cit., p. 120, traducción del autor. Ante dicha respuesta la objeción de Waldron que puede ensayarse es que si estos productos son originalmente de Dios, no tienen sentido afirmar que el hombre puede ser propietario de los productos de su trabajo en el mismo sentido que Dios, pues dichos productos en última instancia solo corresponden a este, y lo que podría insinuarse es que el hombre obtiene derechos absolutos como los de Dios; para más información revisar: Waldron, Jeremy, *God, Locke, and Equality: Christian Foundations of John Locke's Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 172. Esta objeción puede responderse señalando que la propiedad en Locke funciona a modo de fideicomiso, es decir el hombre no es sentido estricto propietario de los objetos de la naturaleza. Autores como Seagrave rechazan esta respuesta al considerar que Locke habla de propiedad en sentido estricto y en los mismos términos cuando se refiere a la propiedad de Dios y a la de los hombres. Ante dicha cuestión, Seagrave apostará por una diferencia conceptual de propiedad respecto a un objeto, en la cual la propiedad individual se haya anidada en la propiedad divina. Para ello establece que el planteamiento de Locke toma en consideración una distinción fundamental entre (1) "sustancia", (2) "el hombre", (3) "persona" y (4) "sí mismo". Dicha distinción la emplea para sostener que respecto a la persona y el sí mismo, es que se puede sostener que en Locke hay una dimensión sobre la cual el hombre puede proclamar autoría específica. En dicho caso, fruto de la conciencia (resultado de la confluencia de la persona y el sí mismo) es que el hombre actúa y transforma el mundo de modo tal que puede sostener legítimamente que es dueño de los resultados de esto. Para más información de la respuesta de Seagrave, revisar: Seagrave, S. Adam, "Locke on the Law of Nature and Natural Rights", en: Stuart, M. (ed.), *A Companion to Locke*, Wiley-Blackwell, 2016.

<sup>101</sup> "¿Podrá decir alguno que este hombre no tenía derecho a las bellotas o manzanas que él se apropió de este modo, alegando que no tenía el consentimiento de todo el género humano para tomarlas en pertenencia? ¿Fue un robo el apropiarse de lo que pertenecía comunitariamente a todos?" Locke, John, op. cit., p. 35

<sup>102</sup> Ibid.

pues están condenando a muerte a otro individuo (al este no poder obtenerla fácticamente), y no se puede realizar dicha exigencia racionalmente. A lo anterior, se añade que todo individuo que reclame consentir la apropiación ajena, se vería obligado a solicitar también dicho consentimiento a todo el género humano, poniendo en riesgo su propia vida al no poder obtener fácticamente dicho consentimiento.

Si bien la respuesta de Locke es breve, lo que esta presupone permite que sea consistente con todo el sistema que establece. Pero podría formularse una nueva objeción en relación a que se limite la exigencia de consentimiento a solo los individuos relevantes a dicha situación. Es decir, aquellos que pueden brindar su consentimiento inmediato a dicha apropiación y que a su vez la puedan permitir en consideración de la ley natural<sup>103</sup>. En caso la apropiación pueda entrar en conflicto con la ley natural, por ejemplo, una apropiación irrestricta que termine dejando a los demás individuos cercanos sin sustento para preservarse a sí mismos, sería correcto que estos individuos consientan dicha apropiación en consideración de la ley natural. De ello resultaría su legítima oposición. Locke, si bien explícitamente no considera dicha objeción en los términos sugeridos, si deja implícita su posibilidad:

Quizá pueda objetarse a esto que «si el hecho de recoger las bellotas y otros frutos de la tierra hace que tengamos derecho a ellos, entonces cualquiera podría aumentar su propiedad tanto como quisiese». A lo cual respondo: no es así. Pues la misma ley de naturaleza que mediante este procedimiento nos da la propiedad, también pone límites a esa propiedad.<sup>104</sup>

De la cita anterior se concluye la negativa de Locke de considerar la necesidad de consentimiento en toda situación posible. Para evitar el problema, Locke apelará a la ley natural y que de esta se puede derivar dos condiciones a la apropiación que evitan que el consentimiento juegue algún rol en la apropiación.

La primera condición radica en que uno solo puede apropiarse de aquello que puede utilizar de forma provechosa antes de que se eche a perder<sup>105</sup>. Locke lo señala del siguiente modo: “Todo lo que uno pueda usar para ventaja de su vida antes de que se eche a perder será aquello de lo que le esté permitido apropiarse mediante su trabajo”<sup>106</sup>. Esta condición nace

---

<sup>103</sup> Rousseau planteará críticas severas a la postura Lockeana sobre la no necesidad de consentimiento para la apropiación, en tanto dicha desigualdad tendrá como resultado el surgimiento de la desigualdad moral. Rousseau, Jean Jaques, Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, en *Rousseau*. Madrid: Gredos, 1712-1788, p. 171.

<sup>104</sup> Locke, John, op. cit., p. 37.

<sup>105</sup> Rawls denomina a esta condición “la cláusula contra el malogramiento”. Rawls, John, op. cit., p. 195.

<sup>106</sup> Locke, John, op. cit., p. 37.

de la ley natural y del derecho de autopreservación, pues, como ya se mencionó, el objetivo de la apropiación es la supervivencia de la humanidad instanciada en un determinado agente; he ahí la legitimidad de la misma. Las cosas creadas por Dios, según Locke, no fueron creadas para echarse a perder<sup>107</sup>; si el objetivo de estas es que permitan la supervivencia humana, el echarse a perder contradiría el fin que Dios dispuso. Si fuera posible que un individuo se apropie de objetos que no podría consumir, entonces estaría contradiciendo la voluntad divina que establece que los mismos tengan como fin la preservación de la humanidad. Si ya está claro que dicha acción es contraria a ley natural, un individuo puede legítimamente apropiarse de dichos productos sobrantes. Al hacerlo estaría obrando conforme a la ley natural pues dichos productos logran cumplir con el fin para el cual fueron creados. No estaría cometiendo un robo<sup>108</sup>.

La segunda condición consiste en que uno tiene derecho a apropiarse de algo en la medida en que “haya suficientes bienes comunes para los demás”<sup>109</sup>. Este límite se origina en la tesis base que sustenta el derecho de propiedad, pues en caso los individuos se apropien de algo y con dicha apropiación excluyan de su sustento a otro, parece seguirse que este otro, en vista de su propia preservación debería poder arrebatarse dicha propiedad<sup>110</sup>. Esto pareciera sugerir que del sistema de Locke se puede deducir una especie de robo legítimo; un ejemplo de ello es: si alguien puede soportar dos días sin comer y se apropia de un bien que es necesario para que otro individuo no muera inmediatamente, este otro individuo en virtud de la ley natural tiene derecho de arrebatarse al otro el objeto; en este caso, el arrebatarse el producto a la otra persona no sería robo sino una acción legítimamente realizada pues aquel que se apropia del objeto en perjuicio del otro individuo estaría vulnerando la ley natural al no preservar la humanidad<sup>111</sup>.

---

<sup>107</sup> Como ya señalamos en nuestro análisis de la ley natural, la naturaleza se presenta como un medio para la preservación de la humanidad de la cual el hombre puede beneficiarse legítimamente, amparado en la voluntad de Dios.

<sup>108</sup> Macpherson sugiere que debido a esta condición, se abre la puerta para que se pueda comercializar con los productos apropiados mientras no se echen a perder en dicho proceso. Macpherson, C.B, *La teoría del individualismo posesivo*, Barcelona: Fontanella, 1970, p. 219.

<sup>109</sup> Locke, John, op. cit., p. 34.

<sup>110</sup> Tully al respecto señala: “El propietario es castigado por tomar más de los bienes comunes de los que puede usar, a pesar de que hizo esos bienes. Los vecinos ejercen su derecho de hacer cumplir la ley de la naturaleza al castigarlo por invadir el derecho inclusivo de los demás”. Tully, James, op. cit., p. 123, traducción del autor.

<sup>111</sup> Tully al respecto señala: “La solución de Locke, como la de Cumberland, es redefinir la comunidad positiva. Aunque lo común pertenece a todos de la misma manera, a ellos les corresponde utilizarlos para el deber de adquirir los medios necesarios para la subsistencia y el confort. Sus derechos inclusivos se refieren a estos medios que debe tener cada uno. Por lo tanto, cada derecho no se refiere a todos los elementos comunes. De hecho, no se refiere a ningún elemento común, sino a elementos creados a partir de los elementos comunes. Las cosas necesarias para la subsistencia y el confort son por definición la parte que debe pertenecer a cada

Si bien el anterior caso es de por sí problemático, también podría señalarse que esta situación se complica en caso la disputa se realice respecto a un bien necesario para la supervivencia de dos individuos, de los cuales en caso uno no se beneficie de él, sí o sí condena la supervivencia del otro. En el anterior caso, la ley natural ofrece una posible salida, pero en este segundo la ley natural no permite derivar un curso de acción correcto pues sea cual sea el curso de acción un ser humano se vería perjudicado<sup>112</sup>. Locke es consciente de dicha inconveniente y apelará a la tesis de la abundancia de la naturaleza:

Y así, considerando la abundancia de provisiones naturales que durante mucho tiempo hubo en el mundo, y la escasez de consumidores; y considerando lo pequeña que sería la parte de esa abundancia que el trabajo de un hombre podría abarcar y acumular con perjuicio para los demás.<sup>113</sup>

Locke sostiene que al haber abundancia natural, el problema planteado es superable, pues el fenómeno en el cual la supervivencia de dos agentes entrará en contradicción no es empíricamente posible debido a que existen suficientes bienes para todos<sup>114</sup>. Podemos añadir a ello que Dios estableció una naturaleza abundante para que la supervivencia de los hombres no entrara en contradicción, de modo que la ley natural pueda ser respetada por todos los habitantes del estado de naturaleza<sup>115</sup>.

Tomando en consideración estas dos condiciones que son completamente coherentes con la ley y el derecho natural. Locke señalará que, en estado de naturaleza, la tasa de conflictos originados por esta forma de apropiación es mínima en su cantidad y calidad<sup>116</sup>. Hasta este punto queda claro cómo Locke demuestra la apropiación por medio del trabajo en términos del uso de dichos productos para la preservación. Pero es preciso señalar que Locke también defiende la apropiación aun si esta no fuera a tener como consecuencia la supervivencia de la especie como en el caso del oro, la plata y los diamantes. Se puede responder que su apropiación también se fundamenta en el trabajo; la justificación radicará en que el derecho

---

uno. Como cada hombre tiene derecho a su parte debida y no más, su adquisición no puede ser un robo. Por lo tanto, el derecho inclusivo lógicamente anterior al derecho propio, limitado en su alcance a las cosas necesarias para la subsistencia y el confort, subyace a la respuesta de Locke a la cuestión del robo". Ibid., p. 127, traducción del autor. Para un análisis más detallado de esta condición revisar: Varden, Helga, "Locke's Waste Restriction and His Strong Voluntarism," *Locke Studies* 6 (2006), pp. 127- 141.

<sup>112</sup> Waldron, Jeremy, *God, Locke, and Equality...*, op. cit., p. 172.

<sup>113</sup> Locke, John, op. cit., p. 37.

<sup>114</sup> "En el estado de naturaleza abundan los bienes naturales y que por tanto no hay motivo de conflicto. La condición objetiva de la guerra, la escasez de bienes, no existe". Fernández, José, *Locke y Kant: ensayos de filosofía política*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 29.

<sup>115</sup> Tómese en cuenta que esto incluso en casos donde los bienes en un determinado territorio comiencen a escasear; da lugar a la justificación de la colonización de nuevos territorios.

<sup>116</sup> "Si dicho hombre se mantuviese dentro de los límites establecidos por la razón, apropiándose solamente lo que pudiera ser de su uso, sólo pudieron haberse producido muy pocos altercados y discusiones acerca de la propiedad así establecida". Locke, John, op. cit., p. 37

sobre sí mismo permite justificar esta apropiación y que además no se está vulnerando la ley natural, de modo que el acto se realiza de modo legítimo. En este punto el derecho natural termina operando de modo negativo y ya no positivamente.

Dicha negatividad se daría en tanto ya no se actúa como la ley natural manda (caso positivo) sino en base a aquello que la ley no prohíbe. Esto podría funcionar como una objeción a la tesis sustantiva que sostiene que se tiene derecho a todo a lo que uno está obligado. Lo anterior en virtud de que se puede aceptar una dimensión en la cual el derecho opera libre de la ley natural.

Una forma de salvar la tesis sustantiva es conservar la tesis sustantiva y realizar la salvedad de que si algo no es prohibido por la ley natural, entonces la voluntad de Dios no exige del hombre un comportamiento específico respecto a dicho objeto. Si el hombre se apropia de dicho objeto es porque Dios lo permite (silencio de Dios); al respecto se abre un espectro de libertad negativa que no exige del hombre una acción específica; el apropiarse o no de un bien suntuario no tiene implicancias morales sustantivas, aunque tendrá un peso en el surgimiento de la desigualdad<sup>117</sup>. Vale aclarar que, en el análisis de la tesis sustantiva, si bien uno tiene derecho a todo lo que está obligado, no significa que se tenga derecho solo a lo que se está obligado.

A pesar de que dicha salida pueda guardar plausibilidad, debilita considerablemente la tesis de que los derechos se derivan de la ley natural, por lo cual es necesaria otra salida. Para ello es importante dejar claro que este momento de libertad negativa tiene en sus resultados ulteriores el cumplimiento de la ley natural, es decir, la posibilidad de la desigualdad entraña en sí misma la posibilidad de cumplir de modo más óptimo la ley natural en lo que refiere a la preservación de la humanidad en general, tema que será explicado a continuación.

### **c) La desigualdad y su coherencia con la ley natural.**

La comprensión de la desigualdad requiere entender cómo Locke justifica el proceso por el cual los productos no trabajados pueden ser legítimamente propiedad de un individuo, es decir cómo se puede ser propietario de los productos trabajados por otro individuo. Locke

---

<sup>117</sup> “El movimiento de una sociedad premonetaria a una sociedad postmonetaria genera los dilemas distributivos más apremiantes: la desigualdad, la escasez de recursos naturales y el advenimiento del trabajo asalariado; que la teoría política de Locke debe enfrentar posteriormente. El "acuerdo tácito" de la humanidad para poner valor en el dinero no solo "introdujo (por consentimiento) posesiones más grandes", sino que "alteró el valor intrínseco de las cosas, que [originalmente] dependía solo de su utilidad para la vida del hombre". Boyd, Richard, op. cit., pp. 405-406, traducción del autor.

deja clara su intención de demostrar esto al señalar que es posible la propiedad respecto al trabajo realizado por los siervos: “el heno que mi criado ha segado (...) se convierten en propiedad mía”<sup>118</sup>.

Es necesario entender cómo es posible que un individuo termine trabajando para otro en contexto de abundancia, por lo cual debemos primero explicar la apropiación sobre la tierra. Partamos señalando que la tierra también es apropiable de la misma forma como uno se apropia de otros productos de la naturaleza, es decir, por medio del trabajo. Locke lo dice en estos términos: “Aquel que obedeciendo al mandato de Dios sometió, labró y sembró una parcela de la tierra, añadió a ella algo que era de su propiedad y a lo que ningún otro tenía derecho ni podía arrebatarse sin cometer injuria.”<sup>119</sup>

Esta acción según Locke no implicaba, en ningún sentido, perjuicio alguno contra los demás, pues aún quedarían suficientes tierras para los demás hombres<sup>120</sup>, de modo tal que la segunda condición de la cual hablamos antes no se veía vulnerada. Los individuos que buscarán hacerse de una tierra poseída por otro incurrirían en injusticia en caso deseen tomarla por la fuerza, pues al arrebatarse dicho producto se apropian de un beneficio que ellos no han producido, vulnerando la propiedad de la persona y por lo mismo actuando contra la ley natural, además que, como se mencionó, no requieren de hacer esto para garantizar su subsistencia al haber abundancia de tierras.

Las condiciones para la apropiación permiten establecer que la apropiación de la tierra es legítima pues es coherente con las leyes naturales, ya que permite la supervivencia del hombre en tanto:

La ley bajo la que el hombre vivía le ordenaba que ejerciese la apropiación. Dios, y sus propias necesidades, forzaban al hombre a trabajar. Y lo que había conseguido como resultado de su trabajo era propiedad suya y no podía serle arrebatado.<sup>121</sup>

El hombre puede trabajar la tierra y está obligado a ello en virtud de su derecho de preservación. La tierra en términos naturales (comunales) no es tan productiva como la tierra trabajada, por lo cual es conveniente que el trabajo opere para que la tierra cumpla con el fin que Dios dispuso para la misma: la conservación del hombre. Al respecto Locke señala:

---

<sup>118</sup> Locke, John, op. cit., p. 35.

<sup>119</sup> Ibid., p. 38.

<sup>120</sup> “Esta apropiación de alguna parcela de tierra, lograda mediante el trabajo empleado en mejorarla, no implicó perjuicio alguno contra los demás hombres. Pues todavía quedaban muchas y buenas tierras, en cantidad mayor de la que los que aún no poseían terrenos podían usar”. Ibid, pp. 38-39.

<sup>121</sup> Ibid., p. 40.

Pues habría que preguntarse si de verdad en las tierras salvajes de América que no han sido cultivadas y permanecen en su estado natural, sin ninguna mejora, labranza o cultivo, mil acres producen los mismos bienes utilizables para la vida que los que producen diez acres de tierra igualmente fértil en el condado de Devonshire donde han sido cultivados.<sup>122</sup>

Hasta este punto la apropiación es posible respecto a todo lo que un individuo puede trabajar, pero Locke se compromete a justificar cómo es posible la apropiación de más tierra que aquella que se puede trabajar. Para esto Locke realizará su célebre análisis del dinero.

En primer término, Locke defiende el fenómeno de la apropiación y señala que esta no solo beneficia a un particular sino que también permite la producción de más bienes que permitirían el abastecimiento para los demás individuos en vista de la mayor productividad de una tierra trabajada respecto a una tierra sin trabajar. Esta formulación presupone la posibilidad de formas de intercambio de productos, de modo tal que uno puede producir más de lo que necesita y por tanto intercambiar lo excedente por otro tipo de producto, siendo así que lo producido no se eche a perder, con lo cual no se vulnera la segunda restricción ya establecida; además que el intercambio de productos permitirá a otros hombres contar con lo necesario para sobrevivir a pesar de que dicho producto que necesiten sea propiedad de otro. Boyd al respecto señala:

La capacidad del dinero para servir como sustituto del bien en sí mismo, y para almacenarse indefinidamente, no solo resuelve el problema del deterioro sino que facilita un orden de mercado extendido basado en la producción para el intercambio en lugar del consumo inmediato. El dinero libera el impulso natural al trabajo, permitiéndonos mejorar nuestra propia condición y prestar atención al mandato divino para mejorar el mundo.<sup>123</sup>

Locke señala que la existencia de grandes propiedades tiene su origen en el empleo de dinero. Este consiste en un elemento suntuario de menor valor que los productos básicos para la vida de un ser humano. El valor del mismo nace “del mero capricho o de un acuerdo mutuo; pero son de menos utilidad para las verdaderas necesidades de la vida”<sup>124</sup>. Es interesante evaluar acá el carácter contractual que tiene el dinero; este necesita de un reconocimiento de su valor por parte de otro, el valor del mismo no es intrínseco al objeto sino que es de naturaleza relacional. Si bien uno puede darle un valor determinado, este valor en el proceso de intercambio ya presupone una valoración ajena en la adquisición y, a su vez, relaciones de

---

<sup>122</sup> Ibid., p. 43.

<sup>123</sup> Boyd, Richard, op. cit., p. 406, traducción del autor.

<sup>124</sup> Locke, John, op. cit., p. 51.



comercio. Es interesante observar que, para Locke, las relaciones de naturaleza comercial ya existen en el estado de naturaleza.

Lo que define al dinero es que es un objeto durable en el tiempo. Por ejemplo, el oro, al no echarse a perder debido a su naturaleza, puede ser acumulado de forma infinita pues la cláusula contra el malogramiento no lo afecta. No obstante, parece que en este punto la segunda restricción no entra en consideración (el que haya suficiente para los demás). Este puede ser calificado de un descuido de naturaleza intencional: Locke debería haber puesto en tela de juicio la naturaleza de esta acumulación en función de las dos condiciones y no solo en vista de una. Ahora bien, podría inferirse que esta apropiación no genera perjuicio al resto de la humanidad por lo cual la condición de que haya suficiente para los demás es innecesaria, pues dichos productos fuera de las relaciones comerciales de naturaleza contractual, no son necesarios para la supervivencia humana<sup>125</sup>.

Locke parte de la idea que dichos bienes naturales pueden ser acumulados por diferentes individuos de modo ilimitado, y una vez se acuerde que este tiene un determinado valor de cambio puede emplearse para adquirir diversos bienes, entre ellos más tierra de la que puede trabajar. En ese sentido, para Locke el empleo del dinero permite el surgimiento de la desigualdad respecto a las posesiones de los individuos<sup>126</sup>:

Es claro que los hombres, han acordado que la posesión de la tierra sea desproporcionada y desigual. Pues, mediante tácito y voluntario consentimiento, han descubierto el modo en que un hombre puede poseer más tierra de la que es capaz de usar, recibiendo oro y plata a cambio de la tierra sobrante.<sup>127</sup>

Ahora bien, Locke señala de modo explícito que al originarse dicha desigualdad en el dinero y que el uso del mismo depende en primera instancia del consentimiento de los involucrados en su uso, entonces la desigualdad parece tener como fundamento no la ley natural sino el

---

<sup>125</sup> Esto al menos hasta el surgimiento de la sociedad mercantil y sus particulares formas de intercambio, que hacen necesario el dinero para garantizar el acceso a bienes de consumo.

<sup>126</sup> Es importante señalar que la desigualdad en la posesión de bienes habría de ser una característica previa al surgimiento del dinero cuya función sería más bien dinamizadora del intercambio. Ahora bien, en ese sentido dicho intercambio ya violaría las cláusulas de apropiación pues habría una apropiación pre monetaria por fuera de las necesidades. En un trueque pre monetario, la persona con la que realizará el intercambio no tendría en principio que dar nada a cambio de lo sobrante a otra, pues dicho sobrante es algo a lo que este ya tiene derecho desde que su no uso lleva a su malogramiento. Locke no justifica de modo claro por qué dicho intercambio pre monetario es posible. La única forma de explicar esto es que el intercambio permite que los individuos se vean más incentivados a ser productivos. Si no pudieran intercambiar los sobrantes de su trabajo, no tendrían motivos para producir más; si no se produce más entonces no se cumple con la ley natural que manda a preservar a la humanidad pues a mayor cantidad de bienes, más posibilidades de que los hombres satisfagan sus necesidades.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 54.

consentimiento de los involucrados<sup>128</sup>. Si la desigualdad existe es debido a que los hombres así lo han acordado. Ante esto podría objetarse que si el origen de dicha apropiación excesiva de tierras es el dinero y este tiene un valor contractual, entonces, por transitividad, la propiedad de más de lo que se puede trabajar es fruto del consenso más que de la ley y el derecho natural, consecuencia que Locke no podría suscribir si desea darle a la posesión de más tierra de la que se puede trabajar el mismo estatus que otras formas de apropiación más elementales que en base a la ley y el derecho natural deben ser objeto de protección del Estado<sup>129</sup>.

En ese sentido es que Locke necesita darle a esta apropiación un aspecto moral, para que dicha propiedad pueda ser objeto de protección del Estado y no un artificio contractual que el Estado podría desconocer, dando lugar a su posible redistribución. Es por ello que Locke buscará fundamentar dicha apropiación en la ley natural, apelando a que el proceso de intercambio comercial promueve la productividad<sup>130</sup>. Si dicha productividad tiene como consecuencia el beneficio de la humanidad entonces se estaría actuando conforme a la ley natural: “Mas tan pronto como un hombre descubre que hay algo que tiene el uso y el valor del dinero en sus relaciones con sus vecinos, veremos que ese hombre empieza a aumentar sus posesiones”<sup>131</sup>.

Para entender esto presentaré el siguiente razonamiento: un individuo **A** que se ha apropiado de una gran cantidad de oro puede hacerse con la tierra de un individuo **B** que acepta intercambiar su propiedad sobre un determinado terreno a cambio del oro, luego el individuo **A** se contacta con un individuo **C** al cual le ofrece también oro a cambio de que trabaje la tierra recién adquirida. Así, indirectamente, el individuo **A** permite y fomenta la productividad de un determinado terreno, siendo por tanto legítima la propiedad del mismo, y a su vez el agente **C** vende su trabajo a cambio del dinero. Así pues, independientemente

---

<sup>128</sup> Boyd señala al respecto: “No es solo que la humanidad haya decidido aguantar a regañadientes las desigualdades que el dinero trae al mundo considerando sus ventajas prácticas. La afirmación más radical es que los seres humanos realmente deseaban estas desigualdades, y que esta ambición (en lugar de los beneficios pragmáticos del dinero) es lo que los llevó a inventar dinero en primer lugar”. Boyd, Richard, op. cit., p. 406, traducción del autor.

<sup>129</sup> Ulas Ince desarrolla un análisis que intenta brindar una reconciliación entre los aspectos teológico-moral y socioeconómico del surgimiento del dinero. La estrategia de Ulas Ince ante el problema del carácter contractual del dinero, será señalar que si bien este conserva su carácter contractual, luego se naturalizará por medio de un análisis teleológico. Ulas Ince, Onur, op. cit., pp. 29–54.

<sup>130</sup> La siguiente cita de Ulas Ince resulta esclarecedora: “El dinero introduce un elemento de libertad temporal al permitir posponer el momento de uso [de un bien] indefinidamente, al menos en principio. Al hacerlo, libera a los hombres del requisito de utilizar de inmediato los productos del trabajo (“existencia precaria”) y les permite orientar racionalmente sus actividades productivas hacia algún bien futuro percibido”. Ulas Ince, Onur, op. cit., p. 44, traducción del autor.

<sup>131</sup> Locke, John, op. cit., p. 54.

de un Estado, el agente A es poseedor de más tierra de la que puede trabajar y su derecho sobre la misma es completamente legítimo. En palabras de Macpherson:

Insistir en que el trabajo de un hombre es propiedad suya no es solamente decir que es suyo para alienarlo mediante un contrato a cambio de un salario: también es decir que su trabajo, y su productividad, son algo por lo que nada debe a la sociedad civil<sup>132</sup>.

Acá debemos responder dos cuestiones: si los acuerdos establecen derechos y si es posible apropiarte de más tierra de la que se puede trabajar sin luego hacerla producir. Respecto al primer problema es necesario resaltar que si los acuerdos no establecen derechos, entonces el dinero pierde fuerza para fundamentar la posesión de más tierra que la trabajable, pues ¿luego de realizado el intercambio que impide que el antiguo propietario reclame la tierra intercambiada apelando a que su acuerdo de respetar el valor del dinero ya expiro o a un cambio repentino de opinión? Para conservar la coherencia del planteamiento de Locke es indispensable tener claro qué permite el acuerdo. Para ello revisemos la siguiente cita:

Los compromisos y el beneficio recibido pueden obligar a otros a respetar a aquellos a quienes la naturaleza o la gratitud o cualquier otro signo de respetabilidad hace que se le deba sumisión<sup>133</sup>.

Locke es claro al señalar que, al realizarse un compromiso, uno está obligado a respetarlo y con ello a respetar al otro individuo. En este punto tenemos que evaluar qué determina la obligación en el caso del acuerdo, pues si esta obligación no puede fundamentarse, los acuerdos no tendrían fuerza vinculante dado que su naturaleza artificial los pone por debajo de la ley natural y uno está obligado a respetar la ley natural, pero de eso no se sigue que se esté obligado a respetar los acuerdos entre particulares. Para que Locke pueda mantener coherencia explicativa necesita derivar la obligación contractual de la ley natural, pues en este contexto ante la ausencia de Estado no hay otra fuente de legitimidad del contrato. ¿Es posible esta derivación? Sostendré en este punto que no solo es posible esta derivación sino que es necesaria, pues sin ella el desarrollo del concepto de contrato social que empleará Locke en el tránsito al surgimiento del Estado no podría sostenerse.

Se puede derivar el respeto a los acuerdos de la ley natural del siguiente modo: si un acuerdo entre dos individuos se establece respecto a un determinado asunto, ambos individuos merecen que el otro cumpla con su parte del acuerdo. Esto en virtud de que la vulneración

---

<sup>132</sup> Macpherson, C.B, op. cit., p. 218.

<sup>133</sup> Locke, John, op. cit., p. 58.

de un acuerdo lleva como riesgo la vulneración de la ley natural. Si se acuerda realizar un acuerdo comercial y una de las partes no cumple con su parte, entonces está poniendo en riesgo al otro individuo, pues este ha realizado su parte del trato y se ha expuesto a un riesgo en confianza de que el otro individuo actué de modo racional: es racional respetar los contratos pues la violación de los mismos puede llevar un clima de desconfianza que dificultaría la supervivencia de la especie. En ese sentido el respeto del contrato se fundamenta en el riesgo de su vulneración. La persona que lo vulnera manifiesta que nadie debe confiar en él y por lo mismo también vería expuesta su propia integridad ante la necesidad de realizar un acuerdo en pos de su supervivencia.

El problema de apropiación de más tierra de la que es factible trabajar por una persona no es tematizado por Locke, pero puede responderse que en el proceso de realizar el acuerdo, la persona que entregó la tierra podía inferir dicho riesgo y lo aceptó al realizar el intercambio, de modo que contractualmente dicha situación no sería cuestionable. Esta respuesta es tremendamente insatisfactoria, pues si el contrato opera de modo racional se espera que el otro individuo actúe de modo racional y por lo mismo que busque el modo de hacer productiva dicha tierra respetando con ello la ley natural. Considero en este punto que, si bien Locke no contempló explícitamente esta situación, su sistema permite responder a esta cuestión, pues un individuo que no hace producir su tierra inmediatamente pierde posesión de la misma, como señala Tully:

El criterio principal y determinante para cualquier derecho exclusivo es el uso correcto de los medios de producción directos. Cualquier abuso o desuso en este nivel implica la disolución de los otros derechos de uso condicional, así como el derecho al producto en sí. La propiedad está condicionada a su uso para realizar nuestros deberes positivos hacia Dios. (cf. Barbeyrac, 1729: 4.4.3n). El campo cultivado y sus productos son propiedad porque no pueden tomarse sin el consentimiento del propietario; la definición se obtiene solo porque estos son su propiedad como objetos de uso. En el momento en que dejan de ser objetos de uso, dejan de ser, por definición, propiedad suya, por lo que se aplican los derechos inclusivos de los demás.<sup>134</sup>

Por ello la producción de la tierra por medio de un siervo es aceptable pero que el individuo no realice uso de dicha tierra tiene como consecuencia: que el individuo está actuando de modo irracional pues poseer tierra y no hacerla producir pudiendo otro hacerlo es un perjuicio a la humanidad. Por lo anterior, pierde el derecho sobre las tierras adquiridas. Es

---

<sup>134</sup> Tully, James, op. cit., p. 124, traducción del autor.

necesario que quien posee más tierras de las que puede trabajar las haga producir para conservar su posesión sobre ellas.

En este punto podemos concluir que la apropiación de tierra sigue estando ligada a su productividad, en ese sentido si bien se da paso a la desigualdad, esta desigualdad no implica un perjuicio a la humanidad debido a que para Locke dicha apropiación al ser productiva permite mejorar la vida de todos los habitantes cercanos con quien se podría comerciar los productos de dichas tierras<sup>135</sup>:

¿Qué valor daría un hombre a diez mil o a cien mil acres de tierra excelente, bien cultivada, poblada de ganados, en la parte interior de América, lugar en el que no tendría esperanza de establecer comercio con otras partes del mundo a fin de obtener dinero mediante la venta de sus productos? No merecería la pena que este hombre pusiera cercas a su terreno, y pronto lo veríamos entregarlo al común de la tierra natural, quedándose sólo con aquella parte que le permitiera abastecerse a sí mismo y a su familia con lo que necesitasen para vivir allí.<sup>136</sup>

El dinero y la acumulación de tierras tienen como consecuencia positiva el aumento de la productividad humana<sup>137</sup>. En ese sentido, este proceso en última instancia cumple con satisfacer la ley natural e incluso dicha situación se presenta como deseable. Es en las consecuencias finales de este proceso de apropiación que se llega a una mejor situación para la humanidad en general<sup>138</sup>, a pesar de la desigualdad que se sigue del surgimiento del dinero, el cual se presenta como una externalidad de poco peso en contraste con los mayores beneficios para toda la humanidad como señala Boyd:

La gran mayoría de las cosas necesarias para la "Condición de la vida humana" requiere industria, comercio y desarrollo. Pero sin propiedad privada, no hay incentivo para mejorar los bienes naturales comunes. Incluso si la división y el cultivo de los bienes naturales terminan en la escasez de ciertos tipos de recursos naturales, como la tierra y los alimentos; y la desigualdad de estatus entre los

---

<sup>135</sup> Es claro que Locke no realiza un análisis respecto a si realmente dicha apropiación es mejor para toda la humanidad. Ya en el capitalismo quedará claro cómo la estructura de la propiedad privada da como resultado la progresiva exclusión de gran parte de la población para poder dinamizar el capital a partir de la mano de obra desposeída del proletariado que es necesaria para que el desarrollo de las fuerzas productivas del capitalismo logren su mayor grado de desarrollo y productividad.

<sup>136</sup> Locke, John, op. cit., p. 53.

<sup>137</sup> La siguiente cita de Ulas Ince es reveladora: "Desde esta perspectiva, la ampliación de las posesiones y la consiguiente escasez de tierras en una economía monetaria no deben lamentarse, sino celebrarse como el signo de una aproximación más cercana al propósito de Dios. Es cierto que dicha escasez implica despojo y desigualdad en la tierra, pero se compensa esta desigualdad debido al aumento de la producción de valor que incrementa los bienes comunes de la humanidad". Ulas Ince, Onur, op. cit., p. 46, traducción del autor.

<sup>138</sup> "Llegamos a la conclusión de que la defensa de la propiedad de Locke es utilitaria, siendo la propiedad instrumento para un bien mayor. Propiedad asegurada por el hecho de que es el único medio aprobado para dicho bien". Forde, Steven, "The Charitable John Locke", en: *The Review of Politics*, Vol. 71, No. 3 (Summer 2009), p. 453, traducción del autor.

apropiadores, estas externalidades negativas están más que compensadas por la nueva riqueza y prosperidad que goza la raza humana en su conjunto.<sup>139</sup>

Si al final esta dinámica gracias a la lógica interna expuesta lleva a un mayor bienestar de la humanidad, la intervención estatal a la hora de constituir la propiedad se hace moralmente prescindible<sup>140</sup>. Sea dicho esto respecto a la posible objeción de que el Estado puede proceder a redistribuir la propiedad privada en virtud de reducir la desigualdad. Dicha redistribución en última instancia no solo es una vulneración a la propiedad privada sino que es una práctica innecesaria y contraproducente en relación a la dinámica comercial que se origina gracias al dinero. Autores como Macpherson señalan al respecto que: “La concepción tradicional según la cual la propiedad y el trabajo eran funciones sociales, y la propiedad implicaba obligaciones sociales, se ve por ello minada”<sup>141</sup>. Si bien no hay un sentido de responsabilidad, sí queda claro que es obligación del gran propietario hacer producir la tierra, en virtud de la ley natural. Locke busca con esto moralizar la gran propiedad sobre la tierra. Esto reafirma la lectura en la cual la acumulación de bienes suntuarios e incluso la desigualdad, aunque tienen un aspecto negativo, en última instancia, se siguen de la ley natural teniendo con ello un aspecto positivo<sup>142</sup>.

Desarrollada la noción de ley y derecho natural podemos señalar que las características principales del estado de naturaleza son que es un estado en el cual existe una ley natural que establece una *moralidad objetiva* que refleja la voluntad de Dios, por lo cual todos *los hombres viven conforme a la razón*. Es en virtud de esta ley natural que se establecen los derechos, por lo cual *el fundamento del derecho estará en la ley natural*. En este sentido al poderse derivar la noción amplia y restringida de propiedad bajo el marco de las leyes naturales, se sigue que en el estado de naturaleza *el derecho de propiedad (en sentido restringido) existe y es legítimo*. Por último, incluso en los casos en los cuales podría señalarse que Locke formula los derechos naturales en términos meramente negativos (caso del dinero y la acumulación de tierras), este derecho responde en última instancia a la ley natural al establecer la desigualdad como una condición para la abundancia. A su vez, Locke

---

<sup>139</sup> Boyd, Richard, op. cit., pp. 403 – 404, traducción del autor.

<sup>140</sup> Salvo para operar ante casos de robo y la ruptura de acuerdos comerciales.

<sup>141</sup> Macpherson, C.B, op. cit., p. 218.

<sup>142</sup> “La afirmación empírica de Locke acerca de la abundancia creada por la industria humana es quizás el baluarte más importante en su argumento de que el requisito del consentimiento universal no debe tener relación con la apropiación privada de las cosas que no eran naturalmente comunes o dadas, pero que resultaron de la industria de las personas individuales”. Boyd, Richard, op. cit., p. 404, traducción del autor.

establece que el estado de naturaleza se diferencia del estado civil en tanto que *se carece de un “poder terrenal, común y superior a todos”*<sup>143</sup>, con autoridad para juzgarlo.

### **Subcapítulo 3: El estado de guerra y la ausencia de racionalidad.**

Procedamos ahora a desarrollar en qué consiste el *estado de guerra*. Es claro que, a diferencia de Hobbes, no hay mutua implicancia entre estado de naturaleza y estado de guerra<sup>144</sup>. El estado de guerra es el resultado de las interacciones entre los individuos cuando alguno de estos no actúe conforme a la ley natural. Locke lo define en los siguientes términos:

El estado de guerra es un estado de enemistad y destrucción; y, por lo tanto, cuando se declara mediante palabras o acciones, no como resultado de un impulso apasionado y momentáneo, sino con una premeditada y establecida intención contra la vida de otro hombre, pone a éste en un estado de guerra contra quien ha declarado dicha intención.<sup>145</sup>

A diferencia de la guerra de todos contra todo que desarrolla Hobbes<sup>146</sup>, el planteamiento de Locke establece que el estado de guerra emerge cuando un individuo manifiesta explícitamente su deseo de atentar contra otro. No se trata, en ese sentido, de un periodo de ausencia de garantías en la cual los individuos se ven motivados a entrar en conflicto entre ellos. Es más bien una *situación específica* entre determinados agentes.

Si en estado natural los hombres han de gobernarse por la razón, aquel que está actuando contra otro individuo manifiesta que no actúa conforme a la voluntad divina. Por ello, en virtud del derecho de autoconservación, el agredido tiene derecho a emplear la fuerza para defenderse. El agresor en dicho contexto se expone a la posibilidad de que su vida sea arrebatada pues en este contexto la ley manda que cuando no se pueda proteger la vida de dos agentes, siempre se privilegie la vida del inocente. En base al anterior principio, el

---

<sup>143</sup> Locke, John, op. cit., p. 24.

<sup>144</sup> “La GUERRA no consiste solamente en las batallas o en el acto de luchar, sino en un período en el que la voluntad de confrontación violenta es suficientemente declarada (...) la naturaleza de la guerra no está en una batalla que de hecho tiene lugar, sino en una disposición a batallar durante todo el tiempo en que no haya garantías de que deba hacerse lo contrario. Todo otro tiempo es tiempo de PAZ.” Hobbes, Thomas, op. cit., p. 115.

<sup>145</sup> Locke, John, op. cit., p. 22.

<sup>146</sup> “Según Hobbes (Hobbes 1968, 189–90), en el estado de naturaleza uno tiene el derecho (bajo la ley de naturaleza hobbesiana) a hacer lo que sea necesario para su preservación. Como todos en el estado de naturaleza hobbesiano tienen ese derecho, y como prevalece la escasez, hay conflictos de derecho en el estado de naturaleza. Tanto usted como yo tenemos derecho en el estado de naturaleza a comer la última manzana, que cada uno de nosotros desea para nuestra conservación. Esta situación da origen al estado de guerra y a la necesidad de un poder soberano.” Lloyd Thomas, D.A, op. cit., p. 47, traducción del autor.

agresor inmediatamente se pone es una situación en la cual acepta que su vida pueda ser arrebatada por aquel a quien agrede:

Y de este modo expone su vida al riesgo de que sea tomada por aquél o por cualquier otro que se le una en su defensa y haga con él causa común en el combate. Pues es razonable y justo que yo tenga derecho de destruir a quien amenaza con destruirme a mí.<sup>147</sup>

Locke suma a la anterior explicación que el otro individuo, en el momento de agredir, se pone al nivel de las bestias, pues ya no actúa como una criatura dotada de razón. Los hombres que actúan de este modo se ponen al nivel de un león o un lobo:

Porque los hombres así no se guían por la normas de la ley común de la razón, y no tienen más regla que la de la fuerza y la violencia. Y, por consiguiente, pueden ser tratados como si fuesen bestias de presa: esas criaturas peligrosas y dañinas que destruyen a todo aquel que cae en su poder.<sup>148</sup>

En este punto Locke retoma el planteamiento que establece que la naturaleza está dada al hombre para que este prolongue su vida. Si su preservación se ve amenazada por la naturaleza es legítimo que el hombre proceda a defenderse y destruir aquel objeto natural que lo amenaza. Es cierto que podría objetarse que en esta situación el hombre estaría atentando contra la propiedad divina, pero al respecto puede responderse que el asesinar a un lobo en una situación de riesgo es equiparable al asesinato de un ciervo cuando se padece de hambre. Si es legítimo que el hombre destruya al último para garantizar su propia preservación, es también legítimo que destruya al primero amparado en la misma razón. De lo anterior se sigue que el hombre que atenta contra otro, se pone al nivel de las bestias y, a pesar de ser propiedad divina (como las bestias), es legítimo que el hombre racional pueda poner fin a dicho riesgo.

Por las razones anteriormente esgrimidas es que el que una persona pretenda esclavizar a otra también la pone en una situación de guerra en la cual expone su vida frente a quien esclaviza, debido a que si alguien tuviera control absoluto sobre otro individuo, este podría hacer con él lo que deseara y en ese sentido podría incluso arrebatarse la vida si la diera la gana, razón por la cual quien así es amenazado tiene derecho a defenderse hasta tomando la vida del otro. El control absoluto de un individuo por sobre otro resquebraja la igualdad y la libertad natural. Si el hombre tiene derecho sobre sí mismo, en virtud de proteger dicho

---

<sup>147</sup> Locke, John, op. cit., p. 22.

<sup>148</sup> Ibid., p. 23.



derecho está en el derecho de acabar con dicho individuo que le amenaza e incluso en la obligación de hacerlo, Locke al respecto señala:

Y de aquí viene el que quien intenta poner a otro hombre bajo su poder absoluto se pone a sí mismo en una situación de guerra con él; pues esa intención ha de interpretarse como una declaración o señal del que quiere atentar contra su vida. Porque yo tengo razón cuando concluyo que aquel que quiere ponerme bajo su poder sin mi consentimiento podría utilizarme a su gusto en cuanto me tuviera, y podría asimismo destruirme en cuanto le viniese en gana. Pues nadie desearía tenerme bajo su poder absoluto, si no fuera para obligarme a hacer cosas que van contra mi voluntad, es decir, para hacer de mí un esclavo. Estar libre de esa coacción es lo único que puede asegurar mi conservación; y la razón me aconseja considerar a un hombre tal como a un enemigo de mi conservación, capaz de privarme de esa libertad que me protege.<sup>149</sup>

El hecho de que pueda no ser el caso que el esclavizador desee acabar con la vida de su esclavo una vez logre tomar control sobre él, no significa que en dicho caso podría tolerarse la esclavitud, pues también es parte de la propia conservación el tener la capacidad de poseer bienes, los cuales podrían ser arrebatados por el amo en caso esta relación de esclavo – amo lograra establecerse. La libertad arrebatada al ser el fundamento del obrar racional, arrebatada al individuo de todo derecho posible, pues lo privaría de poder guiarse de la ley natural<sup>150</sup>.

Hasta este punto Locke ha defendido que es legítimo el asesinato de un individuo que vulnera la ley natural, por parte de la persona directamente amenazada. Pero también Locke sostendrá que no solo el afectado directo tiene derecho a arrebatar la vida del transgresor, sino también los demás seres humanos:

Y así es como cada hombre, en el estado de naturaleza, tiene el poder de matar a un asesino, para disuadir a otro de cometer la misma injuria, la cual no admite reparación, sentando ejemplo en lo que se refiere al castigo que debe aplicársele; y tiene también el poder de proteger a los hombres de los ataques de un criminal que, habiendo renunciado a hacer uso de la razón –esa regla y norma común que Dios ha dado a la humanidad–, ha declarado la guerra a todo el género humano al haber cometido injusta violencia matando a uno de sus miembros; y, por lo tanto, puede ser destruido como si fuera un león, un tigre o una de esas bestias salvajes entre las cuales los hombres no pueden vivir ni encontrar seguridad.<sup>151</sup>

---

<sup>149</sup> Ibid.

<sup>150</sup> “Aquel que, en el estado de naturaleza, arrebatase la libertad de algún otro que se encuentra en dicho estado debe ser considerado, necesariamente, como alguien que tiene la intención de arrebatar también todo lo demás, pues la libertad es el fundamento de todas las otras cosas”. Ibid.

<sup>151</sup> Ibid, pp. 16-17.

Es en este punto que queda claro que, en virtud de la ley natural y la obligación de preservar a la humanidad en general, es que cada individuo tiene derecho a castigar la violación de la ley natural.<sup>152</sup>

Locke enfatizara que la vulneración de la ley natural puede darse tanto en estado natural como en sociedad: “La fuerza que se ejerce sin derecho y que atenta contra la persona de un individuo produce un estado de guerra, tanto en los lugares donde hay un juez común como en los que no lo hay.”<sup>153</sup>

Vale mencionar en este punto que, luego de un conflicto, si bien todos los individuos tienen el derecho de castigar la violación de la ley natural, dicho castigo no debe tener como objetivo la venganza sino que debe buscar dos cosas: se repare el daño causado y que el individuo no recaiga en su ofensa:

Quien ha padecido el daño tiene, además del derecho de castigar –derecho que comparte con otros hombres–, un derecho particular de buscar reparación de quien le ha causado ese daño. Y cualquier otra persona que considere esto justo puede unirse a quien ha sido dañado, asistiéndole en el propósito de recuperar del ofensor lo que sea necesario para satisfacer el daño que la víctima ha sufrido.<sup>154</sup>

El castigo tiene como objetivo ser proporcional al daño causado y que con él se logre evitar que se recaiga en la transgresión<sup>155</sup>. El principio detrás de la reparación y de la no reincidencia sigue siendo la ley natural. Si el transgresor ha privado a la persona de bienes necesarios para su vida es correcto que en el castigo se busque restaurar dichos bienes de modo que se permita la autoconservación del individuo. Lo mismo ocurre con la reincidencia: el castigo debe evitar que dicho individuo pueda volver a causar daño a la humanidad. Este castigo debe obviamente estar racionalmente asignado y no ser fruto del apasionamiento; justamente es en este punto donde el estado de guerra requerirá de la necesidad del surgimiento del Estado.

Hasta el momento, el estado de guerra ha sido definido como una situación en la cual los individuos entran en conflicto al no hacer caso de la ley natural. En ese sentido, *lo que prima es la fuerza y no la razón*. En dicho estado *el individuo que declara la guerra se expone a perder la vida en manos de toda la humanidad* y, por último, una vez terminado el conflicto,

---

<sup>152</sup> Ibid., p. 14.

<sup>153</sup> Ibid., p. 25.

<sup>154</sup> Ibid., p. 14.

<sup>155</sup> “Asignándole penas que sean proporcionales a la transgresión y que sirvan para que el criminal repare el daño que ha hecho y se abstenga de recaer en su ofensa”. Ibid.

*las víctimas tienen derecho a que se castigue la transgresión y a obtener una reparación, por lo mismo todos los individuos pueden servir de jueces en el estado de naturaleza.*

Hasta este punto, se ha logrado, pues, dejar en claro cómo es posible articular las consideraciones lockeanas sobre los derechos y el estado de naturaleza tomando como fundamental el concepto de ley natural. En dicha evaluación, se plantea cómo dicha comprensión brinda una explicación coherente de las principales tesis de Locke sobre el estado de naturaleza. A continuación, toca evaluar si dicha primacía se puede rastrear en la comprensión lockeana del Estado.



## Capítulo 2

### El Estado civil y su relación con la ley natural

En este capítulo, se abordará la cuestión de la presencia de la ley natural en la fundamentación, el fin, los alcances y límites del Estado. Para probar esto se procederá a explicar el tránsito del estado de naturaleza a la sociedad política, estableciendo que dicho tránsito esta fundamentalmente vinculado a la necesidad de hacer cumplir la ley natural. Luego de ello se procederá a desarrollar cómo la fuente de legitimidad del Estado no solo se limita a una defensa negativa del derecho natural sino que se sostiene fundamentalmente en la ley natural. A continuación, se evaluará cómo en virtud de dicho fundamento se establece el alcance y límites de la acción del Estado. Por último, se abordará el tema del derecho de rebelión como una consecuencia de la evaluación de la legitimidad del Estado y la preeminencia de la ley natural al interior del mismo.

#### **Subcapítulo 1: Tránsito del estado de naturaleza al Estado civil**

En el anterior capítulo ha quedado claro que hay una diferencia entre estado de naturaleza y estado de guerra, y es que ambos en la filosofía de Locke son mutuamente excluyentes. Por dicho motivo es fundamental abordar la cuestión del tránsito del estado de naturaleza al Estado. Para realizar esto se procederá primero a señalar las consideraciones lockeanas respecto a la naturaleza social del hombre y luego los inconvenientes relativos a carecer de un Estado para poder aplicar la ley natural y por lo mismo establecer que la necesidad de dicho tránsito radica en la concentración del poder de hacer cumplir la ley natural en el Estado.

##### **a) El carácter social del hombre.**

Para entender la cuestión del carácter social del hombre es importante evaluar la siguiente cita del capítulo siete del segundo tratado:

Dios, al hacer del hombre una criatura que, según el juicio divino, no era bueno que estuviese sola, lo puso bajo fuertes obligaciones, tanto de necesidad como de conveniencia, que lo inclinaban a vivir en sociedad; y le otorgó también un

entendimiento y un lenguaje que le permitieran continuar su condición sociable, y disfrutarla.<sup>156</sup>

La cita anterior establece que la voluntad de Dios ha establecido que el hombre sea un ser social. Esta caracterización realizada por Locke se contraponen directamente a las afirmaciones de Hobbes respecto al hombre como un ser naturalmente insociable. Locke, por su parte, establece que el hombre en virtud del orden divino establecido respecto a este, sostiene dos cuestiones: que la sociabilidad en el hombre se debe no solo a la necesidad, sino también a la conveniencia, y que la razón y el lenguaje evidencian la voluntad divina que dicha sociabilidad se realice. Para explicar ambas cuestiones Locke procederá a realizar un análisis de los diferentes tipos de sociedades no estatales: la sociedad conyugal y la sociedad entre amo y siervo<sup>157</sup>.

Respecto a la sociedad conyugal, esta se establece por medio de “un contrato voluntario entre un hombre y una mujer”<sup>158</sup> que tiene como fin principal la procreación<sup>159</sup> y como fines secundarios la cooperación y “una comunión de intereses”<sup>160</sup>. Los fines secundarios se presentan como condiciones necesarias para el cumplimiento del primero; no solo basta con procrear sino también es importante velar por el desarrollo y supervivencia del hijo hasta que este pueda garantizársela a sí mismo<sup>161</sup>:

Al ser la finalidad de la unión entre hombre y mujer no sólo la procreación a secas, sino también la propagación de la especie, esta unión entre varón y hembra debe continuar una vez consumada la procreación, y durante el tiempo que sea necesario para alimentar y mantener a los jóvenes, los cuales deben recibir sostenimiento de quienes los concibieron, hasta que puedan independizarse y valerse por sí mismos. Esta regla que el infinitamente sabio Hacedor ha impuesto a todo lo que es obra suya vemos que es rigurosamente obedecida por las criaturas inferiores.<sup>162</sup>

Locke en este punto apela a la necesidad de la sociedad conyugal, pues sin esta la supervivencia de la especie no sería posible. De hecho establece de manera explícita que la sociedad conyugal es resultado necesario de obedecer la ley natural, pues sin ella la supervivencia de la humanidad estaría amenazada. Si la sociedad conyugal no se formara, no se garantizaría que la madre logre garantizar que el niño logre llegar a la mayoría de edad, y si bien esto es posible, lo conveniente es que tanto hombre y mujer sean partícipes de este

---

<sup>156</sup> Ibid., p. 79.

<sup>157</sup> Ibid.

<sup>158</sup> Ibid., p. 80.

<sup>159</sup> Ibid.

<sup>160</sup> Ibid.

<sup>161</sup> Ibid.

<sup>162</sup> Ibid.

proceso para que dicho niño logre alcanzar la mayoría de edad<sup>163</sup>. En este punto queda evidenciada la necesidad de la sociedad conyugal y a ella Locke añade la conveniencia derivada de dicha asociación:

Considerando todo esto, uno no puede dejar de admirar la sabiduría del gran Creador, el cual, habiendo dado al hombre la capacidad de previsión y la facultad de prepararse para el futuro, así como la de abastecer sus necesidades en el presente, ha hecho necesario que la asociación entre hombre y mujer dure más tiempo que la que tiene lugar entre machos y hembras de otras especies; pues, de este modo, su industriosidad puede ser fomentada y sus intereses pueden unirse para hacer provisión y acumulación de bienes para su uso común, cosa que podría ser fácilmente impedida si la sociedad conyugal fuese más inestable y estuviera sujeta a disolverse con mayor facilidad y frecuencia.<sup>164</sup>

En esta evaluación deja claro que una vez cumplido el fin de la sociedad conyugal (el cuidado y adecuado desarrollo de la descendencia), esta puede disolverse pues ninguno de sus miembros tienen poder absoluto sobre el otro<sup>165</sup>.

Por otra parte, tenemos la sociedad entre amo y siervo. En este caso Locke es cuidadoso de diferenciar entre siervo y esclavo. En un primer caso tenemos a un individuo que voluntariamente ha decidido ponerse al servicio de otro por un pago y dicho servicio se caracteriza por ser temporal<sup>166</sup>. En el segundo caso tenemos un individuo capturado en una “guerra justa”<sup>167</sup>. Locke se refiere con guerra justa al caso en el cual un individuo obra contra la ley natural y ante ello es sometido por un algún individuo X. Al ponerse en estado de guerra contra toda la humanidad, dicho hombre puso en riesgo su propiedad en sentido amplio y por lo mismo, al ser derrotado, el vencedor tiene derecho a reclamar dicha propiedad (entiéndase como la vida)<sup>168</sup>. En el caso del siervo, ya hemos mencionado en el análisis del derecho de propiedad que el trabajo asalariado tiene como consecuencia la ampliación de la productividad y por lo mismo resulta conveniente en virtud de la ley natural.

---

<sup>163</sup> Ibid., p. 81.

<sup>164</sup> Ibid., p. 84.

<sup>165</sup> Es interesante que, en una controversia al interior de esta sociedad, Locke le confiera al hombre el derecho de gobernar dicha sociedad, lo cual no significa que exista en la misma un dominio absoluto pues en última instancia la sociedad formada entre ambos sigue gobernada por la ley natural que impedía el dominio absoluto por parte de un agente sobre otro. Por otro parte, se puede cumplir con el adecuado cuidado de los hijos sin que sea necesario un dominio absoluto del hombre sobre la mujer. De este modo, dejamos clara la necesidad y conveniencia de este tipo de sociedad. Cf. Locke, John, op. cit., p. 83.

<sup>166</sup> Ibid., p. 85.

<sup>167</sup> Ibid.

<sup>168</sup> Ya se desarrolló en el capítulo anterior que este individuo, al ponerse al nivel de una bestia, puede ser sometido como si fuera cualquier otro producto de la naturaleza y ser usado para el beneficio del vencedor.

Es claro que los siervos e incluso los esclavos pueden integrarse a la familia y en ella el hombre se presenta como el individuo con mayor derecho a tomar las decisiones, pero no tiene poder absoluto sobre los miembros de la familia con excepción de los esclavos. Todos los miembros de la familia siguen poseyendo la capacidad de proteger su propiedad (en sentido amplio) y de juzgar las acciones de los demás en virtud de la ley natural, como diría Locke:

Al nacer el hombre (...) no sólo tiene por naturaleza el poder de proteger su propiedad, es decir, su vida, su libertad y sus bienes, frente a los daños y amenazas de otros hombres, sino también el de juzgar y castigar los infringimientos de la ley que sean cometidos por otros, y en el grado que la ofensa merezca; tendrá, incluso, el poder de castigar con la pena de muerte cuando, en su opinión, la atrocidad del crimen así lo requiera.<sup>169</sup>

En este punto es donde se encuentra la clave para el tránsito del estado de naturaleza al Estado, pues el Estado no se caracteriza por la existencia de formas de asociación funcionales ni tampoco por la posibilidad de poseer propiedad privada o comerciar; estas ya se pueden presentar en el estado de naturaleza.

#### **b) Problemas de aplicación de la ley natural en estado de naturaleza.**

Lo que define el tránsito del estado de naturaleza a la sociedad política es como diría Locke:

Única y exclusivamente podrá haber sociedad política allí donde cada uno de sus miembros haya renunciado a su poder natural y lo haya entregado en manos de la comunidad, en todos aquellos casos en que no esté imposibilitado para pedir protección de la ley que haya sido establecida por la comunidad misma.<sup>170</sup>

Locke establece una relación de mutua implicancia entre la sociedad política y la concentración del poder de aplicar la ley natural en la comunidad. Pero Locke establece como condición que el individuo pueda solicitar la protección de la ley establecida por la comunidad<sup>171</sup>. La razón de esta condición será abordada cuando se evalúe la cuestión de la rebelión. Por ahora es preciso analizar el motivo por el cual el poder de aplicar la ley natural es central al planteamiento de Locke. Veamos la siguiente cita:

No es razonable que los hombres sean jueces de su propia causa; que el amor propio los hará juzgar en favor de sí mismos y de sus amigos, y que, por otra parte, sus defectos naturales, su pasión y su deseo de venganza los llevarán demasiado lejos al castigar a otros, de lo cual sólo podrá seguirse la confusión y el desorden; y que, por

---

<sup>169</sup> Ibid., p. 86.

<sup>170</sup> Ibid., p. 87.

<sup>171</sup> Más adelante se tematizará la diferencia entre ley natural y ley civil.

lo tanto, es Dios el que ha puesto en el mundo los gobiernos, a fin de poner coto a la parcialidad y violencia de los hombres.<sup>172</sup>

En este momento Locke asume un punto de vista hobbesiano y es que si bien todos los hombres pueden aplicar la ley natural, dicha aplicación puede tener como correlato la interferencia de las pasiones las cuales podrían generar mayores conflictos<sup>173</sup>. Pero ¿cómo es posible que se generen estos conflictos? Locke responde esto en dos niveles: respecto al infractor y respecto a la víctima. En el caso del infractor, este está obligado a una reparación, pero este puede terminar negándose a cumplir con su sanción<sup>174</sup>. Por otro lado, aquellos que aplican la sanción motivados por la venganza o el resentimiento pueden terminar estableciendo sanciones desproporcionadas respecto a la falta cometida, como también aplicando la ley de modo incorrecto motivados por favorecerse a sí mismos o a sus amigos. Fernández denomina a esto “pluralidad conflictiva”<sup>175</sup>:

En el estado de naturaleza los hombres podían disponer de su propiedad y actuar dentro de los límites marcados por la ley natural; pero en el estado de naturaleza todos podían aplicar igualmente dicha ley, lo que constituía el principal inconveniente, dado que todos eran jueces en su propia causa. Ahora bien: debido a que el hombre no siempre se comporta racionalmente, la aplicación de la ley de un acto de justicia pasa a ser un acto de venganza.<sup>176</sup>

El razonamiento detrás de esta cuestión puede plantearse del siguiente modo: en estado de naturaleza todos los individuos deben aplicar la ley natural, por ello, ante una violación de la ley los individuos tienen derecho y obligación de ser jueces. Ante la vulneración de la ley natural, las pasiones pueden interferir ya sea para favorecer o perjudicar en mayor o medida al infractor. El conflicto en ese sentido se dará en relación a la discrepancia de la aplicación de la ley<sup>177</sup>. Por un lado el infractor puede considerar la pena como una pena excesiva, mientras que la víctima puede considerarla leve. Por otro lado, un tercero puede considerar

---

<sup>172</sup> Ibid., p. 18.

<sup>173</sup> Para más información revisar el análisis de Hampton acerca de la estrechez de miras en: Hampton, Jean, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge: Cambridge University, 1986, p. 81.

<sup>174</sup> “No es fácil imaginar que quien fue tan injusto como para cometer una injuria contra su prójimo sea al mismo tiempo tan justo como para castigarse a sí mismo por ello”. Locke, John, op. cit., p. 18.

<sup>175</sup> Fernández, José, op. cit., p. 40.

<sup>176</sup> Ibid.

<sup>177</sup> Lloyd Thomas al respecto señala: “El derecho a usar la fuerza en el estado de naturaleza parecería plausible y factible desde el punto de vista de un defensor de los derechos naturales. Pero la idea de un derecho natural a castigar plantea mayores dificultades. Una de ellas es que podemos pensar que si se dice que alguien es castigado, esto debe implicar la aplicación de algún proceso institucional, en lugar de un mero acto de voluntad por parte de un individuo. Otra es que parece haber dificultades prácticas para llevar a cabo muchas formas de castigo (como las sentencias de custodia) sin una estructura institucional. Estos problemas surgen incluso si uno piensa (lo cual es, en sí mismo, tal vez, no tan plausible) que existen leyes bastante claras prescritas en la ley de la naturaleza para todos los delitos contra la ley de la naturaleza, y que no existe un elemento convencional significativo para determinar cómo debe ser el castigo para diferentes ofensas”. Lloyd Thomas, D.A, op. cit., p. 22, traducción del autor.



que la pena solicitada por la víctima es excesiva, ya sea motivado por la justicia o por sus pasiones. Ante la ausencia de un juez que permita decidir un castigo y reparación justas es que el Estado se vuelve necesario pues el estado de guerra corre el riesgo de perpetuarse indefinidamente<sup>178</sup>:

Si bien en el estado de naturaleza existen la libertad y la propiedad, sin embargo en esa condición el hombre no goza plenamente de ellas porque está expuesto a la incertidumbre y a las violaciones de los demás. Esta inseguridad se debe a que en el estado de naturaleza no todos respetan los mandatos de la equidad y la Justicia.<sup>179</sup>

De las infracciones más leves a las más graves, la controversia respecto a cómo juzgarlas tendrá en ella misma una infinidad de conflictos potenciales. Respecto a esta cuestión es que se puede identificar tres características del estado de naturaleza que permiten la prolongación del estado de guerra y que el Estado civil logra superar:

El Estado propuesto por Locke resuelve las tres carencias del estado de naturaleza: 1) la falta de una ley establecida, aceptada, fija y conocida; 2) la carencia de un juez reconocido e imparcial; 3) la ausencia de un poder que respalde y sostenga la sentencia.<sup>180</sup>

Respecto a la primera carencia, Locke señalara que, si bien la ley natural es accesible cognitivamente a todas las criaturas racionales, la interferencia del interés personal y el no estudio adecuado de la misma lleva a que no se la considere obligatoria respecto a sus propios asuntos<sup>181</sup>.

Respecto a la segunda carencia, Locke parte de la parcialidad evaluada en la anterior carencia para sostener que “la pasión y la venganza pueden llevarlos a cometer excesos cuando juzgan apasionadamente su propia causa, y a tratar con negligencia y despreocupación las causas de los demás”<sup>182</sup>. Es importante dar cuenta en este punto que uno puede estar en derecho de aplicar la ley natural, pero dicha aplicación puede tener como consecuencia una acción desproporcionada que termina prolongando el estado de guerra; pues un mal juicio en este contexto pasa a ser un juicio injusto. A esto añade Locke que, ante casos ajenos, al no estar directamente implicado, su juicio puede resultar demasiado suave. Esto lleva a un problema pues el conflicto respecto a un juicio correcto se haría transversal a todo el género humano, pues dependiendo de la cercanía o el vínculo personal con la transgresión los juicios variarían:

---

<sup>178</sup> Locke, John, op. cit., p. 26.

<sup>179</sup> Ibid., p. 86.

<sup>180</sup> Fernández, José, op. cit., p. 41.

<sup>181</sup> Locke, John, op. cit., p. 124. Un análisis más detallado de este punto puede encontrarse en Cohen. G. A., *Lectures on the History of Moral and Political Philosophy*, New Jersey: Princeton University Press, 2014, pp. 111-112.

<sup>182</sup> Locke, John, op. cit., p. 125.

“Más allá donde no hay lugar a apelaciones -como ocurre en el estado de guerra- por falta de leyes positivas y de jueces autorizados a quienes poder apelar, el estado de guerra continúa una vez que empieza.”<sup>183</sup>

Respecto a la tercera carencia, al realizarse la aplicación de la sentencia respecto a un individuo que ya demostró no respetar la ley natural, la víctima está expuesta a que la sentencia no se pueda aplicar. El castigar la transgresión puede terminar eventualmente exponiendo a aquel que desea sancionar la transgresión<sup>184</sup>. En el caso en que un individuo desee intervenir ante un acto injusto en favor de la víctima (pues tienen la obligación y por lo tanto el derecho) y decida castigar al infractor de la ley natural, puede terminar exponiéndose a padecer daños.

De este modo queda claro por qué, a pesar de que el estado de naturaleza se presenta como un estado de paz, el riesgo del surgimiento del estado de guerra y las dificultades para superarlo son lo que lleva a la necesidad del surgimiento del Estado cuyo fin será: “la preservación de la propiedad”<sup>185</sup>. La siguiente cita de Varden evidencia todo lo desarrollado:

Por lo tanto, es estratégicamente mucho más sabio dejar el estado de naturaleza y establecer la institución político-legal de un estado que especifica, aplica y hace cumplir las leyes de la naturaleza (los principios de la justicia). En lugar de permanecer en el inestable estado de naturaleza, es más racional crear el sistema institucional de un estado liberal, según el cual los legisladores especifican las leyes de la naturaleza, las aplican jueces imparciales cuando surgen desacuerdos, y las defiende la policía sin tener en cuenta la debilidad relativa o la fuerza de las personas involucradas en una disputa. En otras palabras, permanecer en el estado de naturaleza es fundamentalmente estúpido o irracional, ya que es una condición en la que la posibilidad de justicia se basa en la virtud y la fuerza de cada individuo y, por lo tanto, la opción inteligente es ingresar a la condición civil.<sup>186</sup>

Si se desea preservar la propiedad (en sentido amplio), el Estado debe contar con dos poderes: el poder de hacer leyes y el de castigar<sup>187</sup>. En el primer caso, Locke establece la necesidad de que el Estado tenga el poder de establecer el castigo correspondiente a una determinada transgresión de modo imparcial, de modo que se eviten las controversias y conflictos luego del veredicto<sup>188</sup>. En el segundo caso, Locke confiere al Estado el poder de

---

<sup>183</sup> Ibid., p. 26.

<sup>184</sup> Ibid., p. 125.

<sup>185</sup> Ibid., p. 124.

<sup>186</sup> Varden, Helga, “John Locke – Libertarian Anarchism”, en: Fløistad, G. *Philosophy of Justice*, Contemporary Philosophy: A New Survey, vol 12. Springer, Dordrecht, p. 174.

<sup>187</sup> Locke, John, op. cit., p. 88, traducción del autor.

<sup>188</sup> Ibid., pp. 87 – 88.

hacer la guerra y la paz, es decir de castigar el daño cometido contra un miembro de la sociedad.

## **Subcapítulo 2: El fundamento y fin del Estado civil.**

Según hemos explicado, la aplicación de la ley natural es un elemento clave para comprender el tránsito del estado de naturaleza al Estado civil. Ahora es preciso evaluar la presencia de dicha ley como fundamento del mismo. Para esta tarea, se procederá a evaluar de qué manera es posible que los individuos limiten su libertad al ingresar al Estado civil y, en ese sentido, por qué es el consentimiento el ingrediente fundamental para su constitución. Luego de evaluar el rol del consentimiento se procederá a establecer un análisis del pacto de asociación y el pacto de sujeción como dos momentos diferenciados, donde solo es necesario el consentimiento unánime para el primero. Por último, se procederá a señalar cómo es posible la pertenencia a una sociedad a la que no se ha brindado consentimiento explícito. El análisis del fundamento y fin del Estado darán cuenta de cómo cada uno de estos aspectos apunta a cumplir, en última instancia, la ley natural.

### **a) Consentimiento y ley natural.**

Se ha dejado explicada la necesidad del surgimiento del Estado civil, pero aún no queda claro cómo es que dicha institución se establece. Para Locke la única forma de establecer una sociedad política es por medio del consentimiento<sup>189</sup>:

Al ser los hombres, como ya se ha dicho, todos libres por naturaleza, iguales e independientes, ninguno puede ser sacado de esa condición y puesto bajo el poder político de otro sin su propio consentimiento el único modo en que alguien se priva a sí mismo de su libertad natural y se somete a las ataduras de la sociedad civil es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, a fin de convivir los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica, disfrutando sin riesgo de sus propiedades respectivas y mejor protegidos frente a quienes no forman parte de dicha comunidad.<sup>190</sup>

Es claro que el surgimiento del Estado civil es un hecho conveniente e incluso necesario si se desea respetar la ley natural pues, ante la ausencia del Estado, la misma encontraría muchas dificultades para poder ser aplicada. Es en este punto que la libertad natural necesita

---

<sup>189</sup> Helga Varden denomina a dicha postura “voluntarismo fuerte”. Al respecto señala: “Una concepción voluntarista fuerte de las obligaciones políticas sostiene, como hemos visto, que la legitimidad del Estado depende del consentimiento real (explícito o implícito / tácito) de cada sujeto. En contraste, de acuerdo con una débil concepción voluntarista de las obligaciones políticas, solo se necesita un consentimiento hipotético para la legitimidad”. Varden, Helga, “John Locke - Libertarian Anarchism”, en: Fløistad, G. *Philosophy of Justice*, Contemporary Philosophy: A New Survey, vol 12. Springer, Dordrecht, pp. 157-176, traducción del autor.

<sup>190</sup> Locke, John, op. cit., p. 97.

limitarse a sí misma para cumplir con los mandatos de la ley natural de modo más adecuado. Dicha limitación estará referida al derecho de poder ser juez de las violaciones de la ley natural. La renuncia a dicho derecho es en ese sentido una limitación al derecho de castigar las injurias; pero ¿cómo es posible que se garantice la libertad limitando la libertad misma? Locke no señala que el derecho de aplicar la ley natural siempre tenga que ser limitado, pero si no es limitado, el acceso a la sociedad política sería imposible. Si en la sociedad política es donde se puede cumplir con mayor éxito con la ley natural, es correcto limitar la libertad natural y salir del estado de naturaleza a una nueva situación donde las ventajas del estado natural se mantienen y se logra superar sus desventajas.

Ahora bien, si este tránsito se da solo por medio del consentimiento del individuo de limitar su libertad en favor de los beneficios relativos a la sociedad política, en el cálculo de costos y beneficios en la sociedad política siempre se tendrá mayores probabilidades de que se respeten las leyes naturales; por lo cual, para que estas puedan respetarse de un mejor modo se debe proceder a limitar algunos derechos<sup>191</sup>. Pero dicha pérdida no será absoluta, pues son transferidos a un agente que tendrá como objetivo garantizar un mejor respeto de lo mismo; en este sentido el tránsito será de conservación y perfeccionamiento del estado de naturaleza<sup>192</sup>.

Si el tránsito del estado de naturaleza a la sociedad política es la decisión más racional, ¿por qué el consentimiento es necesario? La respuesta radica en que el Estado operará como un agente que centralizará el poder de castigar la vulneración de la ley natural. Este derecho requiere de la transferencia voluntaria, pues la única alternativa aparte de ella es que la transferencia se realice por la fuerza. Si esto último fuera el caso, el hombre siempre estaría obligado a entrar en sociedad y por lo mismo someterse a una legislación que le puede resultar perjudicial. El hombre brinda consentimiento en tanto identifica que dicha asociación tendrá como correlato la aplicación de la ley natural; al darse este caso el hombre puede acceder a renunciar a su derecho de aplicar la ley natural<sup>193</sup>. Cabe objetar ante esto

---

<sup>191</sup> Un razonamiento similar será brindado por Jacqueline Stevens en su defensa de la regla de mayoría y su mayor probabilidad de éxito para determinar una legislación positiva justa. Para más información revisar: Stevens, Jacqueline, "The Reasonableness of John Locke's Majority: Property Rights, Consent, and Resistance in the Second Treatise", en *Political Theory*, Vol. 24, No. 3 (Aug., 1996), pp. 423-463.

<sup>192</sup> "El Estado actúa únicamente como juez en las controversias entre los ciudadanos. El cuerpo político en Locke no es una supresión-superación, como en el caso de Hobbes y Rousseau, sino una conservación-perfeccionamiento del estado de naturaleza" Fernández, José, op. cit., p. 34.

<sup>193</sup> Para Helga Varden, estas consideraciones respecto al consentimiento son la condición necesaria para poder establecer en Locke un derecho de rebelión, la siguiente cita ilustra su postura: "Nuestras obligaciones políticas de obedecer al Estado tienen un carácter voluntarista fundamentalmente fuerte; no podemos ser obligados a convertirnos en sujetos (o ciudadanos) de un Estado; no podemos ser obligados a ingresar a la condición civil;

que podría una sociedad política obligar a alguien a someterse a ella en virtud de que en ella se garantiza la aplicación de la ley natural<sup>194</sup>.

La respuesta inmediata es que no debería ser necesaria la fuerza para que dicho individuo acepte ser parte dicha sociedad política. En esto caso se abren dos opciones: o el hombre se niega a ingresar a dicha sociedad debido a que esta no garantiza el cumplimiento de la ley natural, ante lo cual su negativa a ingresar es justificada; o, por otro lado, el hombre se niega a ingresar a pesar de que esta se presenta como la alternativa racionalmente más adecuada, por lo cual estaría exponiendo su existencia y por lo mismo estaría negándose a obrar según razón, que manda obedecer la ley natural<sup>195</sup>. Como señala Lloyd Thomas: “Therefore one might argue directly from the fundamental law of nature that everyone ought to quit the state of nature and enter the commonwealth, for we are all required by that law to do whatever is necessary for our collective preservation”<sup>196</sup>.

#### **b) Pacto de asociación y pacto de sujeción.**

En el proceso de fundación de la sociedad política, Locke establecerá dos pactos en el surgimiento de la sociedad política: el pacto de asociación y el pacto de sujeción<sup>197</sup>. El primer pacto es unánime en virtud de que todos los miembros de la sociedad consienten ser parte del mismo y que por lo tanto todo aquel que no desee participar puede legítimamente salir<sup>198</sup>. En el caso del segundo pacto, este sirve para la constitución del poder político, el cual se establece por mayoría<sup>199</sup>. Como señala Locke:

---

en realidad, todos y cada uno de nosotros debemos consentir en ingresar a ella. Además, si nuestras obligaciones políticas con un estado en particular dependen de nuestro consentimiento real de su autoridad sobre nosotros, entonces el individuo tiene el derecho de reclamar por la fuerza al Estado su autoridad política si el Estado abusa de la confianza del individuo al no respetar las leyes de la naturaleza (los principios fundamentales de la justicia que son constitutivos del contrato social) en su uso de la coerción. Esta es una defensa del derecho individual a la revolución.” Varden, Helga, “John Locke – Libertarian Anarchism”, en: Fløistad, G. *Philosophy of Justice*, Contemporary Philosophy: A New Survey, vol 12. Springer, Dordrecht, pp. 157-176, traducción del autor.

<sup>194</sup> En la filosofía de Rousseau la afirmación “obligarlo a ser libre”, pareciera tener la intención de abordar esta ruta: “Por eso, para que el pacto social no sea un formulario vano, implica tácitamente el compromiso, único que puede dar fuerza a los otros, de que el que se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le obligaría a ser libre”. Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombre*, en Rousseau. Madrid: Gredos, 1712 – 1788, p. 58.

<sup>195</sup> Las implicancias potenciales de esta alternativa no son exploradas por Locke.

<sup>196</sup> Lloyd Thomas, D.A, op. cit., p. 48.

<sup>197</sup> Fernández defiende que si bien Locke no establece una diferencia explícita entre ambos pactos, si la asume implícitamente al señalar que el gobierno puede disolverse pero la sociedad no. Fernández, José, *Locke y Kant: ensayos de filosofía política*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992, p.34. Una tematización parecida también puede encontrarse en Cohen. G. A., op. cit., pp. 112 - 113.

<sup>198</sup> Rawls, John, op. cit., p. 167.

<sup>199</sup> Ibid.

Pues cuando un número cualquiera de hombres, con el consentimiento de cada individuo, ha formado una comunidad, ha hecho de esa comunidad un cuerpo con poder de actuar corporativamente; lo cual sólo se consigue mediante la voluntad y determinación de la mayoría<sup>200</sup>.

Locke en este punto concede que el cuerpo político necesita actuar y para que esto sea posible es necesario que ante las controversias la decisión mayoritaria sea la que se tome como la decisión de todo el conjunto<sup>201</sup>. La formación del cuerpo político requiere como condición un sometimiento unánime a la decisión de la mayoría:

De no ser así, resultaría imposible que actuara o que continuase siendo un cuerpo, una comunidad, tal y como el consentimiento de cada individuo que se unió a ella acordó que debía ser. Y así, cada uno está obligado, por consentimiento, a someterse al parecer de la mayoría.<sup>202</sup>

Si los individuos no se sometieran a esta regla, entonces el cuerpo político no podría subsistir, pues al final los hombres al no someterse a la mayoría estarían conservando el derecho de poder aplicar la ley natural del modo que estos crean conveniente. Mabbott plantea esta cuestión con el siguiente argumento:

El argumento aquí es: (a) unirse a otros en un cuerpo no tiene sentido a menos que ese cuerpo pueda actuar, y solo pueda actuar por decisión mayoritaria; (b) dicha unión carece de sentido si no implica "vínculos" u obligaciones distintas de las del estado de naturaleza. Pero la única fuente de obligación en una sociedad voluntaria es la decisión mayoritaria. Pero esto significa, una vez más que, es imposible separar la creación de la sociedad de la creación del gobierno. Sin embargo, es cierto que, cuando se disuelve un gobierno, la sociedad cuyo gobierno está (disuelto) no se disuelve sino que es capaz de crear un nuevo gobierno.<sup>203</sup>

La necesidad del sometimiento a la mayoría nace de la necesidad de la centralización del poder de castigar las infracciones de la ley natural. Por lo anterior, la aceptación de la decisión mayoritaria sería una aceptación racional en virtud de la finalidad para la cual el cuerpo político fue instituido<sup>204</sup>. Locke es consciente de que en virtud de estas condiciones

---

<sup>200</sup> Locke, John, op. cit., p. 98.

<sup>201</sup> Como señala Mabbott en su análisis de las decisiones en el Estado Lockeano: "Primero, (y aparentemente la más democrática, que se asegura que todos los insumos están satisfechos), no se debe tomar decisiones a menos que sean unánimes. Pero esto es probable que no se tome ninguna decisión en absoluto porque un voto en contra puede ver cualquier acción". Mabbott, J.D, John Locke. The Macmillan Press: London, 1973, p. 159, traducción del autor.

<sup>202</sup> Locke, John, op. cit., p. 98.

<sup>203</sup> Mabbott, J.D, op. cit., p. 155, traducción del autor.

<sup>204</sup> Jacqueline Stevens propone un razonamiento interesante en favor de la regla de mayoría en Locke, apelando a que la racionalidad se rastrea en la mayor probabilidad de tomar la decisión correcta, pues a más individuos puedan estar de acuerdo con una determinada ley, es más probable que esta sea lo más racional posible. Para más información revisar: Stevens, Jacqueline, op. cit., pp. 423-463.

iniciales de la formación del cuerpo político, podría también exigirse un consentimiento unánime respecto a las decisiones gubernamentales. Ante ello Locke ofrece dos respuestas:

Por un lado, las limitaciones fácticas de no poder contar siempre con todos los miembros del cuerpo político en la asamblea, ya sea por alguna enfermedad u ocupación<sup>205</sup>. Por otro lado, aun si lo anterior pudiera darse, la divergencia de opiniones llevaría a que esta condición sea difícil de satisfacer<sup>206</sup>. Fruto de ambos problemas el destino inevitable del cuerpo político sería su pronta disolución, pues sería incapaz de garantizar un gobierno eficiente y con ello el cumplimiento de la ley natural<sup>207</sup>. Locke es cuidadoso en este punto en dar cuenta de la racionalidad de someterse a la decisión de la mayoría y no al temor del poder que dicha mayoría podría ejercer sobre uno. La siguiente cita ilustra este punto:

Quienesquiera que salgan del estado de naturaleza para integrarse en una comunidad debe entenderse que lo hacen entregando a la mayoría de esa comunidad, o a un número más grande que el de la simple mayoría, si así lo acuerdan, todo el poder necesario para que la sociedad alcance esos fines que se buscaban y que los convocaron a unirse.<sup>208</sup>

Ahora bien, es claro que el consentimiento es la fuente de origen de la obligación política pues estar dispuesto a ser parte de un cuerpo social lleva al compromiso de aceptar las decisiones que en este se tomen. Puede objetarse que no todos los individuos consienten explícitamente ser parte de un cuerpo político y por lo mismo no deberían estar obligados a seguir las leyes que rigen un determinado Estado<sup>209</sup>. Ante este problema, Locke establece una distinción entre consentimiento expreso y consentimiento tácito<sup>210</sup>.

### c) El consentimiento tácito

---

<sup>205</sup> Locke, John, op. cit., p. 99.

<sup>206</sup> Ibid., p. 100.

<sup>207</sup> “Una constitución así haría del poderoso Leviatán una entidad de duración más breve que la de la más débil criatura, y no lograría vivir ni siquiera un día. Y resultaría imposible suponer que las criaturas racionales hubiesen deseado formar sociedades, sólo para disolverlas; pues si en un cuerpo político la mayoría no pudiese tomar decisiones obligatorias para todos los demás, dicho cuerpo no podría actuar como tal y se disolvería inmediatamente”. Locke, John, op. cit., p. 100.

<sup>208</sup> Ibid.

<sup>209</sup> Waldron identifica este problema en la siguiente cita: “Aunque los eventos históricos del contrato social pueden haber sido moralmente relevantes para el comportamiento posterior de las personas que fueron parte de él, eso por sí solo no es moralmente relevante para nuestro comportamiento actual. El hecho de que nuestros primeros ancestros establecieran un gobierno consensual y estuvieran vinculados moralmente por los términos de su consentimiento no muestra que debemos hacer lo mismo”. Waldron, Jeremy, “John Locke: Social contract versus political anthropology”, *The Review of Politics*, Vol. 51, No. 1 (Winter, 1989), p. 61, traducción del autor.

<sup>210</sup> Locke, John, op. cit., p. 119.

Si bien es claro cómo funciona el consentimiento expreso aludido, el problema radica respecto al segundo<sup>211</sup>. La respuesta de Locke es la siguiente:

Todo hombre que tiene posesiones o disfruta de alguna parte de los dominios de un gobierno está con ello dando su tácito consentimiento de sumisión; y, mientras siga disfrutándolas, estará tan obligado a las leyes de dicho gobierno como cualquier otra persona que viva bajo el gobierno en cuestión; y ello será así tanto si sus posesiones son tierras que le pertenecen a él y a sus herederos para siempre como si las tiene arrendadas únicamente por una semana, o si, simplemente, está haciendo uso de una carretera viajando libremente por ella; y, en efecto, ha de entenderse que hay un tácito consentimiento de sumisión en el mero hecho de estar dentro de los territorios de ese gobierno.<sup>212</sup>

Locke parece sugerir que el consentimiento tácito consistirá en el consentimiento que puede inferirse a partir de las acciones de un determinado agente. Lloyd Thomas formula de este modo el consentimiento tácito: “If you consent expressly to P, then you can be said to tacitly consent to Q, if it would be generally taken that consenting to P involves consenting to Q”<sup>213</sup>. En el caso de la cita de Locke podemos señalar en primera instancia que el consentimiento tácito consistirá en que un individuo al tener posesiones que quedan dentro de los dominios de un gobierno determinado, mientras desee conservarlas debe someter a las leyes que rigen dicho territorio<sup>214</sup>. Esto abre la siguiente pregunta ¿cómo se establece los límites de la jurisdicción de un Estado<sup>215</sup>? Locke responde al respecto que, en el pacto de asociación, los contratantes someten a la comunidad las posesiones que poseen para que de ese modo el Estado pueda protegerlas<sup>216</sup>. En ese sentido, los límites del Estado serán correlativos a las posesiones de sus miembros. Esto inaugura un problema profundo en la coherencia del sistema lockeano, el cual puede identificarse a partir de la siguiente cita:

Pero como el gobierno no tiene una jurisdicción directa sino sobre la tierra, y únicamente afecta al propietario (...) en cuanto que dicho propietario reside en esa tierra y la disfruta, ocurre que la obligación bajo la que uno está, por causa de ese

---

<sup>211</sup> “La dificultad está en averiguar qué es lo que debe ser tomado como consentimiento tácito, y hasta qué punto obliga; es decir, en qué medida debe ser considerado como tal un consentimiento y, con él, una sumisión a un gobierno, si el individuo no ha manifestado expresamente dicho consentimiento.” Ibid.

<sup>212</sup> Ibid., p. 120.

<sup>213</sup> Lloyd Thomas, D.A, op. cit., p. 35.

<sup>214</sup> Lloyd discute de modo detallado el debate sobre el consentimiento tácito concluyendo que es imposible sostener que todas las afirmaciones de Locke respecto al consentimiento tácito en el segundo tratado sean consistentes. En virtud de que dicho debate no mina la discusión presentada en esta tesis, no se abordará. Cf. Lloyd Thomas, D.A, *Locke on Government*, Routledge: London and New York, 1995, pp. 39-42.

<sup>215</sup> Es importante dar cuenta que en este caso dicho consentimiento es analizado por Locke en relación al Estado, es decir, su análisis no contempla casos diferentes de dicho tipo de consentimiento fuera de la constitución de la sociedad política. Si bien el consentimiento tácito presupone en su análisis la existencia del Estado, esto se debe a la necesidad de Locke de justificar como un individuo es súbdito de un determinado Estado ya constituido a pesar de no dar su consentimiento explícito, cosa que parecía ser una condición para el surgimiento del contrato social.

<sup>216</sup> Locke, John, op. cit., p. 120.



disfrute, de someterse al gobierno empieza y termina con el disfrute mismo. De manera que cuando el propietario -el cual se ha limitado a dar un consentimiento tácito de sumisión al gobierno- se deshace de su propiedad mediante cesión, venta, u otro procedimiento, está ya en libertad de incorporarse al Estado que desee, y tiene también la libertad de acordar con otros hombres la iniciación de un nuevo Estado.<sup>217</sup>

Locke en la anterior cita señala que la jurisdicción del Estado al estar vinculada a la tierra, termina cuando el individuo se desvincula de dicha posesión (en el caso del consentimiento tácito). Ahora bien, al darse este caso por transferencia a otro individuo, este otro termina sometido a la legislación del Estado al comprar dicha tierra. Imaginemos que dicho comercio se realiza entre dos individuos que habitan Estados fronterizos, si un individuo que tiene derecho natural sobre determinada tierra decide venderla a un miembro del otro Estado, ¿alteraría las fronteras de dichos Estados? A primera vista pareciera que Locke no estaría dispuesto a conceder esto pues si esto fuera el caso un individuo que hereda tierra podría ponerla bajo la jurisdicción de otro Estado y proclamar que dicha tierra se rige bajo nuevas leyes, cosa que Locke niega<sup>218</sup>. Pero la consecuencia de negar la alteración fronteriza es que la propiedad al ser transferida no puede ser empleada de modo completamente libre por el comprador; esta estará ligada al otro Estado y a sus leyes a pesar de que este individuo no sea súbdito de dicho Estado<sup>219</sup>. Es más Locke confirma esto al señalar que la propiedad poseída por extranjeros está sometida a las leyes del Estado:

Vemos, así, que los extranjeros, por el hecho de vivir sus vidas bajo otro gobierno, y disfrutando de los privilegios y de la protección que éste les proporciona, no se convierten por eso en súbditos o miembros de ese Estado, si bien están obligados, siquiera en conciencia, a respetar las normas de la administración de dicho Estado, igual que los demás ciudadanos.<sup>220</sup>

En ese sentido, el derecho de propiedad se haya limitado por la ley, cosa que Locke consideraba que debía ser protegida por la formación del cuerpo social. El disfrute de la propiedad se haya limitado cuando un Estado surge. Uno podría señalar que la salida de Locke podría ser meramente pragmática en virtud de los riesgos relativos a que se permita

---

<sup>217</sup> Ibid., p. 121.

<sup>218</sup> Ibid., pp. 74-75.

<sup>219</sup> Waldron distingue en este punto que el consentimiento puede darse de tres modos: “Prefiero distinguir los tipos potenciales en tres grupos, no dos. Además de (a) aquellos que están sujetos a una sociedad en virtud simplemente de su disfrute de la propiedad y (b) aquellos que están sujetos a ella porque se han comprometido expresamente, también hay (c) aquellos cuyo consentimiento a una autoridad política es y ha sido "casi natural", en el sentido de que han crecido con él y se han manifestado en su desarrollo y en su autohiridad sobre ellos en cada etapa”. Waldron, Jeremy, “John Locke: Social contract...”, op. cit., p. 23, traducción del autor. He preferido no abordar a detalle este tema debido a que desvía los intereses centrales de la tesis, pero puede señalarse que en la discusión sobre el consentimiento tácito puede presentarse dicho consentimiento a niveles diferentes sin que los individuos que formen parte de dicha comunidad dejen de ser miembros de la sociedad.

<sup>220</sup> Locke, John, op. cit., p. 122.

poner las tierras heredadas o compradas bajo la jurisdicción de otro Estado. Ahora bien, Locke ofrece en su análisis de la herencia algunas claves para solucionar este problema: cuando un padre decide heredar una tierra, establece que, para que el heredero pueda disfrutarlas, se mantenga bajo las reglas establecidas por el padre al realizar el pacto social; es decir, bajo la jurisdicción del Estado<sup>221</sup>. El hijo no está obligado a regirse bajo dichas normas y por lo mismo puede rechazar la herencia. El mismo razonamiento aplica para el caso de la venta y es que la tierra comerciada al estar bajo la jurisdicción de un Estado, debido al consentimiento del propietario de ser parte de dicha sociedad, establece como condición de transferencia que el nuevo propietario, en lo que refiere a la administración de dicha propiedad, se rija bajo los acuerdos que se establecieron por el anterior dueño con el Estado. El individuo si no desea estar sometido a dichas normas, no tiene la obligación de comprar la tierra, pero de hacerlo, asume los compromisos del anterior propietario.

### **Subcapítulo 3: Poderes y alcances del Estado.**

Dejando claro el fundamento del Estado en el consentimiento explícito o tácito de sus miembros, se procederá a explicar los poderes que debiera poseer el Estado, según Locke, y cómo estos se hayan divididos en virtud del fin que este debe perseguir, el cual es la preservación de la ley natural. Posteriormente se explicará los límites y alcances de dichos poderes respecto a los miembros del Estado, resaltando la preminencia del Poder Legislativo sobre los otros.

#### **a) Poderes del Estado**

Una vez establecido el modo de asociación y cómo opera el consentimiento en la sociedad política, es importante proceder a definir los poderes del Estado respecto a los súbditos. En primera instancia, la sociedad política canalizará dos poderes que poseen los individuos: a) el de preservar a la humanidad y b) el de castigar los crímenes contra la ley natural<sup>222</sup>. Locke señala que el tránsito al Estado establece una renuncia por parte de los individuos de ambos poderes.

En el primer caso, el primer poder es abandonado en favor de que los individuos se rijan por las leyes establecidas por la sociedad<sup>223</sup>. Ante esto se presenta una dificultad importante pues Locke señala que dichas leyes tienen como fin la preservación de la sociedad; ahora bien, si

---

<sup>221</sup> Ibid., p. 74. Para un desarrollo más detallado de esto, Cohen. G. A., op. cit., pp. 115 - 116.

<sup>222</sup> Locke, John, op. cit., p. 126.

<sup>223</sup> Ibid.

las leyes civiles tienen dicho fin entonces deben ser coherentes con la ley natural y afirmaciones como la siguiente no deberían tener sentido: “esas leyes de la sociedad limitan en muchas cosas la libertad que el hombre tenía por ley de naturaleza”<sup>224</sup>.

En este punto es necesario resaltar el componente negativo de los derechos: si bien uno tiene derecho a lo que está obligado, no significa que esto excluya que uno tenga derecho a hacer aquello que no entre en conflicto con la ley natural. El caso más claro es el del derecho a castigar la injuria ajena; en dicha situación el hombre puede optar por no intervenir en tanto hacerlo pone en riesgo su propia preservación. El rol del Estado será entonces poder tomar dicho derecho y hacer que dicho castigo caiga en sus manos<sup>225</sup>. Dicha capacidad de ejecutar el castigo será parte de la legislación civil, buscando proteger a todos los miembros de la sociedad. Esto puede llevar al establecimiento de aparatos gubernamentales que se encarguen de ejercer dicho derecho; este será el caso de la policía e incluso el ejército, pues dichas injurias pueden provenir de agentes incluso estatales ante los cuales el Estado tiene la obligación de garantizar el castigo de dichas injurias<sup>226</sup>.

Si la confrontación de amenazas internacionales entraña el riesgo de la disolución e incluso esclavización de todos los miembros de la sociedad, un individuo miembro del ejército puede verse en la obligación de exponer su vida para evitar una agresión extranjera y con ello la disolución de la sociedad. En caso de que el individuo decida desertar en el campo de batalla la sociedad puede sancionar dicha conducta con la pena de muerte:

Pues la preservación del ejército, y con la del ejército la de todo el Estado, requiere una obediencia absoluta a las órdenes de todo oficial superior; y es justamente castigado con la muerte el desobedecer o disputar cualquiera de ellas, incluso las más peligrosas o absurdas.<sup>227</sup>

Es claro en este punto que si bien el hombre tiene derecho de preservación, al ser parte del ejército y romper las leyes civiles que mandan no desertar del campo de batalla, este individuo se vuelve también una amenaza para los miembros de la sociedad. Se puede ver que incluso en los casos en que se castiga a un individuo con la pena de muerte, el

---

<sup>224</sup> Ibid.

<sup>225</sup> Como señala Lloyd Thomas: “Si el Estado puede, con derecho, hacer cumplir la ley de la naturaleza, entonces los individuos, en estado de naturaleza, deben haber tenido originalmente derechos, de manera que el gobierno podría haber adquirido el derecho de hacer cumplir la ley de la naturaleza sobre todos sus ciudadanos. Y si un Estado tiene la autoridad para castigar, ese derecho debe haber descansado en sus ciudadanos como individuos. Un monopolio de la autoridad para imponer castigos (de todos modos, castigos serios) podría considerarse parte de la definición de un Estado”. Lloyd Thomas, D.A, op. cit., p. 22, traducción del autor.

<sup>226</sup> Locke, John, op. cit., p. 139.

<sup>227</sup> Ibid., p. 139.

fundamento de dicho castigo se puede rastrear en la ley natural. Se demuestra así que el individuo encuentra una limitación en uno de sus derechos en virtud de la ley civil, sin entrar con ello en contradicción con la ley natural. Algo ante lo que el hombre en estado de naturaleza no estaba obligado en virtud de los riesgos relativos a su intervención, puede terminar derivando en el Estado en una nueva obligación que contemple en su fundamento a la ley natural.

Respecto al segundo poder, este es abandonado en favor de asistir al “poder ejecutivo de la sociedad según la ley de la misma”<sup>228</sup>. Esto se justifica, para Locke, en el hecho de que la pertenencia al Estado trae consigo una serie de comodidades como:

Muchas comodidades derivadas del trabajo, de la asistencia y de la asociación de otros que laboran unidos en la misma comunidad, así como de la protección que va a recibir de toda la fuerza generada por dicha comunidad.<sup>229</sup>

Dichas comodidades derivadas del proceso de asociación en una comunidad política establecen la necesidad de la renuncia al poder de castigar las vulneraciones de la ley natural, según uno crea conveniente, en virtud de que comparte dicha capacidad de castigar las infracciones con los demás miembros de la sociedad<sup>230</sup>. El hombre que forma parte del gobierno está obligado a ser partícipe de la ejecución de la ley natural según la sociedad lo establezca, es decir, según la ley civil.

Locke, al establecer esta cuestión, señala que dicha canalización de ambos poderes en el Estado obedece al bien común:

El poder de la sociedad o legislatura constituida por ellos no puede suponerse que vaya más allá de lo que pide el bien común, sino que ha de obligarse a asegurar la propiedad de cada uno, protegiéndolos a todos contra aquellas tres deficiencias que mencionábamos más arriba [1) falta de una ley establecida, aceptada, fija y conocida; 2) la carencia de un juez reconocido e imparcial; 3) la ausencia de un poder que respalde y sostenga la sentencia] y que hacían del estado de naturaleza una situación insegura y difícil.<sup>231</sup>

El bien común para Locke consistirá en la protección de la propiedad de los individuos (en sentido amplio) y a su vez en evitar los problemas que el estado de naturaleza no lograba evitar. Defiendo en esta tesis que, en este caso, Locke al referirse a la propiedad está

---

<sup>228</sup> Ibid., p. 127.

<sup>229</sup> Ibid.

<sup>230</sup> Ibid.

<sup>231</sup> Ibid.

hablando en términos amplios y no restringidos a los bienes<sup>232</sup>. La razón se encuentra en que Locke contempla que el Estado se presenta como ámbito que permite y facilita “la asistencia mutua”<sup>233</sup>. Esto se debe a que el fundamento del Estado es la ley natural y no el derecho natural, el cual –como se defendió en el primer capítulo– es consecuencia pero no fundamento de la ley natural, como señala Lloyd Thomas: “El desarrollo del concepto de poder ejecutivo de la ley de la naturaleza es un movimiento crucial en el intento de Locke de demostrar que la autoridad política puede existir junto el derecho moral”<sup>234</sup>.

En virtud de la transferencia de ambos poderes es que Locke establecerá los poderes propios del Estado que serán tres: Legislativo, Ejecutivo y Federativo. Locke defenderá que dichos poderes ostentan diferencias pero entre los tres el más importante es el poder legislativo<sup>235</sup>. Para entender el motivo por el cual Locke defiende dicha primacía es importante proceder a explicar de modo más preciso el rol que juega en el Estado.

#### **b) Alcances y límites del poder legislativo**

Según Locke, si el fin de la sociedad es permitir a los hombres disfrutar de la propiedad en paz y seguridad<sup>236</sup>, y la ley civil es aquella que hará posible dicho disfrute, entonces el poder legislativo se establece como el poder principal en el Estado<sup>237</sup>. Locke al respecto señala:

La primera y fundamental ley positiva de todos los Estados es el establecimiento del poder legislativo. Y la primera y fundamental ley natural que ha de gobernar el poder legislativo mismo es la preservación de la sociedad y (en la medida en que ello sea compatible con el bien público) la de cada persona que forme parte de ella.<sup>238</sup>

Locke establece la constitución del poder legislativo como la primera ley positiva de un Estado en virtud de que sin este no sería posible realizar o elaborar más leyes positivas. El detalle es que Locke caracteriza la protección de la sociedad como una ley natural. El motivo por el cual Locke realiza dicha caracterización, radica en que la protección de la sociedad establece la protección del bien común, por lo cual la preservación de la sociedad es un derecho natural en tanto instancia de protección de la humanidad en general. En el momento en el cual la sociedad deja de atender al bien común, la ley natural deja de consentir su protección. Locke deja lo anterior en evidencia al establecer una distinción entre la

---

<sup>232</sup> Esto es contrario a lo sostenido por Macpherson respecto al derecho de propiedad en Locke.

<sup>233</sup> Ibid.

<sup>234</sup> Lloyd Thomas, D.A, op. cit., p. 25, traducción del autor.

<sup>235</sup> Locke, John, op. cit., p. 131.

<sup>236</sup> Ibid.

<sup>237</sup> Ibid.

<sup>238</sup> Ibid.

preservación de la sociedad y la de los miembros de la sociedad. Mientras la segunda está sometida a un condicional, la otra no lo está.

Respecto al poder legislativo, Locke señalará que este no solo es el poder supremo sino que también es inalterable. Una vez dicho poder ha sido delegado, ningún otro poder al interior del Estado puede adscribirse el derecho a poder dictar leyes civiles<sup>239</sup>. Esto se debe, según Locke, a que cualquier otro poder no contaría con el consentimiento de la sociedad. Ante esto, es importante no confundir el poder legislativo con la institución o el agente que dicta la ley. Puesto que Locke sostiene que el poder legislativo puede ser compartido por más de un agente, esto no implica que haya dos poderes legislativos<sup>240</sup>. Locke es cuidadoso al señalar que, si bien dicho poder es supremo dentro de un Estado, tiene cuatro características que limitan su alcance: 1) no es absoluto<sup>241</sup>, 2) no es arbitrario<sup>242</sup>, 3) no puede violar la propiedad, y 4) no puede transferir el poder legislativo.

Respecto a la primera característica, Locke señala que al tratarse originalmente de un poder poseído por todos los miembros de la sociedad y que posteriormente es entregado al legislador, no es un poder mayor al que los individuos de la sociedad poseen en el estado de naturaleza<sup>243</sup>. En base a lo anterior, si nadie en estado natural tiene poder absoluto sobre nadie, dicho poder transferido no podrá tampoco ser absoluto:

Un hombre, según hemos probado, no puede someterse al poder arbitrario de otro; sino sólo el que la ley de naturaleza le ha dado a fin de preservarse a sí mismo y al resto de la humanidad, esto es todo lo que puede entregar a la comunidad y, a través de ella, al poder legislativo.<sup>244</sup>

Las obligaciones subyacentes al poder que el individuo posee en estado de naturaleza se preservan en el Estado y, a su vez, los límites establecidos en el estado de naturaleza por la ley natural, también serán los mismos dentro de este.

Respecto a la segunda característica del Estado, Locke señala que la administración de justicia siempre se realiza en virtud de la ley civil establecida<sup>245</sup>. En ese sentido, el establecimiento de los administradores del poder legislativo debe estar sometido al consentimiento del pueblo y no puede darse el caso de que estos sean determinados

---

<sup>239</sup> Ibid., p. 132.

<sup>240</sup> Tuckness, Alex, loc. cit.

<sup>241</sup> Locke, John, op. cit., p. 133.

<sup>242</sup> Ibid., p. 135.

<sup>243</sup> Ibid., p. 133.

<sup>244</sup> Ibid.

<sup>245</sup> Ibid., p. 135.

arbitrariamente<sup>246</sup>. Esto se complementa con la idea lockeana de que el tránsito al Estado debe buscar que las ventajas del estado de naturaleza se preserven:

Gobernar sin leyes establecidas no puede ser compatible con los fines de la sociedad y del gobierno. Los hombres no abandonarían la libertad del estado de naturaleza, ni se someterían a una norma, si no fuera porque buscan con ello preservar sus vidas, sus libertades y sus fortunas, y porque quieren que su paz y tranquilidad sean aseguradas por reglas establecidas en lo concerniente a su derecho y a su propiedad.<sup>247</sup>

No solo es necesario que no haya un poder absoluto sino también que dicho poder no pueda caer en arbitrariedad; por lo cual, debe contemplar siempre en su accionar una legislación civil socialmente aceptada. Ante la ausencia de una ley civil que gobierne a los miembros de la sociedad, el gobernante de dicha sociedad tendría la capacidad de poder decidir de modo arbitrario pues los límites de su acción serían difusos. Esto podría tener como correlato una situación peor a la situación de estado de naturaleza:

Pues si suponemos que se han entregado al poder arbitrario y a la voluntad de un legislador, ello implicaría que han decidido abandonar las armas, y que las han puesto en manos de una persona que podrá hacer presa de ellos cuando le venga en gana.<sup>248</sup>

La consecuencia de permitir un Estado que opere de dicha forma es que el resultado de la asociación entra en contradicción con la ley natural. Por ello, el poder supremo “debe gobernar según leyes declaradas y aprobadas, y no mediante dictados extemporáneos y resoluciones arbitrarias”<sup>249</sup>. Locke refuerza este razonamiento señalando que el resultado de un Estado que opere de modo arbitrario sería mucho peor que el estado natural en virtud de lo siguiente:

La humanidad viviría en condiciones mucho peores que las del estado de naturaleza, al haber armado a uno o a unos pocos hombres con el poder conjunto de toda una muchedumbre y con fuerza para obligarlos a obedecer, según su capricho, los exorbitantes e ilimitados decretos, las decisiones precipitadas o incontroladas de una voluntad que, hasta ese momento, les era desconocida a los súbditos, y sin norma alguna que guíe y justifique sus acciones.<sup>250</sup>

Recuérdese que el Estado canaliza el poder de castigar la violación de la ley natural, por lo cual el gobernante de dicho Estado canaliza dicho poder y lo usa para castigar. Si dicho gobernante tuviera la capacidad de ejercer su poder de modo arbitrario, entonces el resultado sería el de un hombre que con las fuerzas de la totalidad de la sociedad podría oprimir a los

---

<sup>246</sup> Ibid., p. 136.

<sup>247</sup> Ibid.

<sup>248</sup> Ibid.

<sup>249</sup> Ibid., p. 137.

<sup>250</sup> Ibid.

miembros de la misma. Ahora bien, esto resulta inaceptable pues el Estado tiene como fin garantizar el bienestar de cada uno de sus miembros y un poder así no cumpliría con el fin del Estado. Por este motivo es que Locke señala que para no caer en la arbitrariedad el Estado requiere ser gobernado fundamentalmente por leyes:

Tiene que ser ejercido según leyes establecidas y promulgadas, para que el pueblo sepa cuáles son sus deberes y encuentre así protección y seguridad dentro de los límites de la ley; y para que también los gobernantes se mantengan dentro de dichos límites y no se vean tentados, por causa del poder que tienen en sus manos, a emplearlo con propósito y procedimientos que el pueblo no sabía de antemano, y a los que no habría dado voluntariamente su consentimiento.<sup>251</sup>

La cita anterior establece el acceso público del conocimiento de la ley como una condición necesaria para que los miembros de la sociedad puedan conocer sus obligaciones y a su vez tener consciencia de a qué tienen derecho. Uno de los problemas presentes en estado de naturaleza era justamente la irrupción de las pasiones y los diferentes inconvenientes a la hora de acceder (cognitivamente) y aplicar la ley natural. El problema de interpretación de la ley natural es superado con la ley civil solo si esta puede ser accesible a toda la sociedad. A su vez, el hecho de que la ley sea pública establece también los límites para el gobernante, el cual no puede justificar un accionar injusto en su capacidad de dictar leyes de modo arbitrario. En este punto Locke parece consentir que la ley mantiene vigencia en virtud de la aprobación colectiva de la misma. El carácter público de la ley permite dar cuenta del consentimiento de la sociedad respecto a la misma, pues de creerlo conveniente esta puede rechazar la ley.

Respecto a la tercera característica, es importante que Locke establezca que el poder legislativo no puede apoderarse de la propiedad de un hombre sin su consentimiento<sup>252</sup>. En este punto es claro que si entendemos la propiedad en sentido amplio, el Estado no puede arrebatar arbitrariamente<sup>253</sup> la vida ni la libertad de los súbditos, dada la ley natural. La controversia en este punto radica en si este razonamiento también es válido respecto a los bienes. En este punto las lecturas libertarias de Locke establecen que el grabar con impuestos puede ser considerado como un acto de vulneración de la propiedad<sup>254</sup>. Veamos la siguiente

---

<sup>251</sup> Ibid.

<sup>252</sup> Ibid., p. 138.

<sup>253</sup> Recuérdese que Locke defiende la posibilidad de sancionar con la muerte la desertión en el campo de batalla.

<sup>254</sup> Nozick, Robert, op. cit., p. 261. Para una evaluación crítica respecto a la no existencia de un vínculo entre el libertarismo de Nozick y la filosofía política de Locke, revisar: Held, Virginia, "John Locke on Robert Nozick", *Social Research*, Vol. 43, No. 1, Interaction Between European and American Social Science (SPRING 1976), pp. 169-195.



cita de Locke: “Como los hombres que viven en sociedad pueden ser propietarios, tienen derecho a esos bienes que, según la ley de la comunidad, son suyos; y nadie tiene el derecho de quitárselos ni total ni parcialmente, sin que ellos den su consentimiento.”<sup>255</sup>

Locke en este punto se enfocará no en la propiedad en sentido amplio sino en la propiedad entendida como posesión de bienes. Es cierto que en primera instancia un impuesto establecido de modo arbitrario, y que no goza del reconocimiento de la sociedad, puede ser calificado como una vulneración de la propiedad. En este punto es necesario entender a qué se refiere Locke cuando habla del consentimiento. Recordemos que la conformación de la sociedad política se da en dos niveles: en tanto se forma la sociedad (que requiere unanimidad) y en tanto se forma el gobierno (que requiere mayoría). Es claro que si el Estado necesita el respaldo unánime de todos los miembros de la sociedad para proceder a realizar el cobro de impuestos, puede una persona negarse a dicho cobro y por lo mismo el cobro de impuestos, al requerir de aprobación unánime y no poder obtenerla, no podría darse. Esta lectura libertaria de Locke<sup>256</sup> no puede sostenerse pues Locke sí consiente la posibilidad y necesidad de la existencia de impuestos como puede apreciarse en la siguiente cita:

Es verdad que los gobiernos no pueden sostenerse sin grandes gastos, y que aquellos que participan de la protección gubernamental deben contribuir de su propio bolsillo al mantenimiento de los mismos. Más, aun en este caso, la contribución tiene que hacerse previo consentimiento de los súbditos, es decir, el consentimiento de la mayoría, dado directamente por ella, o por los representantes que los súbditos han elegido.<sup>257</sup>

Locke señala que, al ser necesario que se cobren impuestos para el propio mantenimiento del Estado, la solicitud de aprobación unánime es insostenible. Es más, de modo explícito, Locke establece que el consentimiento se establece a partir del consentimiento mayoritario ya sea de modo directo o por medio de sus representantes. En ese sentido, si un individuo no está de acuerdo con el cobro de impuestos, a este puede obligársele a pagar los mismos en virtud de que al ser miembro de la sociedad es consciente de que las decisiones mayoritarias deben ser acatadas por todo sus miembros<sup>258</sup>.

---

<sup>255</sup> Locke, John, op. cit., p. 138.

<sup>256</sup> Un enfoque de este tipo puede leerse en la obra de Eric Mack. Mack, Eric, John Locke. Conuum: New York, 2009, p. 151.

<sup>257</sup> Locke, John, op. cit., p. 140.

<sup>258</sup> Como señala Lloyd Thomas: “Ahora la comunidad ha confiado ese poder a la forma particular de gobierno que tenemos, y no ha retirado esa confianza. Por lo tanto, está obligado a obedecer al gobierno, y este con derecho ejerce sobre usted el poder ejecutivo de la ley de la naturaleza, siempre y cuando la mayoría de la comunidad continúe depositando esa confianza en él. Por lo tanto, es posible que tenga la obligación de obedecer la legislación de un gobierno legítimo, incluso cuando se opone a esa legislación”. Lloyd Thomas, D.A, op. cit., p. 34, traducción del autor.

El lector libertario podría objetar que esto desnaturaliza la noción del derecho de propiedad, pero se responde ante ello que este proceder del Estado no es arbitrario: el cobro de impuestos<sup>259</sup> y otras formas de apropiación deben estar sostenidas en la racionalidad del gobierno. El gobernante siempre que realice esto debe estar amparado por la ley civil, que siempre es coherente con la ley natural y por lo cual vela por el bien colectivo. Si el Estado necesita de impuestos para subsistir y cumplir la función para la cual fue creado, entonces la propiedad absoluta no puede subsistir. A esta idea puede añadirse que el mismo Locke señala que el derecho de propiedad puede ser vulnerado si en última instancia dicha vulneración obedece al cumplimiento de la ley natural, este es el caso en el cual el gobierno se ve obligado a destruir una casa para evitar la propagación de un incendio<sup>260</sup>; es más, en la misma línea del ejemplo anterior, Lloyd Thomas señala lo siguiente:

Es plausible que uno pueda disfrutar de un derecho, pero también estar sujeto a alguna consideración moral que está en contra de ejercer ese derecho de cierta manera o en ciertas circunstancias. Por ejemplo, usted tiene el derecho de no prestar tu escalera al vecino (ya que es su escalera). Pero si tu vecino la necesita para sacar a su hijo del peligro, entonces usted (moralmente) no debe ejercer su derecho a no prestarla.<sup>261</sup>

Es claro que Locke defiende en este punto que el poder legislativo no pueda apoderarse de modo arbitrario de la propiedad de los súbditos, no que dicha apropiación no pueda ocurrir en caso sea necesaria para respetar la ley natural:

Existe el peligro de que los gobernantes creen que sus propios intereses son distintos de los de la comunidad; y como consecuencia, tenderán a acrecentar sus propias riquezas tomando del pueblo lo que les parezca conveniente.<sup>262</sup>

Lo que denuncia Locke es el caso de una apropiación no justificada en el bienestar colectivo sino en el bienestar del gobernante<sup>263</sup>, que usando el poder obtenido por la sociedad se intente

---

<sup>259</sup> Ibid., p. 55.

<sup>260</sup> Locke, John, op. cit., p. 159.

<sup>261</sup> Lloyd Thomas, D.A, op. cit., p. 55, traducción del autor.

<sup>262</sup> Locke, John, op. cit., p. 138

<sup>263</sup> La siguiente cita de Stevens evidencia esta cuestión: "Locke dice que el consentimiento individual controla la propiedad de uno referido a lo que sucede en el estado de naturaleza. Para el establecimiento y la legitimidad de la sociedad política, sin embargo, el consentimiento de uno se refiere a que cada hombre sea incluido en el cuerpo político desde el cual una mayoría directa o indirecta hará la ley. Esta es la diferencia entre pagar los impuestos evaluados por una asamblea y acceder a las demandas arbitrarias de un rey. Decir que ningún individuo debe ser excluido de participar en la constitución del consentimiento de la mayoría no requiere que cada individuo esté satisfecho con los resultados que alcanza la mayoría. El rico terrateniente obligado a punta de pistola a prestarle dinero al rey, así como al individuo que le alquila sus campos al señor, tiene derecho a representación, y un gobierno que toma propiedad de ellos sin que se cumpla esta condición es ilegítimo". Stevens, Jacqueline, op. cit., p. 427, traducción del autor.

apoderar de sus bienes. Si bien el Estado puede regular la propiedad, este no puede tomar para su propio beneficio los bienes de los súbditos<sup>264</sup>; y si esto ocurre sería necesario que los súbditos así lo consientan. Esto último puede entenderse como el caso en el cual se le dé al gobernante o a los legisladores un pago especial, el cual requiere necesariamente que los súbditos estén de acuerdo con dicho pago. Respecto a esto último debe recordarse que el consentimiento de los súbditos no requiere ser unánime y que puede residir en el voto mayoritario como puede verse en la siguiente cita:

Es verdad que los gobiernos no pueden sostenerse sin grandes gastos, y que aquellos que participan de la protección gubernamental deben contribuir de su propio bolsillo al mantenimiento de los mismos. Más aun, en este caso, la contribución tiene que hacerse previo consentimiento de los súbditos, es decir, el consentimiento de la mayoría, dado directamente por ella, o por los representantes que los súbditos han elegido. Pues todo aquel que reclame el poder de cargar impuestos al pueblo y de recaudarlos por propia autoridad, sin el consentimiento del pueblo mismo, estará violando la ley fundamental de la propiedad.<sup>265</sup>

Esta última cita deja claro, en el sistema de Locke, que en el Estado este proceso es en realidad una transferencia voluntaria de propiedad al gobierno. El detalle es que esta transferencia no requiere la unanimidad de los miembros de la sociedad sino de la mayoría<sup>266</sup>. No puede ser el caso que alguien se oponga al cobro de impuestos pues ya ha consentido la posibilidad del cobro de los mismos al aceptar ser parte de la sociedad; esto se debe a que ha aceptado que el gobierno establezca medidas que no requieren de la aprobación unánime de todos sus miembros<sup>267</sup>.

Respecto a la última característica del Estado, Locke señala que el poder legislativo no puede transferirse a un tercero<sup>268</sup>. Esto debe ser entendido en relación a que el pueblo, cuando concede el poder de realizar leyes a un determinado individuo o conjunto de individuos, no

---

<sup>264</sup> “Si bien tienen el poder de hacer leyes para regular la propiedad entre los súbditos, nunca pueden tener el poder de tomar para sí mismos, ni total ni parcialmente, la propiedad de los súbditos sin el consentimiento de éstos; pues esto equivaldría a dejarlos sin propiedad en absoluto”. Locke, John, op. cit., p. 139.

<sup>265</sup> Ibid., p. 140.

<sup>266</sup> Stevens plantea dicha cuestión del siguiente modo: “Lejos de afirmar que los individuos tienen una “inmunidad” en contra de que el estado tome su propiedad, Locke hace eco de los sentimientos de los Levellers, de que el estado solo puede aprobar legítimamente leyes que regulan la propiedad (o cualquier otra cosa) si cuenta con el consentimiento de la gente. Locke no presenta un argumento a favor de “inmunidades contra la expropiación” de la propiedad privada, sino un argumento a favor de una asamblea representativa responsable como vehículo para obtener el consentimiento”. Stevens, Jacqueline, “The Reasonableness of John Locke's Majority: Property Rights, Consent, and Resistance in the Second Treatise”, en *Political Theory*, Vol. 24, No. 3 (Aug., 1996), p. 439, traducción del autor.

<sup>267</sup> Esto también es concluido por Stevens al señalar que: “uno no puede simplemente negarse a pagar impuestos sobre la renta, por ejemplo, sobre la base de referencias ad hoc a su derecho natural de propiedad, ya que un impuesto no es un acto ilegal sino una ley aprobada con “consentimiento propio, es decir, el consentimiento de la mayoría,” y por lo tanto es legítimo”. Ibid., p. 446, traducción del autor.

<sup>268</sup> Locke, John, op. cit., p. 140.

transfiere este poder a un tercero que el pueblo no ha consentido para que ostente dicho poder<sup>269</sup>. Locke señala esto en la siguiente cita:

El poder de la legislatura, al derivarse de una cesión voluntaria del pueblo, y de una institución hecha por éste, no puede ser otro que el que positivamente le ha sido otorgado, a saber: el poder de hacer leyes, y no el poder de hacer legisladores. Por lo tanto, la legislatura está incapacitada para transferir a otros la autoridad de hacer leyes.<sup>270</sup>

La anterior cita enfatiza que el poder de hacer leyes es concedido a un determinado agente y que por lo mismo este no puede decidir que ahora residirá en otro. Esto en razón de que dicha transferencia desconocería el consentimiento del pueblo. El poder de legislar es un poder exclusivo del pueblo y si los legisladores transfieren dicho poder a un tercero que el pueblo no ha consentido que posea el poder, el pueblo no tiene obligación de obedecer las leyes que este agente desee promulgar<sup>271</sup>.

Locke cierra la cuestión del poder Legislativo señalando las condiciones a las cuales este se haya sometido, las cuales se derivan de sus propias características:

- 1) Debe gobernar guiado por leyes establecidas que han de aplicarse por igual a todos sus miembros<sup>272</sup>.
- 2) Las leyes deben estar encaminadas solo al bien del pueblo<sup>273</sup>.
- 3) Los impuestos no pueden incrementarse sin el consentimiento del pueblo<sup>274</sup>.
- 4) El poder de hacer leyes no es transferible por los legisladores<sup>275</sup>.

Si bien la condición 2, 3 y 4 han quedado bien conectadas en relación a los límites enumerados respecto a las características del poder legislativo, la condición 1 no es tan evidente. Ahora bien, si el poder legislativo tiene poder sobre todos sus miembros, entonces nadie está exento de obedecer la ley, pues todos los miembros de la sociedad han consentido la formación de dicho gobierno, a lo cual se suma que al no ser este absoluto no puede darse el caso de una aplicación desigual entre sus miembros. Por otro lado, si bien puede señalarse

---

<sup>269</sup> En el caso de Hobbes es brindada por parte de la comunidad a un individuo distinto, el acuerdo es entre los miembros de la sociedad, no con el soberano. Rawls plantea esta cuestión de la siguiente manera: “Todos pactan con todos los demás, salvo con el soberano, autorizar a este como agente suyo (...) la relación que rige entre el soberano y los miembros de la sociedad es de autorización, no de convenio o contrato. El soberano es el actor, pero cada individuo es autor de las acciones de este.” Rawls, John, op. cit., p. 118.

<sup>270</sup> Locke, John, op. cit., p. 141.

<sup>271</sup> Ibid.

<sup>272</sup> Ibid.

<sup>273</sup> Ibid.

<sup>274</sup> Ibid., p. 142.

<sup>275</sup> Ibid.

que es posible el ejercicio absoluto del poder sobre todos los miembros de la sociedad de modo igualitario (como ocurre con el Estado hobbesiano), Locke evitará dicha consecuencia al establecer que la racionalidad ley civil debe estar enmarcada dentro de los límites de la ley natural, y dichos límites parten de la asunción de la igualdad entre los hombres en tanto seres dotados de razón.

### **c) Alcances y límites del poder Ejecutivo y Federativo.**

Una vez establecido cómo funciona el Poder Legislativo, debemos abordar el caso del Poder Ejecutivo y el Federativo. Procedamos primero con el Poder Ejecutivo. Este poder, según Locke, consiste en el poder de ejecutar la ley elaborada por el poder Legislativo. Esto se debe a que una vez realizadas las leyes se necesita un poder el cual se encargue de hacer cumplir la ley, cuestión que trasciende la mera elaboración de la ley<sup>276</sup>. Por lo cual, una característica de este poder es el estar siempre activo en contraste con el poder Legislativo que puede cesar sus funciones una vez la legislación haya sido elaborada<sup>277</sup>. Locke en este punto es consciente que por lo general ambos poderes están presentes en agentes diferentes e incluso es conveniente que así sea<sup>278</sup>.

En el caso del poder Federativo, Locke señala que este está referido a la capacidad del Estado de poder defender a la sociedad de agresiones externas. Locke deriva este poder del hecho de que entre los Estados subsiste el estado de naturaleza. Esto se debe a que las leyes del Estado solo son válidas respecto a los miembros de la sociedad y no para toda la humanidad<sup>279</sup>. Debido a esta razón es que en caso de generarse un conflicto entre los miembros de dos distintos Estados, es legítima la intervención del Estado en favor de sus súbditos. En ese sentido, el Estado tiene el poder de ejercer la defensa de los miembros de su sociedad ante la amenaza de otro Estado<sup>280</sup>. Es importante resaltar que al respecto Locke no considera que el poder Federativo sea irrestricto y le permita dominar y esclavizar a otras sociedades<sup>281</sup>, pues el Estado tiene que seguir la ley natural que prohíbe el atentar contra la

---

<sup>276</sup> Ibid., p. 144.

<sup>277</sup> Ibid.

<sup>278</sup> No es relevante evaluar las razones que da Locke a favor de dicha separación sino que nos basta con señalar que es posible que dichos poderes pueden estar en agentes distintos o en el mismo sin dejar de ser dos poderes distintos. Ibid.

<sup>279</sup> Ibid.

<sup>280</sup> Ibid., p. 145.

<sup>281</sup> Para Varden, dicho enfoque será predecesor de lo que denomina como “cosmopolitan theories of global justice”. Para más información revisar: Varden, Helga, “John Locke – Libertarian Anarchism”, en: Floistad, G. *Philosophy of Justice*, Contemporary Philosophy: A New Survey, vol 12. Springer, Dordrecht, pp. 176.

humanidad en general<sup>282</sup>. Locke defiende el derecho del Estado de declarar la guerra pero en relación a la protección de los miembros de su sociedad de la injuria cometida no solo por los agentes internos sino también por los agentes externos<sup>283</sup>; como diría Locke: “La injuria y el crimen serían idénticos, tanto si fuesen cometidos por quien lleva en la cabeza una corona como si fuesen perpetrados por un vulgar delincuente”<sup>284</sup>.

Recordemos que Locke establece respecto a los individuos que, al darse un estado de guerra, en caso que la víctima de injuria haya alcanzado la victoria sobre el infractor puede tener sobre él un poder despótico. Esto en virtud de que el infractor ha desconocido la ley natural que le confería los derechos fundamentales como ser racional y se ha puesto al nivel de las bestias como diría Lloyd Thomas:

Locke realmente dice que las autoridades tienen el derecho de castigar al extranjero por violar la ley de la naturaleza. Esto no se debe a que el extranjero se haya convertido de facto en miembro de esa sociedad civil por residir temporalmente. Sino que se debe al derecho que tienen las autoridades gracias al poder ejecutivo de la ley de la naturaleza frente a un forastero.<sup>285</sup>

En el caso de que el agresor sea un Estado, también se procede de la misma manera, pero Locke realiza la salvedad de que el poder despótico solo recae sobre los participantes que estaban de acuerdo con la agresión. Esta última cuestión es problemática si se trata de un Estado formado bajo el consentimiento de todos los miembros de una determinada sociedad. Locke evita el problema señalando lo siguiente:

Porque el pueblo, al no haber dado a sus gobernantes el poder de hacer una cosa injusta, como lo es el hacer una injusta guerra (pues ese poder jamás lo tuvo el propio pueblo), no debería ser acusado como culpable por alguna violencia u opresión que sus gobernantes hayan ejercido sobre el pueblo mismo o sobre una parte de sus súbditos, sin haberseles concedido el poder de hacer ni una cosa ni la otra.<sup>286</sup>

El poder brindado por el pueblo al gobierno es un poder coherente con la ley natural; en ese sentido la acción gubernamental que incurre en un acto injusto contra otra sociedad es responsabilidad directa de particulares que han tomado dicha decisión. En ese sentido, el poder despótico que se puede ejercer justamente solo aplica a los involucrados directos en el conflicto y no sobre toda la sociedad de dicho Estado. Locke añade a esto que en el caso

---

<sup>282</sup> Locke, John, op. cit., p. 173.

<sup>283</sup> Ibid.

<sup>284</sup> Ibid.

<sup>285</sup> Lloyd Thomas, D.A, op. cit., p. 45, traducción del autor.

<sup>286</sup> Locke, John, op. cit., pp. 176 – 177.

de esta guerra justa, el vencedor si bien tiene derecho a privar de la vida a los perdedores, no tienen derecho a privarlos de sus bienes<sup>287</sup>.

Locke concede que esta doctrina en primera instancia es extraña pues es contraria a la práctica común<sup>288</sup>. Pero señala que esta toma de los bienes del vencido se establece respecto a un proceso de reparación del daño que el agresor realizó<sup>289</sup>, esto ya es un mandato de la ley natural y solo se limita a la reparación del daño que el agresor causó<sup>290</sup>. Por otro lado, Locke señalará que los bienes del vencido no le pueden ser arrebatados en virtud de que en caso este tenga hijos, deben servir para que estos puedan sobrevivir:

Como las malas acciones del padre no son faltas que hayan cometido los hijos; y como éstos pueden ser racionales y pacíficos a pesar de la brutalidad y la injusticia del padre, los delitos y la violencia de éste implican que es el padre quien ha renunciado a su propia vida; pero su culpa o su destrucción no afectan para nada a sus hijos. Sin embargo, sus bienes, que la naturaleza, la cual desea la conservación del género humano hasta donde sea posible, ha hecho que pertenezca a los hijos para mantenerlos a salvo de perecer, continúan perteneciendo a sus hijos.<sup>291</sup>

Esta idea es importante pues resalta el carácter moral de la propiedad y que esta tiene como fin la preservación de la humanidad más allá del egoísmo y deseo de los individuos. El deber de preservar la humanidad sigue siendo válido para ambas sociedades, por lo cual el vencer en una guerra justa no da derecho sobre los bienes del vencido en tanto estos bienes sirvan para la preservación de su descendencia, la cual no necesariamente es responsable de los actos del padre. Esto deja como cuestión pendiente evaluar qué ocurre en caso de que se trate de un individuo que carece de lasos familiares. Si bien Locke no se interesa en evaluar esta situación, podemos derivar de sus anteriores tesis que en caso se decida arrebatarle la vida (cosa a la que se tiene derecho) al infractor, la propiedad del mismo desaparece y los bienes que posee vuelven a estar en estado natural, pudiendo ser apropiable por aquel que decida darles uso. En caso se asesine al poseedor de bienes que no tienen vínculos familiares y el asesino no haga uso de los bienes del infractor, no puede reclamar el derecho sobre esos bienes en caso otro individuo decida usarlos.

Dejando de lado esta cuestión, pasemos a resaltar una idea lockeana sumamente interesante respecto de la propiedad de los familiares del vencido en una guerra justa. Locke consiente

---

<sup>287</sup> Ibid., p. 178.

<sup>288</sup> Locke señala que, si bien los Estados se apropian de los bienes de los vencidos en una guerra justa, esta práctica si bien es generalizada no significa que sea una práctica coherente con las leyes naturales. Ibid.

<sup>289</sup> Ibid.

<sup>290</sup> Si bien no todo daño es reparable, se debe buscar el modo en el cual se pueda estar más cerca de ello.

<sup>291</sup> Ibid., p. 179.

que el vencedor tiene derecho a una reparación de los daños cometidos en su contra y que ante ello puedo reclamar los bienes del vencido que permitan la misma<sup>292</sup>. El detalle es que dicha reparación puede entrar en conflicto con el hecho de que dichos bienes no alcancen para la reparación, en ese caso sería lógico pensar que el vencedor tienen derecho a apropiarse de todo, pero el problema surge si esos bienes son también necesarios para que la familia del vencido pueda subsistir. Locke al respecto señala:

La ley fundamental de naturaleza dice que ha de procurarse la conservación de todos hasta donde sea posible, a ello se sigue que si no hay bienes suficientes para satisfacer a la vez los derechos del vencedor y los de los hijos, quien tenga ya bienes de sobra para mantenerse habrá de ceder algo de su completa indemnización, y dárselo a quienes tienen mayor y más urgente derecho, debido a que estarían en peligro de perecer si careciesen de esos bienes.<sup>293</sup>

Locke en este punto concede algo importantísimo y es que la ley natural (supervivencia) tiene en este contexto más peso que el derecho de propiedad. La pregunta acá podría ir en línea de sostener que dicha lógica podría también establecerse respecto a los miembros de una sociedad. Es decir, el caso en el cual una persona carece de bienes para subsistir y por lo mismo sea legítimo que aquellos que poseen más de lo necesario deban ceder parte de su propiedad en favor de los desposeídos en virtud de la ley natural. Si bien este caso no consiste en la reparación de una injusticia, si puede percibirse el riesgo de vulneración de la ley natural, al poner el riesgo la vida de un individuo. El resultado de aplicar la misma lógica permitiría defender una lectura lockeana que permita al gobierno dar parte de los bienes de los ricos para beneficio de los pobres, es decir generar una caridad pública. Locke no aborda esta cuestión de modo explícito pero si se desea preservar la coherencia de su sistema con la ley natural, esta cuestión debería ser aceptable<sup>294</sup>. Es preciso señalar que esto no debe confundirse con la idea de que el Estado tenga la posibilidad de redistribuir todos los bienes de la sociedad a modo de reducir la desigualdad<sup>295</sup>. Locke puede estar de acuerdo con la caridad pública, pero no con la idea de reducir la desigualdad.

Para entender por qué Locke se opone a la redistribución igualitaria de propiedades entre ricos y pobres<sup>296</sup>, debemos recordar que la formación del Estado civil presupone relaciones

---

<sup>292</sup> Ibid., p. 180.

<sup>293</sup> Ibid., p. 181.

<sup>294</sup> Nos detendremos en este punto en el capítulo 3 de esta tesis.

<sup>295</sup> Esto es identificado por Helga Varden como el “*unzipping*” *problem*. Varden, Helga, “John Locke – Libertarian Anarchism”, en: Fløistad, G. *Philosophy of Justice*, Contemporary Philosophy: A New Survey, vol 12. Springer, Dordrecht, pp. 168.

<sup>296</sup> Autores como Ashcraft y Stevens presentan defensas de esta lectura. Para más información revisar: Ashcraft, Richard, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*. Princeton: Princeton University Press, 1986. Stevens, Jacqueline, “The Reasonableness of John Locke's Majority: Property Rights,



comerciales entre los miembros de la misma. Estas relaciones comerciales permiten que los desposeídos puedan volverse siervos (algo que Locke no ve como negativo), es decir, que puedan encontrar su subsistencia en las posesiones de los que ostentan más bienes. Si es posible que los miembros desposeídos de la sociedad puedan encontrar su subsistencia en el Estado civil, trabajando para los grandes poseedores, entonces no sería necesario proceder a una repartición de la tierra por parte del gobierno<sup>297</sup>. Ahora bien, se puede señalar que las oportunidades de asalariarse se hayan agotadas en el Estado civil, por lo cual una nueva repartición debería ser posible. Se puede responder al respecto que, si se llega a dar un escenario de dicha magnitud, se está presuponiendo que las oportunidades laborales correlativas a la tierra en el Estado no alcanzan para todos sus miembros, por lo cual una nueva repartición equitativa terminaría teniendo como resultado muy pocos bienes para cada uno, los cuales no alcanzarían para que los miembros del Estado puedan subsistir.

El problema identificado puede resolverse, desde Locke, sosteniendo que siempre que se pueda contratar a alguien debería contratársele, pero una vez que ya no sea posible realizar dicha contratación en virtud de que los frutos del trabajo serían insuficientes para todos, entonces la obligación de contratación termina. En este punto, si el Estado civil es incapaz de generar suficiente riqueza para que todos puedan subsistir, entonces en virtud de que el mundo en su inmensidad posee tierra sin trabajar, el desposeído debe hallar su sustento en la colonización de nuevos territorios. De este modo, hay un incentivo fuerte a buscar los modos de hacer que la naturaleza produzca, cosa que con el comercio permitiría mejorar la vida de la humanidad. Debemos recordar que Locke vive en un contexto en el cual Europa está en un proceso de colonización del mundo. La filosofía de Locke permite preferir la

---

Consent, and Resistance in the Second Treatise”, en *Political Theory*, Vol. 24, No. 3 (Aug., 1996), pp. 423-463. Su defensa del igualitarismo en Locke pasa en darle más relevancia a la defensa de la regla de la mayoría en Locke. Dicha defensa pasa por restarle a los derechos su carácter de absolutos y luego proceder a señalar que la mayoría puede establecer luego una redistribución de dichos bienes en virtud de si esta lo considera conveniente. El problema con dicha manera de abordar la cuestión radica en que reduce demasiado el peso de los derechos y termina yendo en contra de pasajes que definen dicho derecho como objeto de protección del Estado. Nuestra lectura por su parte no deja de garantizar la protección de dichos derechos, pero estableciéndolos como al servicio del cumplimiento de la ley natural, por lo cual, la mayoría no tiene capacidad de poder redistribuirlos.

<sup>297</sup> Esta solución es sugerida por Robert Nozick, en palabras de Helga Varden: “Nozick sugiere una solución al *unzipping problem* que él articula. Propone que el recién llegado no tiene un derecho directo a la tierra o los recursos naturales, sino que obtiene un derecho a ser empleado por los propietarios de la tierra y los recursos naturales”. Varden, Helga, “John Locke – Libertarian Anarchism”, en: Fløistad, G. *Philosophy of Justice*, Contemporary Philosophy: A New Survey, vol 12. Springer, Dordrecht, pp. 168, traducción del autor.

colonización como la salida al problema de la escasez antes que la redistribución de bienes<sup>298</sup>.

#### **Subcapítulo 4: El derecho de rebelión.**

Hemos establecido de este modo en qué consisten los tres poderes del Estado. Dos de ellos subordinados al Poder Legislativo pues es en este donde reside el origen mismo de la sociedad política. En este subcapítulo, se buscara explicar en qué consiste el derecho de rebelión en Locke, evidenciando en dicho análisis la preeminencia de la ley natural como fundamento, no solo del origen, sino de la legitimidad de la acción revolucionaria<sup>299</sup>.

##### **a) Disolución del gobierno.**

Locke, en el capítulo diecinueve del *Segundo Tratado*, explicará las causas de disolución del Estado. Locke dividirá las causas de la disolución en dos tipos: externa e interna. Locke en dicho análisis establecerá una distinción entre disolución de la sociedad y del gobierno<sup>300</sup>. Podemos señalar que en el primer caso se rompe el pacto de asociación y en el segundo se rompe el pacto de sujeción. Es importante tener estas dos formas contractuales pues el derecho de rebelión es un derecho condicionado a ciertas circunstancias; es importante preguntarse si dichas circunstancias obedecen o implican la ruptura de alguno de esos dos pactos. Para poder identificar esta cuestión procedamos a analizar las causas de disolución del gobierno.

La causa externa de disolución del gobierno se origina en la disolución de la propia sociedad por medio de una fuerza externa que invade un determinado Estado<sup>301</sup>. En este caso, dicha fuerza puede proceder a deshacer la sociedad<sup>302</sup>. En dicho caso, el pacto de asociación se ha disuelto y todos los miembros de la sociedad recuperan la libertad natural para poder aplicar

---

<sup>298</sup> Barbara Arneil sostiene que la teoría de Locke tiene como objetivo no solo criticar el absolutismo monárquico defendido por Filmer, sino también brindar una justificación del colonialismo inglés en América. Para Arneil los nativos americanos se hallaban en estado de naturaleza por lo cual los territorios americanos estaban disponibles para ser apropiables, y que la legitimidad de dicha apropiación radicada en la productividad propias de las técnicas que los colonos europeos aplicaban a tierras que los nativos americanos no explotaban de modo que puedan ser considerados dueños de dichas tierras. Para más información revisar: Arneil, Barbara, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*. New York: Oxford University Press, 1996.

<sup>299</sup> En Locke no hay una distinción clara entre rebelión y revolución.

<sup>300</sup> Locke, John, op. cit., p. 204.

<sup>301</sup> Ibid.

<sup>302</sup> “Las espadas de los conquistadores suelen cortar los gobiernos en su misma, raíz, deshaciendo las sociedades en pedazos, y privando a la multitud vencida y dispersa de la protección que el hecho de depender de esa sociedad le había defendido contra la violencia”. Ibid., p. 205.

la ley natural<sup>303</sup>: “La manera más común, y casi la única, en que esta unión se disuelve, es la intromisión de una fuerza extranjera que llegue a imponerse sobre los miembros de la comunidad”<sup>304</sup>.

Locke no señala que esta sea la única forma en la cual una sociedad se disuelve, pero si la principal forma en la cual esto ocurre por medio de una causa externa. Por otro lado, aunque Locke no niega que dicha fuerza extranjera siempre apunta a la disolución de la sociedad, señala que es una práctica usual; esto es, la invasión extranjera puede eventualmente terminar con la destrucción del gobierno, pero puede dejar a la sociedad intacta. En todo caso, Locke pareciera referirse en concreto en su análisis no solo a la destrucción del gobierno sino también a la conquista e imposición de un gobierno extranjero que le niegue a los miembros del Estado conquistado ser parte de una asociación que pueda instituir sus propias leyes y gobierno.

Las causas internas de disolución del gobierno son las que nos darán más pistas para entender la noción de derecho de rebelión<sup>305</sup>. Locke identifica dos causas internas de disolución del gobierno: “cuando el poder legislativo se descompone”<sup>306</sup> y “cuando el poder legislativo, o el príncipe, actúan contrariamente a la misión que se les ha confiado”<sup>307</sup>.

En el caso de la primera causa, la descomposición del poder legislativo lleva a la descomposición del gobierno en virtud de que este poder es el que establece leyes positivas que gobiernan la sociedad civil. En este punto parece abrirse un problema en el planteamiento de Locke que se establece a partir de la siguiente cita:

La constitución del poder legislativo es el primero y fundamental acto de la sociedad; y mediante este acto, se asegura la continuidad de la unión de sus miembros bajo la dirección de ciertas personas y de lo que mandan las leyes que han sido hechas por los legisladores con el consentimiento del pueblo y por encargo suyo. Sin esto, ningún hombre ni grupo de hombres pueden hacer leyes que obliguen a los demás.<sup>308</sup>

El razonamiento de Locke es que, si el poder legislativo no existe, la capacidad de legislar sobre la sociedad civil desaparece, por lo cual los individuos recuperan su capacidad de

---

<sup>303</sup> “Cada miembro regresa al estado en que se hallaba antes, con libertad para valerse por sí mismo y procurar su seguridad, como mejor le parezca, en otra sociedad diferente”. Ibid.

<sup>304</sup> Ibid., p. 204.

<sup>305</sup> Es claro que, si luego de una conquista, una sociedad externa impone su gobierno sobre una determinada sociedad, esta puede también apelar a algunas de las razones brindadas en favor de la rebelión respecto a gobiernos ilegítimos que se desarrollarán a continuación.

<sup>306</sup> Ibid., p. 205.

<sup>307</sup> Ibid., p. 211.

<sup>308</sup> Ibid., p. 206.

poder aplicar dichas leyes por su propia cuenta. Esto pareciera implicar no solo una ruptura del pacto de sujeción, sino también del pacto de asociación. En ese sentido debemos evaluar cómo se da la descomposición del poder legislativo y si dicha descomposición implica la ruptura del pacto de asociación y de sujeción. Ante esto Locke señala que la descomposición del poder legislativo se da cuando: “Aquellos que tenían, por encargo de la sociedad, la misión de declarar cuál era la voluntad pública son excluidos y otros que no tienen autoridad ni delegación alguna usurpan su puesto”<sup>309</sup>.

Es importante notar que Locke señala que aquellos que tenían que legislar en la sociedad son excluidos, por lo cual debemos tener claro en qué consiste esta exclusión para luego también entender en qué consiste la usurpación. Locke, para poder explicar esto, postulará un gobierno hipotético donde el poder legislativo reside en tres personas:

- 1) Una persona individual, con carácter hereditario, que tiene permanentemente el supremo poder ejecutivo y, con él, el de convocar y disolver periódicamente a las otras dos personas.
- 2) Una asamblea de la nobleza hereditaria.
- 3) Una asamblea de representantes elegidos pro tempore por el pueblo.<sup>310</sup>

Es importante notar que en este análisis pareciera que Locke está tomando en consideración una monarquía constitucional<sup>311</sup>. El príncipe (la persona individual que tiene el poder ejecutivo) puede ser responsable de dicha usurpación en cuatro circunstancias:

- 1) Cuando el príncipe impone su voluntad de modo arbitrario sin ajustarse a las leyes. Al ser que su voluntad es la que impone las leyes, el poder legislativo será desplazado y será la voluntad de la persona la que gobernará, por lo cual el poder legislativo deja de estar vigente<sup>312</sup>.
- 2) “Cuando el príncipe impide que la legislatura se reúna a su tiempo debido, o que actúe libremente de acuerdo a los fines para los que ha sido constituida”<sup>313</sup>. Si el príncipe interviene de este modo, lo que estará haciendo es limitar el ejercicio del poder legislativo, desarticulando de ese modo el gobierno<sup>314</sup>.

---

<sup>309</sup> Ibid.

<sup>310</sup> Ibid., p. 207.

<sup>311</sup> Recuérdese que Locke manifiesta su oposición a la monarquía absoluta más no a la constitucional, al respecto, Lloyd Thomas señala: “Las constituciones que no son democráticas pueden ser elegidas por la comunidad y pueden ser legítimas. Sin embargo, la monarquía absoluta no es legítima y no puede ser elegida porque implica que la autoridad política no descansa en el consentimiento de la gente. Pero la monarquía constitucional es una opción aceptable”. Lloyd Thomas, D.A, op. cit., p. 28, traducción del autor.

<sup>312</sup> Locke, John, op. cit., p. 207.

<sup>313</sup> Ibid.

<sup>314</sup> Ibid., p. 208.

- 3) Cuando el príncipe altera el sistema de elección, ya sea alterando a los electores o al sistema de elección dentro del poder legislativo. Si los electores no son los elegidos por el pueblo, entonces el gobierno pierde su legitimidad<sup>315</sup>.
- 4) Cuando el príncipe entrega al pueblo a la sujeción de un poder extranjero. En ese sentido dicha entrega al brindar el poder del gobierno a otro agente que no tiene el consentimiento del pueblo, carece de vigencia y de legitimidad para gobernar<sup>316</sup>.

Locke le atribuye al príncipe la responsabilidad de la disolución del gobierno en virtud de que este es el agente que tiene la capacidad de realizar dichos actos como si se tratara de acciones legítimas en favor del pueblo. En este punto podría uno preguntarse qué ocurre cuando los propios legisladores (las otras dos personas) se equivocan a la hora de legislar o legislan de modo contrario a la ley natural, en este caso vale la pena preguntarse si el monarca puede atentar contra el poder legislativo legítimamente. Este punto será abordado más adelante; por el momento es importante que quede claro que la disolución del poder legislativo se puede producir bajo los cuatro modos antes señalados a los cuales Locke añade un quinto:

- 5) Cuando el que tiene el poder ejecutivo no cumple su función y las leyes no logran ser ejecutadas pues “las leyes no se hacen para sí mismas, sino para ser, mediante su ejecución, los lazos que sujetan a la sociedad y que mantienen en su lugar y función debidas a cada miembro del cuerpo político”<sup>317</sup>. Si las leyes no se ejecutan, entonces dicha situación sería la misma que si no las hubiera, por lo cual el gobierno deja de existir en virtud de la ausencia de un poder legislativo realmente efectivo<sup>318</sup>.

En este punto queda claro como un gobierno se disuelve en virtud de un desplazamiento o anulación del poder legislativo. El derecho de rebelión entrará justamente en este punto al carecerse de un gobierno legítimo sobre el pueblo. Ahora bien, el pacto de sujeción evidentemente se ha roto en cada uno de los casos anteriormente señalados, pero es importante evaluar si el pacto de asociación también se rompe en dichos casos. Para ello la siguiente cita resulta ilustrativa:

En estos casos, y en otros parecidos, en los que el gobierno queda disuelto, el pueblo es dejado en libertad para valerse por sí mismo y para erigir un nuevo poder legislativo diferente del otro, ya sea por un cambio de personas, o de sistema, o de

---

<sup>315</sup> Ibid.

<sup>316</sup> Ibid.

<sup>317</sup> Ibid., p. 210.

<sup>318</sup> Ibid.

ambas cosas, según al pueblo le parezca mejor para su propia seguridad y su propio bien. Porque la sociedad nunca puede, por culpa de otro, perder su nativo y original derecho de preservarse a sí misma, lo cual sólo puede hacerse mediante el establecimiento de un poder legislativo y una justa e imparcial ejecución de las leyes por él dictadas. Para evaluar si se da dicho escenario, es importante evaluar cómo es que se da dicho proceso de descomposición del poder legislativo.<sup>319</sup>

Es claro que la ruptura del pacto de sujeción, implica la descomposición del poder legislativo. Ahora bien si el acto fundacional de la sociedad política es la constitución del poder legislativo, entonces una vez este se descompone, la sociedad también debería descomponerse, por lo cual el pacto de asociación también se rompería en caso se descomponga el poder legislativo. Uno podría objetar que Locke no indica de modo explícito en estos casos el fin de la sociedad política, por lo cual esta asunción es apresurada. Al respecto se puede responder que la evidencia brindada puede llevar a ello y que, además, el que Locke no lo descarte puede contar en favor de seguir la lógica del razonamiento expresado al inicio de este párrafo.

Una manera de solucionar este problema es la posibilidad de apelar a la noción de pueblo enunciada en la cita anterior, el cual sobrevive a la disolución del gobierno. Si la disolución del gobierno implicará la disolución de la sociedad, la noción de pueblo no tendría sentido. Además a esto Locke añade que dicho pueblo tiene la potestad de erigir un nuevo poder legislativo. En ese sentido el pueblo tiene la potestad de elaborar un nuevo pacto de sujeción. Podría objetarse que la distinción entre pacto de sujeción y pacto de asociación es lógica más no temporal, pero Locke concederá en reiteradas ocasiones que el fin del gobierno no implica el fin de la sociedad establecida. Este punto es fundamental pues justamente el derecho de rebelión se presenta como un derecho individual que es poseído por todos los miembros de un colectivo en tanto sigan siendo miembros de dicho colectivo<sup>320</sup>.

En este punto, se establece que la sociedad tiene el derecho de preservarse instituyendo un nuevo poder legislativo. Si Locke señala que el pacto de asociación tiene como momento clave la institución del poder legislativo, una vez esto se ha realizado, el pacto de asociación se preservará incluso cuando el poder legislativo se haya descompuesto. La salida del pacto

---

<sup>319</sup> Ibid.

<sup>320</sup> La siguiente cita de Helga Varden hace patente esta cuestión: “El supuesto principal que comunica gran parte del argumento de Locke es que si existe un derecho a la revolución, entonces debe ser el caso que la autoridad política (el derecho a especificar, aplicar y hacer cumplir las leyes de la naturaleza) originalmente recaiga en cada individuo. Solo si la autoridad política pertenece originalmente a cada individuo puede darse el caso de que el establecimiento de un estado legítimo se produzca a través del consentimiento real de cada sujeto. Para demostrar que tenemos derecho a la revolución, Locke sostiene que debemos demostrar que cada individuo tiene una autoridad política natural y original, mientras que el Estado solo tiene una autoridad política artificial derivada”. Varden, Helga, op. cit., p. 164, traducción del autor.

de asociación puede darse una vez que se haya descompuesto el poder legislativo, pero esto se da a nivel de los particulares que deseen o no seguir vinculados por el pacto de asociación. Si este proceso no llega a darse el pacto de asociación se mantiene vigente.

Para reforzar el anterior análisis es importante analizar el otro modo en el cual el gobierno se disuelve. Locke menciona en esta otra causa que la disolución se fundamenta en que el poder ejecutivo o el legislativo actúen contrariamente al fin para el cual han sido instituidos. En este punto Locke resalta que el fin del poder legislativo es la defensa de la propiedad (en sentido amplio) del súbdito.

En nuestro análisis, el tránsito al Estado y el fundamento de legitimidad del Estado, radicaba, por un lado, en el consentimiento de los súbditos y, por otro, en la protección de los derechos naturales. Es importante dejar claro que ambas cuestiones están fundamentadas en última instancia en la ley natural. Ahora bien, si la legislatura atenta contra el derecho de propiedad de los súbditos, entonces el sentido de la existencia de dicho poder iría contra del fin para el cual se ha instituido y, por sobre todo, contra la ley natural, como podemos ver en la siguiente cita:

Nunca podría suponerse que lo que la sociedad quiere es que la legislatura tenga el poder de destruir lo que cada miembro quiso asegurar al entrar en sociedad; eso sería contrario a la razón por la que el pueblo se sometió a los legisladores que él mismo estableció.<sup>321</sup>

Es importante ver en esta cita la apelación a la voluntad racional como elemento que guía la lectura, a entender la cuestión del pacto social como un proceso situado en el marco de la acción racional, la cual –como se ha venido argumentando– siempre lo es en virtud de su coherencia con la ley natural. Ahora bien, si el legislador procede contra dicho derecho natural estaría actuando contra la ley natural, y como correlato se pone en estado de guerra frente al pueblo: “Siempre que los legisladores tratan de arrebatar y destruir la propiedad del pueblo, o intentan reducir al pueblo a la esclavitud bajo un poder arbitrario, están poniéndose a sí mismos en un estado de guerra con el pueblo.”<sup>322</sup> Asimismo, es importante dejar claro que, en este punto, Locke no se refiere a la propiedad en términos de bienes. Las lecturas libertarias se enfocan excesivamente en el énfasis lockeano en la propiedad privada en tales términos, pero Locke es bastante claro en romper con dicho malentendido al señalar que la

---

<sup>321</sup> Locke, John, op. cit., p. 212.

<sup>322</sup> Ibid.

vulneración del gobierno puede ir contra: la vida, la libertad y los bienes<sup>323</sup>. Esta vulneración también puede provenir de la acción del Poder Ejecutivo cuando: establece su voluntad como ley<sup>324</sup>, coacciona a los electores para que elijan personas subordinadas a su voluntad<sup>325</sup> o corrompe a los representantes del pueblo<sup>326</sup>.

La primera vulneración ya fue abordada en el caso de la usurpación del poder legislativo desarrollada en la anterior razón de disolución del poder político. Por lo cual, queda desarrollar las otras dos. Locke señala en este punto que el pueblo al ser coaccionado a elegir sus representantes, habría perdido la garantía de poder elegir representantes que protejan su propiedad. Al ser coaccionados a elegir a un representante, entonces dicha coacción no contempla la libertad de juzgar si realmente la persona es capaz de garantizar la protección de sus derechos. En ese sentido, para que un gobierno se preserve es condición necesaria la libertad de poder elegir los representantes sin coacción<sup>327</sup>. Respecto a la corrupción de los representantes, Locke señala que si el representante se encuentra corrompido, este no está obligado a elegir de modo racional lo más correcto para el gobierno del Estado, pues si su voto ya está decidido de antemano para favorecer al poseedor del poder ejecutivo, entonces dicho poder legislativo no garantizará la protección del derecho de propiedad y, por lo tanto, de la ley natural<sup>328</sup>. En ese sentido, que el gobierno esté constituido de esta manera significa que el mismo ya se halla privado de toda legitimidad, y que el Poder Legislativo se encuentra descompuesto:

Formar una asamblea con hombres así, e intentar hacer pasar a estos esbirros por auténticos representantes del pueblo y por legisladores de la sociedad es ciertamente el mayor engaño y el mayor síntoma de querer subvertir al gobierno que puedan imaginarse.<sup>329</sup>

#### **b) Justificación de la rebelión.**

De las causas internas de descomposición del poder legislativo, Locke concluye una tesis sustancial en su teoría política y es que una vez el gobierno se descompone, ya sea por

---

<sup>323</sup> “Siempre que el poder legislativo viole esta ley fundamental de la sociedad, y ya sea por ambición, por miedo, por insensatez o por corrupción, trate de acumular excesivo poder o de depositarlo en manos de cualquier otro, es decir, un poder sobre las vidas, las libertades y los bienes del pueblo, estará traicionando su misión; y, por ello mismo, estará trocando el poder que el pueblo puso en sus manos por otro con fines distintos”. Ibid.

<sup>324</sup> Ibid., p. 213.

<sup>325</sup> Ibid.

<sup>326</sup> Ibid.

<sup>327</sup> Ibid.

<sup>328</sup> Ibid.

<sup>329</sup> Ibid.



limitación o usurpación del poder legislativo por parte del ejecutivo, o porque tanto el poder legislativo o el poder ejecutivo van en contra de la misión que se les ha encomendado, el poder legislativo vuelve al pueblo. En ese sentido, este tendrá el derecho de retomar su libertad de poder instituir un nuevo poder legislativo y si el gobierno vigente se opone a lo mismo, estaría entrando en estado de guerra contra el pueblo<sup>330</sup>. Es en este punto donde se debe abordar, finalmente, la teoría de Locke respecto a la rebelión. Primero partamos de la siguiente afirmación de Locke:

Sólo puede haber un poder supremo que es el legislativo y al cual todos los demás deben estar subordinados, sucede, sin embargo, que al ser éste un poder fiduciario, con el encargo de actuar únicamente para ciertos fines, el pueblo retiene todavía el supremo poder de disolver o de alterar la legislatura, si considera que la actuación de ésta ha sido contraria a la confianza que se depositó en ella.<sup>331</sup>

Es importante resaltar que Locke en este punto le confiere al pueblo el poder de disolver o alterar la legislación si esta va contra el fin para el cual fue establecida. En ese sentido, el gobierno una vez establecido puede posteriormente perder legitimidad y por lo mismo perder el poder que el pueblo en él había depositado. El derecho de autopreservación, así como todos los otros derechos naturales, se conservan en virtud de la ley natural. Si el Estado atenta contra el mismo, está infringiendo la ley natural, y si el fin del Estado es en última instancia hacer valer dicha ley, entonces no puede realizar esto sin ponerse en contra del pueblo que lo ha instituido. Es en este punto donde en Locke puede señalarse que hay un derecho de rebelión pues este tiene la capacidad de resistir a un gobierno que, apropiándose del poder del pueblo, intente usar el mismo para oprimirlo. Veamos la siguiente cita: “Un usar la fuerza sobre el pueblo, que no esté autorizada y que sea contraria a la misión que se le ha encomendado a quien la usa de este modo, equivale a un estado de guerra con el pueblo.”<sup>332</sup>

Es en este punto donde Locke establece que ante un agente que use la fuerza sin autorización en contra de los intereses del pueblo, entonces la respuesta correcta ante dicho ejercicio es el uso de la fuerza pues el agente que incurre en esta falta vulnera la ley natural y se pone a

---

<sup>330</sup> Autores como Grady en su análisis del derecho de rebelión incluirán que esta solo puede ser ejecutada por la mayoría; en ese sentido, es insuficiente decir de que basta la ausencia de consentimiento para que la rebelión pueda llevarse a cabo. La falta de consentimiento individual no es razón suficiente para dar paso a una rebelión (legítima). Es necesario que la mayor cantidad de personas identifiquen que el gobierno no está cumpliendo con los dictados de la ley natural, para que dicho proceso se dé. Robert C. Grady, “Obligation, Consent, and Locke's Right to Revolution: "Who Is to Judge?"”, *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, Vol.9, No. 2 (Jun., 1976), pp. 277-292. En adelante, al referirnos al pueblo, tomaremos en consideración la valoración mayoritaria por parte de la población de la legitimidad del gobierno.

<sup>331</sup> Locke, John, op. cit., p. 147

<sup>332</sup> Ibid., p. 152.

sí mismo al nivel de un gran Leviatán cuyo poder desmesurado representa una amenaza incluso mayor que un solo hombre que particularmente atente contra la ley natural.

En este punto debemos recordar que Locke respalda la revolución gloriosa con el respectivo ascenso al trono por parte de Guillermo de Orange en demérito de Jacobo II. Esto puede constatarse en el Prefacio del *Segundo Tratado*<sup>333</sup>. Queda así establecido que para Locke es claro que el ejercicio del poder político solo puede realizarse de modo legítimo y esto ocurre cuando, en su accionar, el poder político es coherente con la ley natural<sup>334</sup>. El uso de la fuerza no genera bajo ningún contexto derecho sobre ningún hombre, ni sobre ninguna sociedad; siempre que el poder opere ignorando el consentimiento del pueblo, la ley civil y la ley natural, se estará hablando de una tiranía:

Siempre que el poder que se ha depositado en cualesquiera manos para el gobierno del pueblo y para la preservación de sus propiedades es utilizado con otros fines y se emplea para empobrecer, intimidar o someter a los súbditos a los mandatos abusivos de quien lo ostenta, se convierte en tiranía.<sup>335</sup>

Esto es, siempre que el gobierno transgreda los límites de la ley natural y la ley civil, actuando arbitrariamente, es decir ignorando los límites que esta establece, el gobierno es un gobierno tiránico. En este punto se tiene que dejar claro que el proceso de rebelión no implica la disolución de la sociedad sino solo del gobierno. En ese sentido la sociedad sigue teniendo el poder de disolver el gobierno.

Ahora bien Locke es consiente que de dicha doctrina pueden seguir dos problemas: 1) el riesgo de constantes rebeliones<sup>336</sup> y 2) la ruptura de la paz<sup>337</sup>, por lo cual es necesario que dicho riesgo se atenué en la argumentación de Locke.

Respecto al riesgo de constantes rebeliones, Locke presenta su respuesta en base a tres puntos: el primer punto señala que un pueblo que es maltratado y sus derechos invadidos,

---

<sup>333</sup> “Estos otros papeles que quedan espero que sean suficientes para establecer el trono de nuestro Gran Restaurador, nuestro actual Rey Guillermo, para validar su título, el cual siendo el más legítimo de todos, él posee con mayor plenitud y claridad que ningún otro Príncipe de la Cristiandad, y para justificar ante el mundo al pueblo de Inglaterra, cuyo amor a sus justos y naturales derechos, junto con su resolución de preservarlos, salvaron a la Nación cuando ésta se hallaba al borde de la esclavitud y de la ruina”. Ibid., pp. 3-4. Para más detalle de la relación entre las ideas de Locke y la revolución gloriosa revisar: Schwoerer, Lois G., “Locke, Lockean Ideas, and the Glorious Revolution”, en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 51, No. 4 (Oct. - Dec., 1990), pp. 531-548.

<sup>334</sup> Autores como John M. Kang buscarán evidenciar cómo incluso el pensamiento de Locke influyó la independencia americana y su constitucionalismo. Para más información revisar: Kang, John M, “Appeal to heaven: On the religious origins of the constitutional right of revolution”, en *The William and Mary Bill of Rights Journal*, Vol, No. 2 (Dec 2009), p. 307.

<sup>335</sup> Locke, John, op. cit., p. 195.

<sup>336</sup> Ibid., p. 215.

<sup>337</sup> Ibid., p. 218.

buscará superar dicha situación, aún si el gobernante se adjudique un derecho divino<sup>338</sup>. Esta respuesta es importante pues considera que, si un gobierno no cumple con respetar la ley natural, él mismo se expone a su propia disolución. Locke en este punto establece que la rebelión es un hecho latente que se sigue de la vulneración de la ley natural. Así pues, un pueblo en una situación de ese tipo estará atento a la posibilidad de poder sacudirse el yugo de un gobierno de este tipo. Locke refuerza su respuesta apelando a la experiencia previa de rebeliones motivadas por la insatisfacción del pueblo<sup>339</sup>. Las rebeliones se sucederán pero como actuación inevitable de la ley natural por parte del pueblo contra una tiranía que la desconoce.

El segundo punto de respuesta es que, si bien ya asumimos que la rebelión ocurrirá en caso se vulnere la ley natural, estas rebeliones no acontecen de modo común debido a que el pueblo tiende a ser paciente ante errores administrativos e incluso frente a leyes equivocadas producidas por una mala gestión, que se pueden derivar de la imperfección de los seres humanos<sup>340</sup>. El riesgo de rebelión se da principalmente cuando el pueblo, se da cuenta de que el gobierno está deliberadamente actuando en contra de sus intereses, es decir que las acciones del gobierno tiendan a reincidir en el abuso de modo que no se puede exculpar al mismo de intencionalidad. En ese sentido, el pueblo se haya motivado a reemplazar el depositario del poder, para conseguir un agente que realmente cumpla con los fines propios del gobierno<sup>341</sup>. Este punto es interesante, pues Locke no parece considerar la necesidad de un derecho de rebelión o destitución del poder por negligencia siempre y cuando esta no este enfocada intencionalmente a perjudicar al pueblo. De modo que el pueblo puede considerar dicha situación como un error humano más como un acto deliberado contra la ley natural. Ahora bien, podría objetarse que un gobernante puede ser incompetente y en virtud de dicha incompetencias se producen constantes violaciones de la ley natural. Locke no aborda este problema pues esta respuesta tiene como objeto señalar que el riesgo de rebelión se da debe a una evidente intencionalidad del agente que atenta con el pueblo; pero podría responderse –en virtud de lo señalado por Locke respecto al derecho del pueblo de establecer el gobierno– que este puede cambiar a sus representantes pues el poder de estos está sustentado en el consentimiento del pueblo por lo cual este tiene el derecho de poder removerlos de su cargo, si demuestran ser incapaces para el gobierno.

---

<sup>338</sup> Ibid.

<sup>339</sup> Ibid.

<sup>340</sup> Ibid., p. 216.

<sup>341</sup> Ibid.

El tercer punto que aborda Locke es el más fuerte pues considera que la doctrina que le confiere al pueblo la capacidad de velar por su propia preservación<sup>342</sup> es la que permite evitar la rebelión. El razonamiento es el siguiente: si alguien emplea la fuerza y va contra las leyes hace de sí mismo un rebelde contra la sociedad; pues ellos se ponen en estado de guerra contra la sociedad (recuérdese que gobierno y sociedad no son lo mismo). En base a lo anterior, la responsabilidad de la rebelión termina recayendo en el gobierno que atenta contra las leyes. Si la doctrina establece que el pueblo puede rebelarse, el gobierno se ve persuadido a respetar las leyes que rigen la sociedad. Y si la doctrina no fuera reconocida por el gobernante, y por lo mismo decida ejercer un poder despótico sobre la sociedad, esta, ante los inconvenientes de tal situación, terminaría rebelándose aun si dicha doctrina no es explícitamente sugerida.

Respecto a que la doctrina termina entrando en conflicto con la paz del mundo<sup>343</sup>. Es claro que Locke entra en directo debate con Hobbes, pues para este último la posibilidad de disolver el gobierno terminaría conduciendo nuevamente al estado de naturaleza que según su filosofía es también un estado de guerra<sup>344</sup>. Locke señalará al respecto que la preservación de la paz como un fin último terminaría justificando que los hombres justos se sometan a la violencia de los particulares, el no someterse a ellos justamente evita que la violencia impere. Es importante matizar esta cuestión señalando que Hobbes no defiende que un individuo no esté obligado a defenderse ante una fuerza externa, pero si señala que el poder del Estado debe ser absoluto por lo cual, en caso obre de modo contrario a la ley natural (lockeana), no debería ser resistido a modo de preservar la paz<sup>345</sup>. Locke reniega de modo explícito de la doctrina de la monarquía absoluta como puede verse en la siguiente cita:

¿Y qué es mejor para la humanidad: que el pueblo esté siempre expuesto a la ilimitada voluntad de la tiranía o que los gobernantes puedan ser resistidos cuando hacen un uso exorbitante de su poder y lo emplean para la destrucción, y no para la protección de las propiedades de sus súbditos?<sup>346</sup>

Locke sugiere que una situación en la cual una monarquía absoluta tenga el gobierno, los individuos se hayan en una situación peor a la del estado de naturaleza y el estado de guerra. Por otro lado la paz puede ser alcanzada con un gobierno que opere respetando las leyes que rigen para bienestar de la población en general, y es más dicha paz según lo expuesto por

---

<sup>342</sup> Ibid.

<sup>343</sup> Ibid., p. 218.

<sup>344</sup> Hobbes, Thomas, op. cit., p. 159.

<sup>345</sup> La paz se presenta para Hobbes como condición para la preservación de los miembros del Estado, todo aquel que es vulnerado por el Leviatán en realidad ha vuelto al estado de naturaleza frente a él.

<sup>346</sup> Locke, John, op. cit., p. 220.

Locke realmente sería más duradera pues no se hallaría amenazada por el riesgo de la rebelión, que se mantendría latente en una monarquía absoluta.

Podemos concluir en este punto que la presencia de la ley natural en la constitución del Estado se establece desde el momento del tránsito del estado de naturaleza y la superación del estado de guerra, en la necesidad de su más adecuada aplicación. La propia tesis lockeana del consentimiento que da paso a la constitución del Estado, en última instancia refiere a la necesidad de cumplimiento más óptima de la misma.

En el análisis de los derechos que el Estado debe garantizar, se ha dejado claro que dicho enfoque no se refiere a los mismos en términos absolutos. Incluso en virtud de la propia razón y la ley natural dichos derechos pueden ser suspendidos. Asimismo, se explicó el sentido de la legitimidad de la ley civil, siempre articulando en su núcleo una necesidad de ser coherente con la ley natural. Por último en el análisis de la rebelión se dejó claro que en última instancia dicha rebelión haya su soporte en el fin del Estado (la garantía de cumplimiento de la ley natural) y que a diferencia de un enfoque hobbesiano, dicho derecho es fundamental en relación a la propia preservación de la sociedad y de sus miembros.

De esta manera, hemos logrado explicar de modo exitoso aspectos importantes de la teoría lockeana respecto al estado de natural y al Estado civil, tomando como punto de partida la noción de ley natural. En esta línea, hemos apelado a los derechos naturales como conceptos derivados del deber de preservar a la humanidad tal cual lo manda la ley natural. Ante dichas consideraciones, queda pendiente la pregunta de si es pertinente invertir el análisis y darle a la noción de derecho natural la primacía teórica en el análisis de la ley natural. Para poder evaluar esto, es pertinente enfrentarnos a las lecturas que sostienen dicha inversión en el análisis. Esta tarea será realizada a continuación en el capítulo final de esta tesis.

## Capítulo 3

### La ley natural vs derecho natural en el sistema lockeano

En el presente capítulo se discutirá las interpretaciones de la obra de Locke que establecen una preminencia de la noción de derecho natural por sobre la de ley natural. Se propondrá que son inadecuadas. Para ello, se analizará inicialmente la lectura de Leo Strauss, evaluando el núcleo central de su tesis acerca de la preminencia de la noción de derecho natural por sobre la de ley natural en la obra de Locke. Luego se analizará la interpretación de índole libertaria de Erick Mac que establece una crítica importante a la relación de creador-criatura como fundamento de la ley natural<sup>347</sup>. Por último, se presentará el lugar que ocupa la caridad en la propuesta lockeana y en qué medida, para que esta pueda ser integrada coherentemente a su filosofía política, es necesaria la primacía de la ley natural por sobre el derecho natural.

#### **Subcapítulo 1: Crítica a la lectura straussiana de la ley natural.**

En este subcapítulo, se procederá a abordar la lectura de Leo Strauss, resaltando en ella su negativa a considerar que en la obra de Locke se desarrolla realmente una ley natural en sentido estricto. Dicha evaluación pasa por sostener que Locke considera dicha ley como un teorema de la razón formulada por el hombre para lograr garantizar su subsistencia. Una vez explicado el enfoque straussiano, se procederá a señalar que dicha lectura tiene serios problemas para explicar ciertas consideraciones lockeanas respecto a los aspectos positivos de la ley natural.

##### **a) Lectura de Strauss.**

Leo Strauss fue un filósofo judío-alemán, cuya investigación abarca la filosofía política antigua, medieval y moderna. Strauss escribió principalmente como historiador de la filosofía y la mayoría de sus escritos son estudios sobre importantes pensadores y sus

---

<sup>347</sup> Vale la pena resaltar que la primera lectura pretende ser una exégesis de lo que el pensamiento de Locke buscaba articular de modo deliberado, mientras que la segunda lectura no tiene un propósito estrictamente exegético, sino que buscará señalar que para poder darle coherencia a las principales tesis de Locke es necesario deshacerse del argumento creador-criatura.

escritos. El principal foco de interés de Strauss fue la filosofía moderna, enfocándose en los fundamentos filosóficos modernos de la normatividad política y moral<sup>348</sup>.

Según Yolton, la lectura de Strauss acerca de Locke puede reducirse a cuatro tesis fundamentales:

- i) la ley de la naturaleza se diferencia de la ley de las Escrituras y es creada por el hombre, no por Dios; ii) la ley de la naturaleza está basada en el derecho natural innato a la felicidad o la auto-preservación, iii) la ley de la naturaleza se reduce a la protección del propio interés: su criterio es el placer y el dolor, la recompensa y el castigo, por lo que tiene una base hedonista; iv) el estado de naturaleza es completamente conflictivo y cada hombre hace lo que quiere.<sup>349</sup>

Las cuatro tesis fundamentales pueden hallarse claramente en la obra *Derecho natural e historia* de Strauss. Las cuatro tesis buscan sostener la siguiente afirmación de Strauss: no existe en la obra de Locke un concepto de ley natural en sentido estricto y toda su teoría se sostiene en la noción de derecho natural tomada de Hobbes. En otras palabras, Locke es un hobbesiano disfrazado.

Para poder evaluar si la lectura de Strauss es correcta o no, es preciso dejar claro a qué se refiere cuando habla de la ley natural en sentido estricto y por qué dicha consideración no está presente en Locke cuando se refiere a la ley natural. Al respecto, Strauss señala: “La ley de naturaleza impone deberes perfectos al hombre en tanto hombre, sin importar si vive en el estado de naturaleza o sociedad”<sup>350</sup>. A su vez dicha ley se presenta como cognoscible por la razón y revela la voluntad de Dios respecto a los hombres<sup>351</sup>. En ese sentido, la ley natural será concordante con una moral universal que representa qué es lo correcto o incorrecto en virtud de la voluntad de Dios.

Strauss añade que a dicha consideración sobre la ley natural debe corresponder necesariamente un sistema de recompensas y castigos, el cual acontece en otra vida<sup>352</sup>. Ahora bien, Strauss señala que Locke sostiene que no es posible que la razón demuestre la

---

<sup>348</sup> Esta información ha sido extraída de la Stanford Encyclopedia of Philosophy, para más información acerca de Strauss revisar: Batnitzky, Leora, "Leo Strauss", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016 Edition); Zalta, Edward N. (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/strauss-leo/>>.

<sup>349</sup> Severo, Joan, “La ley de la Naturaleza como universal abstracto. Un estudio los principios morales de John Locke a la luz de su crítica a la idea de sustancia”, en *Éndoxa*; Madrid N.º 36 (2015), p. 101.

<sup>350</sup> Strauss, Leo, *Derecho natural e historia*, Prometeo: Buenos Aires, 2014, p. 239.

<sup>351</sup> *Ibid.*, pp. 239 – 240.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 240.

existencia de otra vida y, con ello, las sanciones correspondientes al transgredir la ley natural. Por todo lo anterior, no es posible conocer la ley natural<sup>353</sup>.

Ante dicha consideración, hay dos posibles salidas: considerar que el sistema de recompensas y castigos corresponde a lo revelado en escritos sagrados<sup>354</sup> o que la vida después de la muerte no juegue ningún rol en la validez de la ley natural. Apelar a la racionalidad de creer en la veracidad de los escritos sagrados como manifestaciones de la voluntad de Dios es un terreno más de la fe que dé la razón<sup>355</sup>, por lo cual pondremos mayor énfasis en la segunda alternativa.

Strauss rastrea que es posible justificar la validez de la ley natural en las consideraciones clásicas que sostienen que dicho sistema de recompensas y castigo está vinculado a un proceso de perfeccionamiento de la naturaleza humana. Dicho proceso de perfeccionamiento correspondería a la recompensa tan necesaria para poder hablar de la ley natural<sup>356</sup>. De este modo, según Strauss, el proceso de perfeccionamiento sería identificado con el proceso en el cual un determinado pueblo alcanza su prosperidad al estar supeditado a un conjunto de reglas morales<sup>357</sup>. De este modo, estas reglas morales operan como “lazos sociales, conveniencias para la vida común y prácticas laudables”<sup>358</sup>. Ahora bien, Strauss procederá a señalar que muchas consideraciones acerca de ley natural son incompatibles con las afirmaciones realizadas en los libros sagrados sobre las reglas que una sociedad próspera debe seguir. De ese modo, si estos libros manifiestan la voluntad de Dios, entonces no es posible que las derivaciones que la ley natural meramente racional permite sean voluntad de Dios. Al no existir concordancia entre voluntad de Dios revelada y voluntad de Dios descubierta, pareciera plausible aceptar que Locke no considere la ley natural meramente racional como siendo la voluntad de Dios revelada.

Lo anterior nos lleva justamente a la primera tesis straussiana correspondiente a que la ley natural se diferencia de las revelaciones de las sagradas escrituras y, por lo tanto, su origen debe radicar en el hombre y no en Dios.

Ahora bien, dejando de lado la necesidad de coherencia con las sagradas escrituras, pensemos que este sistema de recompensas y castigos, de orden secular, puede ser formulado

---

<sup>353</sup> Ibid., p. 241.

<sup>354</sup> Ibid., pp. 247 – 248.

<sup>355</sup> Ibid., p. 248.

<sup>356</sup> Ibid.

<sup>357</sup> Ibid., p. 249.

<sup>358</sup> Ibid., pp. 249 – 250.



por los propios hombres, a voluntad de Dios<sup>359</sup>. Ante dicha respuesta Strauss señala que todo sistema de recompensas y castigos “que tenga lugar en y a través de la sociedad civil demuestra ser resultado de la convención humana”<sup>360</sup>. Por ello, este sistema de recompensas y castigos, para poder ser ley natural, en sentido estricto, requiere no depender de la convención (garantizando su universalidad), por lo cual debería poder operar en el estado de naturaleza.

Strauss evaluará, en ese sentido, si realmente la ley natural juega un rol relevante en el estado de naturaleza. Primero señala que, en dicho estado, todos los hombres se encuentran en una situación de incertidumbre, expuestos a diferentes riesgos<sup>361</sup>. Strauss procede en este punto a señalar que dichos riesgos y potenciales conflictos no deberían ser posibles, si el estado de naturaleza es realmente uno de abundancia<sup>362</sup>. El problema de los conflictos en el estado de naturaleza radicarán en la preminencia del deseo de auto-conservación<sup>363</sup> y la no observancia de la ley natural por parte de todos estos. La justificación de la no observancia de la ley natural radica para Strauss en la carencia del tiempo necesario para que un hombre pueda volverse estudioso de la ley natural en estado de naturaleza. Si el hombre en estado de naturaleza se haya expuesto a diferentes riesgos y peligros, es difícil considerar que sea capaz de poder conocer la ley natural<sup>364</sup>. En virtud de esto, Strauss considera que la ley natural no está promulgada en el estado de naturaleza, y al no estar promulgada, la ley de naturaleza no es una ley en el sentido propio del término<sup>365</sup>. Vale apoyar esta conclusión señalando que no es universalmente vinculante, pues se haya anulada en un determinado momento, por lo cual, para Strauss, no puede ser realmente una ley en sentido estricto.

Ante dichas dificultades, Strauss procederá a realizar una inversión que tiene como objetivo fundamentar la ley natural en el deseo de felicidad, el cual se presenta universalmente en todos los hombres<sup>366</sup>. Para Strauss este deseo tendrá justamente el carácter de un derecho absoluto presente en todos los hombres, por lo cual “hay así un derecho natural innato, mientras que no hay deber natural innato”<sup>367</sup>. Ahora bien, este derecho a la felicidad según

---

<sup>359</sup> Ibid., p. 258.

<sup>360</sup> Ibid.

<sup>361</sup> Ibid., p. 260.

<sup>362</sup> Ibid.

<sup>363</sup> Ibid. Nótese el carácter hobbesiano de dicha consideración.

<sup>364</sup> Ibid., p. 261.

<sup>365</sup> Ibid.

<sup>366</sup> Ibid.

<sup>367</sup> Ibid.

Strauss se fundamenta en el derecho fundamental de auto-conservación<sup>368</sup>. Para Strauss, los derechos naturales, a diferencia de los deberes, se presentan como eficaces en el estado de naturaleza. El carácter innato del derecho natural hace más fundamental a este que al concepto de ley natural y lo hará ser su fundamento –según Strauss<sup>369</sup>.

En este punto, sale a relucir la segunda tesis de Strauss<sup>370</sup>. Es preciso explicar cómo realiza dicha derivación. Si el deseo de auto-preservación se presenta como el deseo más fundamental, en ese sentido la razón ayudará al hombre a poder determinar cuáles son los medios más adecuados para este fin; en ese sentido, la razón enfocada a la propia preservación será la ley natural. Ahora bien, si el deseo de auto-preservación se presenta universalmente, los medios identificados para alcanzar dicho fin no necesariamente serán los mismos<sup>371</sup>. Justamente en virtud de lo anterior todos serán jueces y ejecutores de la ley natural, dando como resultado una serie de conflictos que conllevan al estado de guerra<sup>372</sup>.

En virtud del surgimiento del estado de guerra, la razón dictará a todo individuo que lo más adecuado para la supervivencia es la paz, de donde surge la cuestión relativa a la preservación de los otros en la ley natural, en el sentido de una máxima que evita que causemos daño más que enfocarse en brindar a los otros soporte para su propia preservación. Como diría Strauss: “la ley de naturaleza no es otra cosa que la suma de los dictados de la razón relativos a la seguridad mutua de los hombres”<sup>373</sup>.

Si bien Strauss sostiene que la constitución del gobierno está supeditada a la ley natural, está en última instancia se fundamenta en ser el medio para garantizar que cada individuo individualmente pueda garantizar su propia preservación. En ese sentido, el fin de la ley será la felicidad pública, el desobedecer la ley tiene como consecuencia “la miseria y penuria pública”<sup>374</sup>. Strauss, en este punto de su razonamiento, realiza un salto notable y es que sostiene que dicha felicidad pública puede verse dificultada en los casos en que el no obedecer la ley natural parece lo más adecuado. En dicha situación, Strauss sostiene que la diferencia entre quien obedece la ley natural y quien no radica en que los que lo hacen son

---

<sup>368</sup> Ibid., p. 262.

<sup>369</sup> Ibid.

<sup>370</sup> La explicación de la tercera tesis no resulta relevante para dichos recuento, en todo caso basta señalar que para Strauss el proceso de auto preservación obedece a los deseos individuales y el placer correlativo a aquello que es considerado bueno por cada uno de los habitantes del estado de naturaleza.

<sup>371</sup> Ibid.

<sup>372</sup> Es de este modo que puede comprenderse la cuarta tesis de Strauss.

<sup>373</sup> Ibid., p. 263.

<sup>374</sup> Ibid.

consistentes entre lo que dicen y hacen<sup>375</sup>. Estos pueden distinguir entre lo que es una sociedad civil y una banda de ladrones. Tal capacidad para realizar dicha distinción evidencia que la ley natural se presenta como una creación del entendimiento más que ser algo relativo a las cosas mismas<sup>376</sup>. Es de este modo que Strauss demuestra la segunda tesis.

Para Strauss, la distinción fundamental entre su lectura de Locke y la propuesta hobbesiana, radica en, para que realmente se garantice la auto-conservación, el gobierno debe ser limitado. La justicia está limitada a aquellos que permite la auto-conservación. Un gobierno instituido con poder ilimitado puede ir en contra de la propia preservación de sus miembros<sup>377</sup>. Si lo que buscan los individuos es su auto-preservación, estos no pueden consentir racionalmente un gobierno con poder ilimitado<sup>378</sup>. En tal caso, no sería posible garantizar la justicia, y los individuos no podrían estar racionalmente de acuerdo con este tipo de gobierno.

Ahora bien, el derecho de auto-conservación se vincula notablemente con el derecho de propiedad. Esto en virtud de que la razón indica los medios más adecuados para la preservación y, por dicho motivo, es que esta dicta las limitaciones para una apropiación justa. La apropiación se halla enmarcada, en ese sentido, por la ley natural<sup>379</sup>. Dicha justicia tiene como objetivo evitar los conflictos entre los hombres, pues de no respetarse las dos limitaciones establecidas por Locke, se estaría vulnerando el derecho de los otros a poder preservarse. A diferencia de Hobbes, para Locke lo fundamental para poder preservarse serán los diferentes bienes de la naturaleza, que solo satisfacen este objetivo si son consumidos, y para ello debe existir un mecanismo que permita que puedan ser exclusivos de un determinado individuo. Ahora bien, este proceso de apropiación, si no obedece a las dos cláusulas de limitación, puede terminar conduciendo al conflicto.

Las limitaciones de la apropiación, según la lectura straussiana, no condena la codicia, sino el despilfarro: el hombre puede apropiarse de todo aquello que pueda mientras no se eche a perder y deje suficiente para los demás. Como señala Strauss: “el hombre debe pensar exclusivamente en evitar el despilfarro, no tiene que pensar en otros seres humanos”<sup>380</sup>.

---

<sup>375</sup> Ibid.

<sup>376</sup> Ibid.

<sup>377</sup> Ibid., p. 267.

<sup>378</sup> Ibid.

<sup>379</sup> Ibid., p. 270.

<sup>380</sup> Ibid., p. 271.

Lo anterior es importante a la luz de que la obediencia a la ley natural y, por lo tanto, a las cláusulas relativas a la apropiación son suficientes para que un individuo pueda considerar cualquier apropiación como justa. Es irrelevante la preservación de los otros en base a esta lectura. Es importante añadir a esto que –para Strauss– la abundancia existente en estado de naturaleza se presenta como abundancia potencial<sup>381</sup>. Esto se justifica en que si no fuera solamente potencial, el trabajo del hombre y las cláusulas de la apropiación no serían necesarias<sup>382</sup>.

Strauss procede, luego de analizar el carácter subordinado de la propiedad a la auto-preservación, a señalar que dicha ley natural respecto a la apropiación se ve modificada al entrar en sociedad. Ante un contexto donde el dinero y la tierra escasean y tienen mucho más valor para la supervivencia, pareciera esperar que su posesión esté subordinada a la preservación de los otros, de modo que se estipulen nuevas reglas para la apropiación, pero en realidad la apropiación en la sociedad civil pierde el carácter de establecer una relación de apropiación en base al trabajo<sup>383</sup>. Incluso Strauss señala que en la sociedad civil el hombre “puede adquirir toda la propiedad del tipo que sea”<sup>384</sup>.

Más aún, señala que dicho proceso de apropiación ilimitado no se justifica en virtud de que se logre garantizar un derecho absoluto de propiedad. De hecho, la justificación de esta apropiación irrestricta radica en que conduce a la felicidad pública<sup>385</sup>. Así, aquellos carentes de propiedad –para Strauss– encuentran el beneficio de poder ser empleados, de modo que obtengan su subsistencia de la venta de su fuerza de trabajo. Según Strauss, para Locke, la condición de dichos individuos en estado de naturaleza daría como resultado una condición de menor penuria. En ese sentido, Strauss señala que: “la apropiación ilimitada sin consideración de la necesidad de los otros es la verdadera caridad”<sup>386</sup>.

Strauss sostiene, en este punto, que Locke parte de formular una división analítica entre individuos industriosos e individuos perezosos. En primera instancia, el trabajo necesario para la subsistencia es bastante poco, por lo que la productividad de la tierra existente no sería explotada en todo su esplendor. Para lograr que los hombres perezosos puedan ser

---

<sup>381</sup> Ibid.

<sup>382</sup> Ibid., p. 272.

<sup>383</sup> Ibid., p. 273.

<sup>384</sup> Ibid., p. 274.

<sup>385</sup> Ibid., p. 275.

<sup>386</sup> Ibid., p. 276.

productivos, la apropiación del mundo por parte de los industriosos debe dejar a los primeros con las carencias necesarias para que estos se vean obligados a producir<sup>387</sup>.

Es claro que esta expansión de la propiedad del industrioso requiere justamente la constitución de una entidad que garantiza que dicho sistema de productividad se preserve en el tiempo, pues este garantiza de modo más óptimo la preservación de los seres humanos. Por dicho motivo, Locke sostiene que el fin del Estado es la preservación de la propiedad. En este punto, a pesar de los disímiles aprovechamientos de uno y otro, Strauss y Macpherson<sup>388</sup> confluyen justamente en que la protección de la propiedad en el Estado, no se refiere a esta en sentido amplio (vida, libertad y bienes), sino que fundamentalmente refieren a esta en sentido restringido a bienes. El motivo por el cual Locke emplea un análisis vinculado a la ley natural de la constitución de la propiedad radica –según Strauss– en que dicho análisis tiene como objetivo mostrar que la acumulación ilimitada puede estar justificada naturalmente, al margen de cualquier gobierno<sup>389</sup>. En última instancia, dicha justificación radica en el derecho natural.

#### **b) Crítica a la lectura de Strauss**

Podemos resumir las anteriores consideraciones a las siguientes tesis:

- La ley natural requiere, para ser una ley en sentido estricto, contar con un sistema de recompensas y castigos.
- La ley natural no opera en estado de naturaleza. Su carácter cognitivo está sometido a una evaluación racional enfocada a garantizar la supervivencia individual y dicho carácter no puede asumirse plausiblemente en un estadio en el cual los hombres no pueden hacer uso de dichas facultades.
- La ley natural consiste en teoremas racionales enfocados a garantizar el derecho de auto-preservación.

---

<sup>387</sup> Ibid.

<sup>388</sup> “Locke no siempre usa el término «propiedad» en un sentido tan amplio. En su razonamiento capital sobre la limitación del poder de los gobiernos está claro que emplea «propiedad» en el sentido más corriente de propiedad de la tierra y de los bienes (o de un derecho a la tierra y a los bienes), como hace a lo largo de todo el capítulo «Sobre la propiedad». No necesitamos detenernos aquí sobre las implicaciones de esta ambigüedad; sólo es necesario advertir que, tanto cuando usa «propiedad» en sentido amplio como cuando la emplea en sentido estricto, clasifica los bienes al lado de la vida como objetos del derecho natural de los hombres, objetos para cuya salvaguarda crean estos los gobiernos”. Macpherson, C.B, op. cit., p. 197.

<sup>389</sup> Strauss, Leo, op. cit., p. 278.

- La ley natural garantiza la supervivencia de los otros indirectamente, pero no hay una obligación estricta para con los demás. La abundancia será el resultado del egoísmo más que del altruismo de los individuos.

Para poder negar la supremacía del derecho por sobre la ley necesitamos demostrar que el sistema de recompensas y castigos expícito es innecesario para poder hablar de la ley natural. Ya en el primer capítulo de esta tesis resaltamos que es posible que la razón le permita al hombre poder deducir la voluntad de Dios respecto a su creación a partir de la experiencia. Si bien comparto con Strauss los problemas de recurrir a las sagradas escrituras para poder fundamentar los contenidos de la ley natural, discrepo respecto a que dichas dificultades evidencien que no es posible para los hombres poder determinar la voluntad de Dios.

Es cierto que Strauss identifica la necesidad de una justificación epistemológica para poder hablar de la ley natural. En principio, dicha justificación epistemológica necesita poder diferenciarse de meros teoremas de la razón enfocadas a la propia auto-conservación. Para ello, en el capítulo 1 de la presente tesis propusimos que –en Locke– la evaluación de la cognoscibilidad de la ley natural radica en la comprensión de la relación de creación como fundamento de esta. La dependencia existencial del hombre para con Dios es la fuente de legitimidad que lleva a los hombres a obedecer la ley natural. No es necesario un sistema de recompensas y castigos, o una cierta capacidad de acceder al conocimiento de una vida transmundana. Si el orden divino puede ser comprendido en base a la razón brindada por Dios a los seres que este ha creado, entonces que se siga dicho orden divino será voluntad de Dios. La obligación del hombre de seguir dicho mandato radicará, en última instancia, en que el hombre no puede actuar de un modo diferente sin ir contra la voluntad de Dios. El sistema de recompensas y castigos es irrelevante, pues la razón invita al hombre a dar cuenta de que toda acción que contraría la voluntad de Dios tendrá una consecuencia, ya sea en esta vida o en la otra.

El argumento de Strauss puede salvarse, si se afirma que en el fondo la filosofía de Locke es completamente secular y que esta solo incluye a Dios como un complemento teórico para evitar la censura y juicio público<sup>390</sup>. Sostener esto puede resultar plausible solo si no es posible establecer una lectura no secular que logre articular adecuadamente las tesis

---

<sup>390</sup> La tesis de Strauss acerca del carácter prudente de la escritura de Locke, es desarrollada por Stoner. Para más información revisar: Stoner, James R, Jr, “Was Leo Strauss Wrong about John Locke?”, en *The Review of Politics*; Notre Dame Tomo 66, N.º 4 (Fall 2004), p. 555.

principales de Locke. En caso se pueda realizar una lectura que articule los aspectos seculares con los aspectos teológicos, entonces está debería ser preferible, y nuestra tesis justamente se ha abocado a dicha tarea. En todo caso, es más plausible poner en tela de juicio el carácter cristiano de la filosofía de Locke antes de su carácter teológico. Así, lo que Strauss debió demostrar no es solo que un enfoque secular no es coherente con el enfoque cristiano (que es lo que intenta), sino demostrar que no es coherente con el carácter teológico.

Ahora bien, si en tanto criatura el hombre debe obedecer la voluntad del creador, ello sería suficiente para determinar la obligatoriedad de la ley natural sin que sea necesario un sistema de recompensas y castigos explícito. Queda señalar que es posible determinar contenidos de la ley natural por medio del empleo de la razón. De este modo, si no fuera posible establecer contenidos correlativos a la voluntad de Dios, entonces la interpretación straussiana será preferible, pues aun si existe obligatoriedad en la relación creador-criatura, la carencia de un conjunto objetivo de reglas inclinaría la balanza a desechar el carácter teológico de la filosofía de Locke<sup>391</sup>.

La clave para poder determinar contenidos de la ley natural es que estos puedan ser inferidos racionalmente de la ley fundamental de la naturaleza, que manda la preservación del hombre. Para Strauss, este consiste más en un derecho fundamental, es decir algo que los individuos merecen pero a lo que no están obligados. ¿Por qué es preferible leer esto como una obligación más que como un derecho? La respuesta es simple. Locke hace lo que Hobbes no realiza de modo explícito: considera que el hombre no tiene derecho a poner en riesgo su propia preservación, es decir, no hay derecho al suicidio<sup>392</sup>. El hombre no solo tiene derecho a preservarse, sino que está obligado a ello<sup>393</sup>. La fundamentación de esta obligación está de nuevo situada al nivel de la relación creador-criatura. El hombre ha sido creado para que su existencia pueda durar en el tiempo. Esta voluntad divina puede rastrearse en el hecho de que el hombre puede hallar en la naturaleza los medios para prolongarla. El enfoque teleológico de la lectura propuesta en esta tesis hace aceptable que todo individuo potencialmente llegue a dicha conclusión sin tener que comprometerse con una lectura

---

<sup>391</sup> Este problema es rescatado por Joan Severo al señalar que la lectura straussiana no puede descartarse, si no se logra determinar contenidos de la ley natural por medio de la razón. Severo, Joan, op. cit., p. 105.

<sup>392</sup> Para un análisis más detallado del tema del suicidio revisar: Windstrup, George, "Locke on Suicide", *Political Theory*, Vol. 8, No. 2 (May, 1980), pp. 169-182.

<sup>393</sup> Steven Forde desarrolla cómo, incluso en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, no se apela a la noción de derechos al momento de hablar de la persecución de la propia preservación y la felicidad. Para Forde, la caracterización de estas es más coherente con la noción del deber de hacer estas del modo adecuado. Forde, Steven, op. cit., p. 454.

cristiana. Solo es necesario comprender que lo existente está para una finalidad y que dicha finalidad representa la voluntad de aquel que dio origen a esta. Si la preservación del hombre es algo atribuible a la voluntad divina, entonces a partir de esta atribución pueden inferirse todas las leyes naturales. No se requiere de un acceso explícito a la voluntad de Dios, entendido como palabra revelada (las sagradas escrituras), para obtener este resultado.

Ahora bien, Strauss señala que, si bien esta ley puede ser descubierta por la razón, esta no ofrece en todo caso el mismo conjunto de reglas. Locke no necesita comprometerse con esto, pues solo necesita que toda afirmación que sea considerable como ley natural, logre en el fondo cumplir con el objetivo de la ley fundamental. En caso una determinada norma determinada por un individuo entre en conflicto con la ley fundamental, entonces esta no podrá ser considerada una ley natural.

En ese sentido la ley natural, no opera como en Hobbes, no solo se presenta como un teorema racional enfocado a la propia supervivencia, sino que se presenta como una norma inferida de la voluntad del creador. El hombre no tiene permitido hacer todo aquello que garantice su supervivencia si esta entra en contradicción con la supervivencia de los otros. Strauss jamás explica por qué el hombre natural lockeano tiene la obligación de respetar el derecho ajeno de auto-conservación, aun si dicha vulneración no afecta o pone en riesgo al individuo que la realiza. Locke justamente negará que esté permitida la vulneración de otro individuo. No hay legitimidad en ninguna acción que vulnere la ley natural, no por los riesgos a los que uno se expone, sino también porque se vulnera la propiedad divina. En ese sentido, como ya hemos citado anteriormente, la preservación de uno mismo no se presenta como un fin subjetivo sino como un fin de Dios para todos los hombres, lo que hace de este fin uno objetivo.

Es cierto que en estado de naturaleza no todos los hombres actúan racionalmente, pero de esto no se sigue que no sea posible para todo individuo racional llegar a dichas conclusiones. La ley natural solo necesita poder inferirse del orden natural de las cosas para operar. Si este orden es legible por la razón, ya su validez queda demostrada. Todas las consideraciones de Strauss enfocadas a señalar que el derecho natural es más fundamental pueden ser invertidas de modo eficaz con estas consideraciones.

Para finalizar esta crítica, suscribo que Strauss está en lo correcto al señalar que es el egoísmo el que da origen a la abundancia y productividad. Pero, en realidad, dicho egoísmo es legítimo porque la ley natural que manda preservar a la humanidad en general sigue siendo



respetada. En cambio, discrepo de Strauss cuando señala que en la filosofía de Locke no hay una obligación en sentido estricto de preservar a los otros hombres. Locke contempla escenarios en los cuales incluso el derecho de propiedad puede ser vulnerado cuando una vida está en juego (el caso de la casa quemada<sup>394</sup>). No hay modo de justificar los casos en los que Locke abogaría –según Strauss– por superponer la ley natural sobre los derechos naturales. Incluso –como veremos hacia el final de este capítulo– la caridad en Locke trasciende el terreno de la mera generación de trabajo para los más desposeídos.

## **Subcapítulo 2: Crítica al enfoque libertario de Mack de la teoría de los derechos de Locke.**

Para poder descartar la fundamentación de la ley natural en los derechos naturales, la lectura de Mack se presentará como un filtro importante pues su proyecto busca descartar el valor de la relación entre creador-criatura que sirve de punto de partida para nuestra tesis. Para ello se presentará por qué Mack considera que dicha relación no solo no juega un rol relevante en la teoría de Locke, sino que incluso lleva a ciertos compromisos inaceptables. Una vez quede clara la postura de Mack se buscará responder a la misma señalando que su análisis desentiende aspectos importantes de la obra de Locke que nuestra lectura si logra rescatar.

### **a) Lectura libertaria de Mack**

Eric Mack es teórico libertario<sup>395</sup> cuya investigación se centra en evaluar los fundamentos morales de los derechos, el derecho de propiedad, y el alcance legítimo de la coerción estatal<sup>396</sup>. Entre sus artículos publicados están: *The Self-Ownership Proviso: A New and Improved Lockean Proviso*<sup>397</sup> y *The Natural Right of Property*<sup>398</sup>. El examen de su aproximación a la filosofía de Locke se centrará en su libro *John Locke*<sup>399</sup>.

A diferencia de Strauss, Mack tiene la ventaja de poder tener en consideración el argumento de la relación entre creador-criatura. Es por ello que buscará enfocar su ataque en base a

---

<sup>394</sup> Cf. Locke, John, op. cit., p. 159.

<sup>395</sup> Para más información sobre el libertarianismo la siguiente entrada de la Stanford Encyclopedia of Philosophy resulta de mucha ayuda: Vallentyne, Peter and van der Vossen, Bas, "Libertarianism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/libertarianism/>>.

<sup>396</sup> La información acerca de Eric Mack es extraída de la siguiente página web: <http://oll.libertyfund.org/pages/eric-mack-on-john-locke-on-property-january-2013>.

<sup>397</sup> Mack, Eric, "The Self-Ownership Proviso: A New and Improved Lockean Proviso", en *Social Philosophy and Policy*, 12, 1995, pp: 186–218.

<sup>398</sup> Mack, Eric, "The Natural Right of Property", en *Social Philosophy and Policy*, 27, 2010, pp: 53–78.

<sup>399</sup> Mack, Eric, *John Locke*, Connum: New York, 2009.

dicho argumento para demostrar la preminencia del derecho sobre la ley. Si se logra demostrar que la relación creador-criatura no logra ser suficiente para demostrar la validez de la ley natural y que sin ella el sistema lockeano puede funcionar sin problemas, esta lectura debería ser preferible. Como señala Mack: “The main problem with the workmanship argument is that it does not at all advance the conclusion that individuals have rights against other individuals not to be destroyed or maimed or enslaved by them”<sup>400</sup>.

Mack comienza su evaluación señalando que este argumento termina conduciendo a la indeseable consecuencia de que, cuando se realiza una vulneración de **A** a **B**, el único agente vulnerado es Dios<sup>401</sup>. Según Mack, lo que desea Locke es señalar que cada individuo es dueño de sí mismo, y que en dicha vulneración el individuo afectado es **B**. Locke lo que desea defender es que en el caso de que **B** sea amenazado por **A**, este tiene el derecho de poder defenderse de **A**, y que todos los otros individuos son libres de ayudarlo a esto. Ahora bien si **B** fracasa en defenderse de **A**, entonces cualquier individuo puede castigar la vulneración de **A**<sup>402</sup>.

Para Mack, esta situación lleva, no solo a que el agente vulnerado sea Dios, sino que no es claro por qué la respuesta punitiva de **B** o de los otros que entren en su defensa puede pasar por alto la propiedad divina que tiene Dios sobre **A**<sup>403</sup>. Si nadie tiene el derecho de afectar la propiedad de Dios, entonces no sería legítimo que algún individuo pueda poner fin a la vida de **A**, a pesar de que este se presente como una amenaza<sup>404</sup>. Por ello Mack señala:

La apelación de Locke al principio teológico de que cada persona es la creación de Dios no solo deja a cada persona sin derechos propios para evitar ser asesinada, mutilada o esclavizada por otros, sino que también socava la afirmación de Locke de que las personas poseen derecho defenderse y castigar.<sup>405</sup>

En este punto, Mack señala que el argumento de la relación creador-criatura lo que hace en realidad es brindar una justificación a dos tesis lockeanas importantes: i) que los individuos no tienen derecho a cometer suicidio, y que ii) no le es posible a los individuos transferir al

---

<sup>400</sup> Mack, Eric, *John Locke...*, op. cit., p. 41.

<sup>401</sup> Ibid.

<sup>402</sup> Ibid.

<sup>403</sup> Ibid.

<sup>404</sup> Ibid.

<sup>405</sup> Ibid, traducción del autor.

Estado un derecho que no poseen como el asesinarnos, esclavizarnos, o lastimarnos a nosotros mismos<sup>406</sup>.

Mack concede como una virtud del argumento creador-criatura poner límite al suicidio, y buscará señalar que, fuera de ello, puede ser completamente prescindible. Por ello, se enfocará en la segunda utilidad del argumento creador-criatura. Para Mack, dicha utilidad se ve dañada en virtud de que si el argumento del creador-criatura es exitoso, es entonces también imposible transferir cualquier otro derecho al Estado pues todos estos corresponden también a Dios. En este punto, Mack afirmará que ante dicho problema el argumento de creador-criatura debería ser prescindible.

Mack reconoce que la principal bondad de este argumento es que no permite a los individuos esclavizarse o subordinarse a otro individuo. Pero dicha cuestión puede ser salvada por otra vía que haría completamente prescindible al argumento de creador-criatura. Para Mack, el derecho de todo individuo a perseguir su propia felicidad será el punto que evitaría los riesgos de no prescindir del argumento creador-criatura. Para esto, señalará que las observaciones lockeanas respecto a la preservación de la humanidad en general en el segundo tratado no deben ser tomadas literalmente y, por lo tanto, la ley fundamental de la naturaleza no debe ser leída como el mandato de preservar (por cada individuo) el máximo número de vidas<sup>407</sup>.

Para defender esto, Mack señala que la ley fundamental de la naturaleza viene acompañada de ciertas consideraciones respecto a qué significa preservar la humanidad. Para Mack dicha consideración de la ley fundamental no consiste en preservar a los otros, sino evitar infringir su libertad ni causarles daños<sup>408</sup>. Si lo anterior es cierto, entonces no sería posible a nadie subordinar a otros individuos legítimamente.

Mack añade que la lectura de la ley natural como preservando a la humanidad de modo positivo es inadecuado, debido a la preeminencia que Locke le atribuye al derecho de auto conservación y la búsqueda de la propia felicidad. Para Mack, defender la lectura de la ley fundamental, como velando por preservar a los otros, puede conducir a conflicto con dicho derecho<sup>409</sup>. Mack no se detiene a desarrollar esto, pero puede señalarse que en un contexto de conflicto en el que dos individuos requieran lo mismo para sobrevivir, ambos estarían

---

<sup>406</sup> Ibid., p. 42.

<sup>407</sup> Ibid., p. 43.

<sup>408</sup> Ibid.

<sup>409</sup> Ibid., p. 44.

obligados a morir simultáneamente, antes de que alguno de los dos tome aquello necesario para seguir existiendo.

Ahora bien, Mack señala que en este punto es necesario evaluar cómo opera la ley natural al señalar que se debe preservar la humanidad y por qué no tenemos derecho a subordinar a los otros debido a su deseo de auto-preservación. Por un lado, puede operar de modo meramente hobbesiano tomando los fines particulares de los individuos como no necesariamente coherentes; es decir, que el deseo de auto preservación y los fines a que este conduzca sean irrelevantes para los otros<sup>410</sup>. Por otro lado, la ley natural puede operar de modo que los fines de un agente **A** sean los fines que un agente **B** debería contemplar como sus propios fines y viceversa. Es decir, la auto-conservación de uno y de los otros es algo que todo individuo debe atender, y no solo sus propios fines<sup>411</sup>. La racionalidad de cada uno de los fines particulares enfocados a la auto-preservación hace que cada individuo tenga que perseguirlos también.

La segunda alternativa puede tranquilamente ser asimilada a nuestra lectura de la ley natural, pero Mack realiza una salvedad. Considera que ambas lecturas no corresponden a la comprensión de Locke acerca de la ley natural. La primera deja sin valor cualquier consideración respecto a los otros y su derecho de preservarse, y Locke pareciera sostener que todos deben ver respetado su derecho de preservarse al igual que uno. La segunda, por su parte, terminaría dándole demasiado peso a la obligación de preservar y promover fines ajenos como si fueran los propios. Por lo cual sostiene que la ley fundamental de la naturaleza lo que dicta es que los fines propios no entren en conflicto con los fines de los demás. En ese sentido, la ley manda que no se ponga límites a la libertad ajena de hacer consigo mismo lo mejor para su propia preservación. Cada uno es propietario de sí mismo, por lo cual nadie tiene derecho de interferir en los fines que cada quien establezca para seguir existiendo. El carácter libertario de Mack reluce en el momento en que señala que los fines particulares no pueden ser acotados por otros individuos en pro de un bien común. El bien común será resultado de los fines particulares alcanzando una realización que no entre con conflicto entre ellos. En ese sentido, la ley fundamental se fundamenta también, al igual que en la lectura de Strauss, en el derecho de auto-preservación. Luego de mostrarse cómo el

---

<sup>410</sup> Ibid., p. 45.

<sup>411</sup> Ibid.

argumento creador-criatura ofrece serias dificultades, entonces fundamentar la ley de naturaleza en los derechos naturales resultaría más plausible.

#### **b) Crítica a la lectura libertaria de Mack**

El principal aporte de Mack para leer la primacía de los derechos de naturaleza por sobre la ley natural radica en que es un ataque enfocado en el núcleo de la lectura que brinda primacía a la ley natural, es decir el argumento de creador-criatura. Para responder a dicha interpretación, debemos resaltar que las dificultades evidenciadas por Mack no son tales o que pueden ser superadas apelando a ciertas consideraciones del propio Locke.

Las dificultades del argumento creador-criatura radican en una tesis básica: Dios es el que posee los derechos y no los hombres. Como el propio Mack señala, dicha consideración tiene virtudes explicativas para ciertas consideraciones lockeanas referidas a la no existencia de un derecho al suicidio y a la transferencia al Estado de un poder que los propios individuos no poseen, al ser propiedad de Dios.

Primero respondamos las dos dificultades encontradas por Mack, de la más sencilla a la más difícil. La más sencilla es aquella relativa a que el argumento creador-criatura, inhabilita el derecho de castigar el daño cometido por un agente en estado de naturaleza, pues este individuo a ser castigado es, en última instancia, propiedad de Dios y no ha de poder ser vulnerado legítimamente. La respuesta a este problema es brindado por Locke en su tratamiento del derecho de los hombres de poder destruir a las bestias que representen una amenaza para los hombres. Así como un individuo **A** puede destruir a un lobo que es propiedad de Dios, también puede destruir un hombre que cae al nivel de dicha bestia al ser una amenaza para los propios hombres<sup>412</sup>.

Un individuo que se deja llevar solo por sus instintos, no actúa racionalmente, por lo cual, su libertad no es vulnerada al momento de ser castigado. Lo anterior se debe a que la concepción lockeana de libertad se caracteriza por la capacidad del hombre de poder actuar dentro del marco de la ley natural<sup>413</sup>. Incluso es voluntad divina que dicho individuo sea castigado para permitir el adecuado cumplimiento de la voluntad de Dios; es decir, la ley fundamental de la naturaleza. Incluso a esto podría añadirse que, al ser el caso que los

---

<sup>412</sup> Locke, John, op. cit., p. 23.

<sup>413</sup> Recuérdese en este punto la diferencia formulada por Locke entre estado de naturaleza y estado de licencia.

hombres, pueden emplear la naturaleza para su propia preservación, entonces estos pueden apropiarse de lo que es brindado por Dios para este fin.

Ahora bien, esta respuesta no aborda el principal problema que Mack evidencia, y es que los derechos que se poseen por los individuos no corresponden a ellos, sino que en última instancia corresponden a Dios. Nuestra tesis no necesita negar esto, de hecho esto es lo que se ha defendido hasta el momento, pero es preciso señalar por qué, cuando un sujeto **B** es vulnerado, no solo se vulnera a Dios, sino también a **B** como individuo. Primero es pertinente señalar que la crítica de Mack cae en una falsa disyunción; es decir, se tiene que vulnerar o a Dios o a **B**, mas no contempla que la vulneración sea tanto a Dios como a **B**. Podemos señalar que esta alternativa no es implausible ni incoherente con la filosofía de Locke para que sea la respuesta correcta. Ahora bien ¿es posible demostrar que el daño es doble?

Para responder la pregunta anterior apelaremos a la lectura de Seagrave respecto a la propiedad que ya hemos abordado<sup>414</sup>. Seagrave evalúa en qué medida comprender la propiedad como un fideicomiso de Dios para con los hombres debilita notablemente las consideraciones de Locke respecto a que el hombre es realmente propietario de los productos de su trabajo. Para ello, Seagrave sostendrá que la distinción conceptual lockeana entre sustancia, hombre, persona y sí mismo ayuda a resolver la cuestión<sup>415</sup>. Cuando hablamos de sustancia y de hombre, hablamos de aquello que Dios posee, pero cuando hablamos de persona y sí mismo, entramos a una dimensión relacionada con aquello que el hombre puede proclamar como propio en sentido estricto. Por dicho motivo, los productos del trabajo no son causa directa de Dios, sino el resultado de la autonomía de los hombres para perseguir como individuos los medios para su preservación. Los frutos del trabajo representan una dimensión individual no atribuible a otros sujetos en primera instancia.

Ahora bien, la anterior consideración ayuda a solucionar el problema de Mack. Cuando un individuo **A** atenta contra **B**, no solo atenta contra **B** como sustancia y hombre, sino que atenta contra **B** como persona y sí mismo. El atentado de **A**, atenta contra Dios pues **B** es una sustancia creada por Dios, y atenta contra **B** como persona y sí mismo. El sí mismo como aspecto humano que permite la acción racional es limitado desde el momento que se atenta contra su integridad, y ese aspecto le corresponde exclusivamente a la persona afrentada. Por otro lado, **A** cuando comete una afrenta se desprende de la racionalidad que lo hace ser

---

<sup>414</sup> Cf. supra, p. 29.

<sup>415</sup> Seagrave, S. Adam, "Locke on the Law of Nature and Natural Rights", en: Stuart, M. (ed.), *A Companion to Locke*, Wiley-Blackwell, 2016.

persona y pasa a ser una sustancia al igual que las bestias, que por lo tanto su existencia no está por encima de la de los propios hombres y puede ser dispuesta por ellos como cualquier otro objeto en la naturaleza para su propia preservación.

Así como el hombre puede ser propietario en sentido estricto, también puede ser afrentado en sentido estricto. Que aquello que se apropie sea en última instancia propiedad de Dios no impide que sea suyo, así como el hecho de que el afrentado sea propiedad de Dios tampoco impide que el afrentado sea el individuo mismo. La conciencia de la afrenta que toma el individuo como sujeto racional hace que la afrenta sea, no solo contra Dios, sino contra él mismo como sujeto.

Por último, la dificultad de la transferencia de derechos. Mack acierta cuando menciona que el argumento de creador-criatura permite evitar la transferencia de derechos no poseídos, como el derecho de causar la muerte de los miembros del Estado. Esto en principio es problemático, pues Locke consiente que, en ciertas circunstancias como la guerra, el individuo puede perder este derecho en virtud de la ley natural<sup>416</sup>. Pero no solo esto, la transferencia de derechos es posible porque al final estos son justamente el resultado de la ley natural. Las obligaciones que tiene el individuo de preservarse pueden hallarse mejor garantizadas si otro agente (el Estado) lo hace. Al final los derechos son el resultado de aquello que todo individuo está obligado en virtud de la ley natural. Los derechos poseídos por los individuos están al nivel de lo que un individuo considere adecuado para cumplir con la obligación de preservar la humanidad. En ese sentido, no son derechos absolutos poseídos por estos, y por lo tanto su posesión puede ser transferida a otro agente que lo garantice mejor. En la racionalidad de la transferencia es que se halla el carácter particular de la transferencia, dicha racionalidad refleja el carácter unívoco del derecho, pero no quita que este derecho responda en última instancia a la voluntad de Dios.

A lo anterior valdría añadir que una lectura que priorice la ley por sobre los derechos, brinda una mejor explicación a la exigencia lockeana de no tener derecho al suicidio. Los aparentes problemas del argumento creador-criatura, son superables y se conserva mayor coherencia interna respecto al planteamiento lockeano en general<sup>417</sup>.

---

<sup>416</sup> Cf. supra cap. 2, p. 62.

<sup>417</sup> Una forma de evaluar una conciliación de la obligación de autopreservación y el rol del Estado respecto a esta es planteada por Cohen de la siguiente manera: “Dios prohíbe el suicidio y, presumiblemente, el Estado puede imponer eso, por ejemplo, castigando los intentos y / o prohibiendo la venta de drogas específicas para el suicidio. Así que lo que Dios hace en pequeña medida reduce la auto-propiedad”. Cohen. G. A., op. cit., p. 107, traducción del autor.

De este modo, la lectura meramente negativa de la ley fundamental de la naturaleza anula las consideraciones de Locke respecto al deber de caridad. Este deber va más allá de no interferir en que cada individuo logre su propia preservación, sino que está enfocado en que todo individuo contribuya a generar condiciones que permitan que los otros puedan seguir preservando su ser en el tiempo. Veamos, a continuación, esta cuestión final para nuestra exposición.

### **Subcapítulo 3: El rol de la caridad en la preminencia de la ley natural**

Una vez que hemos atendido las dificultades de leer al derecho natural como el fundamento de la ley natural, procederemos a explicar el papel que juega la caridad en la comprensión de la obra de Locke en dos niveles: i) como un deber presente en tanto obligación individual que puede rastrearse tanto en el estado de naturaleza como en el Estado, y ii) como un deber político que el gobierno debe cumplir para con aquellos que lo requieran.

#### **a) La caridad.**

En los sub-capítulos anteriores sostuvimos que la lectura straussiana y libertaria de Mack atacaban aspectos de la lectura que hemos brindado a lo largo de esta tesis pero desatendían un aspecto clave de la filosofía de Locke y es la obligación de caridad<sup>418</sup>. En primera instancia, dicha desatención pasaba por señalar que dicha obligación solo se limitada a contribuir indirectamente a que los otros puedan garantizar su propia auto-conservación. El problema es que la caridad lockeana va más allá de eso y la explicación que brinda preminencia a los derechos solo haría de esta caridad un resultado de una voluntad enteramente libre que realiza esta, no por obligación, sino por mero deseo de hacerlo. Es

---

<sup>418</sup> La cuestión de la caridad ha dividido a los intérpretes de Locke. Las interpretaciones de izquierda sugieren que la obligación de caridad es un derecho poseído por los individuos en estado de necesidad, y en ese sentido el derecho de propiedad no puede ser absoluto. Por otro lado, las interpretaciones de derecha señalan que la caridad consiste fundamentalmente en un deber de virtud, a lo que uno no está obligado en principio. La siguiente cita de Helga Varden hace patente este debate: “En el extremo derecho, encontramos a Nozick, por ejemplo, quien argumenta que la caridad es solo un deber ético (un deber de virtud) y no un deber de justicia. En puntos de vista como este, no estar dispuesto a participar en la caridad si uno es capaz revela un carácter humano egoísta y malo, pero no es un acto injusto que debe ser ilegal y por el cual debe ser castigado legalmente. Según estos puntos de vista, nadie (ni siquiera el Estado) tiene derecho a obligar a nadie a ayudar a los pobres, enfermos y discapacitados en su lucha por sobrevivir. Más bien, este tipo de obras deben ser el resultado de la virtud y la caridad de los individuos (a menos que algunos de ellos puedan ser exigidos a los padres). En el extremo izquierdo, al otro lado del espectro, encontramos posiciones como la de Simmons, quien sostiene que la caridad es un deber de justicia en condiciones de emergencia (es decir, pobreza extrema), pero que por lo demás es un deber ético, y Otsuka, quien afirma que los desempleados tienen derechos exigibles al argumentar que su enfermedad o discapacidad significa que comienzan con menos de la parte justa de recursos correspondientes (ya que no pueden trabajar) y deberían ser compensados por esto. Así es más o menos donde está la discusión entre los libertarios "de derecha" y "de izquierda" hoy”. Varden, Helga, op. cit., p. 171, traducción del autor.



decir, ayudar a los otros, no porque sea un deber derivado de la ley natural, sino por el deseo de hacerlo.

Para abordar el papel que juega la caridad en el sistema de Locke, me basaré en la interpretación brindada por Juliana Udi, que terminará por brindar el soporte final a nuestra presente tesis. Las lecturas straussianas y libertarias terminan concluyendo para Udi lo siguiente: “Locke no solamente sería el teórico paradigmático de los derechos de propiedad privada, quien los dotara de un fundamento natural (el trabajo) y de una validez prepolítica, sino que además sería un teórico de la apropiación privada ilimitada”<sup>419</sup>.

Es claro para Udi que la mención de la caridad, no solo es puntual, sino que se presenta de modo constante en diferentes pasajes del *Segundo Tratado* como el parágrafo 6, 70 y 93<sup>420</sup>. Udi presenta para sostener su tesis un pasaje del Primer tratado que explícitamente señala:

Pero nosotros sabemos que Dios no dejó a un hombre a la merced de otro de modo que éste pueda dejarle morir de hambre si lo desea. Dios, el señor y padre de todos, no ha dado a ninguno de sus hijos tal propiedad sobre su particular porción de las cosas de este mundo, sino que ha dado a su hermano necesitado derecho al exceso de sus bienes, de modo que no pueden negársele en justicia cuando sus apremiantes necesidades los reclamen; y, por consiguiente, ningún hombre puede nunca tener poder justo sobre la vida de otro por medio del derecho de propiedad de la tierra o posesiones; puesto que sería pecado en cualquier hombre de buena posición el dejar a su hermano perecer por no socorrerle con lo que a él le sobra. Así como la justicia da a cada hombre derecho al producto de su honesta industria y a las legítimas adquisiciones de sus antepasados recaídas en él, así la caridad da derecho a cada hombre a aquella parte en los bienes superfluos de los demás necesarios para librarle de la extrema necesidad mientras no tenga otros medios para subsistir: y tan injusto es que un hombre haga uso de la necesidad de otro para forzarle a convertirse en su vasallo reteniendo aquella ayuda que Dios le exige proporcionar a las necesidades de su hermano, como el que un hombre fuerte se apodere del débil, le fuerce a obedecerle, y poniéndole un puñal en el pecho, le dé a elegir entre la muerte y la esclavitud.<sup>421</sup>

Lo resaltante de este pasaje es la caracterización de la caridad como un deber que no ha de poder ser negado a nadie<sup>422</sup>. Esta va más allá de lo que un individuo desee o quiera; para

---

<sup>419</sup> Udi, Juliana, “El derecho a la caridad: repercusiones de la teología cristiana en la teoría de la propiedad de John Locke”, *Revista de Filosofía*; Santiago Tomo 70 (2014), p. 150.

<sup>420</sup> Ibid.

<sup>421</sup> Locke, John, “Primer Libro sobre el gobierno”, en *La polémica Filmer – Locke sobre la obediencia política*, estudio preliminar de Rafael Gamba; texto, traducción y notas de Carmela Gutiérrez de Gamba, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1966, pp. 143-144.

<sup>422</sup> Autores como Steven Forde ven incluso necesario establecer una distinción entre justicia y caridad, como dos deberes distintos. La siguiente cita evidencia su postura: “La justicia, en materia de propiedad, se preocupa solo por respetar las posesiones de los otros y por las reglas justas de comercio, un estándar relativamente fácil de reconciliar con el interés propio. La caridad es un estándar moral más exigente, pero uno en el que las personas se mantienen estrictamente, excepto en ciertas circunstancias. Parece que tenemos una teoría moral

Udi, establece una obligación moral fundada en el derecho de los individuos a auto-preservarse<sup>423</sup>.

Ahora bien, esta obligación está focalizada a un caso específico que debe cumplir dos condiciones evidentes: a) un individuo que debe poseer excedentes, y b) un individuo que carece de los medios para subsistir de otra manera que no sea la caridad<sup>424</sup>. Enfoquémonos en la segunda condición. Para Locke queda claro que esta situación debe ser la de un individuo que está incapacitado de poder trabajar ya sea debido que no se posee los medios físicos para ello (una persona limitada físicamente) o que aun poseyéndolos, no existe posibilidad de acceder un trabajo que le permita esto (un contexto de desempleo en el que el hecho de que una persona acceda a un determinado trabajo deja sin trabajo a otro).

Udi, en su análisis de la cuestión, identifica justamente que la lectura de este deber puede rastrearse en la ley fundamental de la naturaleza. Y analiza que dicha ley fundamental puede llevar a una comprensión meramente negativa de la caridad; es decir, que un individuo no debe interferir en la caridad brindada por un sujeto a otro. Esta forma de abordar la cuestión es propia de la lectura libertaria. Mack, no niega que la caridad pueda ser algo bueno y que es negativo que un individuo interfiera en esta. Ahora bien, Udi identifica que esta lectura meramente negativa omite que Locke caracteriza dicho deber como enfocado a que los poseedores de excedentes deben actuar en favor de los que carecen de los bienes de subsistencia<sup>425</sup>.

Podemos señalar que, en virtud de esto, uno no solo tiene el derecho a ser caritativo, sino que está obligado a ello. ¿Por qué un individuo podría estar obligado a ello? Si leemos el punto desde la primacía de los derechos sobre la ley, entonces solo es posible leer la caridad como algo estrictamente negativo, pero Locke claramente no establece dicha forma de comprenderlo. La caridad tiene contenido positivo y obliga a un individuo más allá de su derecho de auto preservación. Udi señala que el carácter de este deber es justamente no permanente, pues no siempre se presenta la situación en que la subsistencia de otro agente depende de la caridad<sup>426</sup> y que se tenga los medios suficientes para poder ser caritativo. No

---

en dos niveles, con la justicia ocupando el nivel inferior (moralmente menos exigente)". Forde, Steven, op. cit., pp. 451-452.

<sup>423</sup> Udi, Juliana, op. cit., p. 151.

<sup>424</sup> Ibid., p. 152.

<sup>425</sup> Ibid., p. 153.

<sup>426</sup> Forde introduce un ejemplo de esto sacado de un texto de Locke no publicado llamado "Venditio". El ejemplo de Forde establece que un hombre tiene derecho de vender productos en el mercado (aun en contexto de escasez) y obtener ganancias de dicha venta. Pero en el caso que dicho hombre mantenga precios elevados

obstante, ello no impide que dicho deber sea universalmente válido cuando las condiciones del mismo se presenten<sup>427</sup>.

Según Udi el derecho de auto-preservación, establece que todo individuo tiene el derecho a todos los medios necesarios para esto, y que estos medios no pueden estar limitados solo al trabajo, sino que debido a las circunstancias pueden corresponder a la caridad o la herencia. Para Udi, el trabajo tiene primacía sobre los otros, pero cuando un individuo sea incapaz de trabajar, la caridad y la herencia se presentan como medios para esto<sup>428</sup>. En ese sentido, para Udi, aunque el trabajo tiene un lugar primordial en la teoría de la apropiación de Locke, este no es la única fuente que tiene un individuo para apropiarse de algo. La siguiente cita plantea claramente el punto: “El derecho a la caridad es la forma bajo la cual persiste el contenido normativo del derecho a los medios de preservación una vez iniciado el proceso histórico de apropiación privada de la tierra y de los recursos naturales en general”<sup>429</sup>.

Udi procede en este punto a señalar que hay en el trasfondo lockeano una pauta igualitaria básica basada en la teología cristiana que establece que los hombres han sido creados iguales y que el mundo ha sido brindado para que todos sin excepción preserven su vida. Así, el derecho de caridad para Udi tiene como fin cumplir que esta pauta igualitaria de partida se mantenga vigente en economías monetizadas donde comienzan a configurarse las desigualdades. Es importante resaltar que –para Udi– el derecho de caridad se funda en el derecho de auto-preservación. Esta afirmación es problemática pues constantemente señalará que dichos derechos se fundan en la igualdad y la ley natural como expresión de la voluntad de Dios<sup>430</sup>. Es, por tanto, más eficaz señalar que el derecho de caridad e incluso el de auto preservación se fundan en el deber de preservar la humanidad en general. Es decir, que la ley precede a los derechos; es más, el derecho de caridad solo anclado en el derecho de auto preservación termina conduciendo a la lectura libertaria meramente negativa. Udi continúa su razonamiento señalando que el marco de igualdad que se establece como punto de partida reaparece cuando las circunstancias llevan a que los individuos se vean privados de poder obtener su subsistencia por sus propios medios.

---

que lleven a la muerte de una persona, no hay duda para Locke que dicho individuo es culpable de asesinato (cf. Forde, Steven, op. cit., p. 451).

<sup>427</sup> Udi, Juliana, op. cit., p. 154.

<sup>428</sup> Ibid., p. 155.

<sup>429</sup> Ibid., p. 156.

<sup>430</sup> Ibid., p. 158.

Ahora bien, ¿es posible fundar este deber solo en el derecho de auto-preservación? La respuesta es claramente no. Si se apuesta por esta ruta, el resultado es un deber meramente negativo. Solo tomando como preminente la ley natural es posible entender la caridad en los términos de Udi. Es comprensible que Udi no se embarque en dicha disputa pues escapa a sus intereses, pero es claro que para que su tesis pueda sostenerse, en última instancia debe subordinar los derechos a los deberes y hacer a aquellos los correlatos de estos.

#### **b) Redistribución estatal.**

Veamos la segunda cuestión aludida en relación con la caridad: ¿es posible la redistribución estatal en la teoría de Locke? Esta pregunta ha sido formulada superficialmente de modo regular en el capítulo dos de esta tesis. Se señaló que la redistribución estatal como medio para garantizar condiciones igualitarias para todos no es posible. Pero sí es posible comprender la redistribución estatal como caridad pública enfocada a las necesidades de aquellos que no pueden sobrevivir por su propia cuenta<sup>431</sup>. Para esta cuestión la lectura de Waldron en *Nozick and Locke: Filling the space of rights* será de mucha ayuda.

Waldron sostiene que Nozick defiende que no es posible que nadie tenga derechos positivos a cosas como la asistencia social o el bienestar, debido a que dichos derechos presuponen una estructura material que ya es poseída por individuos particulares, por lo cual para poder brindar estos derechos, se estaría trasgrediendo la propiedad privada de aquellos miembros del Estado cuyos recursos se usarían para estos fines<sup>432</sup>. Para Nozick –señala Waldron– la cuestión de postular derechos al bienestar condena a una disyunción fuerte entre: o las personas particulares han adquirido derecho de propiedad sobre cosas particulares, por lo cual no hay derechos al bienestar que puedan usarse en contra de este derecho<sup>433</sup>; o las personas en general tienen derechos de bienestar, y otros no tienen derechos de propiedad que puedan usarse para resistir las demandas de estos derechos de asistencia social<sup>434</sup>.

Waldron señala que, para Nozick, no se ha desarrollado una aproximación que logre sostener la primacía de los derechos enfocados en la necesidad que tenga como correlato la negación del derecho de propiedad. A esta forma de aproximación, Nozick la llamará “teoría opuesta”.

---

<sup>431</sup> Forde, Steven, op. cit., p. 457.

<sup>432</sup> Waldron, Jeremy, “Nozick and Locke: Filling the space of rights”, *Social Philosophy and Policy* 22 (2005), p. 82.

<sup>433</sup> Para una crítica a esta postura de Nozick revisar: Brock, Gillian, “Is Redistribution to Help the Needy Unjust?”, en *Analysis*, Vol. 55, No. 1 (Jan., 1995), pp. 50-60.

<sup>434</sup> Waldron, Jeremy, “Nozick and Locke...”, op. cit., p. 85.

Si bien para Nozick no se ha elaborado una propuesta seria de dicho tipo, Waldron sostiene que puede rastrearse una instancia de “teoría opuesta” en la filosofía de Locke<sup>435</sup>.

Según Waldron, la teoría de la propiedad de Locke se encuentra enmarcada en las dos cláusulas de apropiación, pero dichas cláusulas están acompañadas de lo que él denomina como el “principio de caridad”. Dicho principio establece la caridad como algo que legítimamente puede ser reclamado por los necesitados a cambio de nada<sup>436</sup>. Waldron identifica en este punto que el principio de caridad entra en conflicto con la idea liberal de que la caridad es algo que los pobres deben agradecer más que reclamar. De hecho las lecturas libertarias han buscado anular el rol del derecho de caridad como algo que en realidad Locke introdujo en el Primer Tratado<sup>437</sup>, como errores que entran en conflicto con otras tesis. Waldron considera que dicha consideración es fruto más de querer hallar en Locke una lectura específica que de querer comprender adecuadamente toda la dimensión de su pensamiento<sup>438</sup>. No hay –según Waldron– nada en el segundo tratado que inhabilite el principio de caridad, como para sostener que este es un error teórico en Locke<sup>439</sup>.

Waldron identifica de modo claro cómo este principio de caridad se deriva de la ley natural. Y no solo eso, termina añadiendo uno de los elementos claves de las lecturas libertarias para sostener que el principio de caridad debe operar en la sociedad civil, amparándose en la no necesidad de consentimiento para poder apropiarse de algo que es necesario para la supervivencia. La justificación de Waldron es que el mejor argumento para sostener que el consentimiento es innecesario para la apropiación radica en la preservación de la vida. ¿Por qué la preservación de la vida permite apropiarse de cosas sin consentimiento? La respuesta es que la vida del que realiza dicha apropiación está en riesgo<sup>440</sup>. El fundamento de la apropiación, si bien puede rastrearse en el trabajo, no deja de tener como fin último la preservación de la vida y el trabajo solo es un medio para ello, siendo –como se ha señalado– la caridad y la herencia otras formas de llevarlo a cabo.

---

<sup>435</sup> Michael Otsuka ensaya una solución a este problema apelando a que el mismo se deriva, en última instancia, de la incompatibilidad entre la auto propiedad y la igualdad. Para ello, señalará que dicha incompatibilidad no es tal y que es posible una reconciliación a partir de la teoría de la apropiación de Locke. Para poder ver más acerca de dicha discusión revisar: Otsuka, Michael. “Self-Ownership and Equality: A Lockean Reconciliation”, en *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 27, No. 1 (winter, 1998), pp. 65-92.

<sup>436</sup> Waldron, Jeremy, “Nozick and Locke...”, op. cit., p. 87.

<sup>437</sup> Cf. supra cap. 3, p. 109.

<sup>438</sup> Waldron, Jeremy, “Nozick and Locke...”, op. cit., p. 93.

<sup>439</sup> Ibid.

<sup>440</sup> Ibid., p. 96.

Es claro que –para Locke– en la sociedad civil toda transferencia de propiedad se da a partir del consentimiento de las partes. En el caso de que no haya consentimiento, se habla de robo, pero este solo es circunstancial para el caso que nos interesa: el derecho a negar consentimiento es superado –según Waldron– por la necesidad urgente para la supervivencia<sup>441</sup>.

De las observaciones de Waldron podemos derivar algo clave. El Estado lockeano puede emplear mecanismos para garantizar que ciertos individuos desamparados reciban de este los medios de subsistencia. Si los particulares tienen la obligación de ser caritativos con los necesitados, esta obligación es transmitida al Estado en virtud de la ley natural<sup>442</sup>. Es en este sentido que es posible un régimen de impuestos enfocado a la caridad pública, derivado de sus afirmaciones respecto al cobro de impuestos<sup>443</sup>. Al respecto Sherman Folland señalará que Locke desarrolla una teoría del modo adecuado de cobrar impuestos, derivado de los fines perseguidos por el Estado y el consentimiento tácito de todos sus miembros al operar del mismo (siempre que sea coherente con dichos fines). La siguiente cita revela ello:

¿Se puede gravar la propiedad privada para promover el bien público? Ciertamente, Locke pone barreras formidables en los métodos de tributación. (...) Sin embargo, al distinguir la tributación impropia, él describió implícitamente la tributación apropiada. Así, cuando dice que el gobierno no debe aumentar los impuestos a la propiedad del pueblo, sin el consentimiento del pueblo, dado por ellos mismos o sus diputados, declara implícitamente que los impuestos con representación son apropiados y que la aprobación de un nuevo impuesto por sus representantes

---

<sup>441</sup> Ibid., p. 97.

<sup>442</sup> Folland, Sherman, “The Quality of Mercy: Social Health Insurance in the Charitable Liberal State”, en *International Journal of Health Care Finance and Economics*, 5, 23–46, 2005, p. 36. Sherman desarrolla en este artículo un análisis cuidadoso de cómo el liberalismo clásico es coherente con el seguro social de salud.

<sup>443</sup> En este punto Macpherson atribuye que la lógica detrás de la tributación en Locke va enfocada a la defensa de una sociedad de clases: “No pretendo insinuar que Locke convirtió deliberadamente una teoría de los derechos naturales iguales en una justificación de un estado clasista. Por el contrario, sus supuestos relativos a los derechos naturales, honradamente mantenidos, eran tales que hacían posible y en realidad casi garantizaban que su teoría justificara un estado de clase sin escamoteo alguno. El factor decisivo es que los derechos naturales iguales considerados por Locke, al incluir como incluían el derecho a la acumulación ilimitada de propiedades, conducían lógicamente a unos derechos diferenciados por razón de clase y por tanto a la justificación de un estado de clase”. Macpherson, C.B, op. cit., p. 245. En principio no es necesario criticar dicha lectura pues esta tesis no niega la defensa lockeana de la desigualdad económica; es más, la posibilidad de la caridad en Locke, como ha sido planteada, presupone individuos que carecen de los medios para poder generar sus propios medios de subsistencias. Para una defensa de la lectura de la tributación como una dinámica enfocada a reforzar una sociedad de clases véase: Andrew, Edward, “Possessive Individualism and Locke's Doctrine on Taxation”, en *The Good Society*, Vol. 21, No. 1 (2012), pp. 151-168.

constituye el consentimiento. La legitimidad del gobierno en Locke se extiende al amplio propósito de promover el bien público.<sup>444</sup>

Es cierto que Locke no es un igualitarista y que, es más, sostiene que las diferencias económicas son favorables para promover la productividad, pero en última instancia la constitución del Estado no deja de atender a la ley fundamental de la naturaleza. Es así como la caridad pública, es decir, la asistencia pública, es algo que el planteamiento lockeano permite. Ninguna de estas sería posible si la ley natural no fuera el eje fundacional de la teoría de Locke.

De este modo, hemos logrado evidenciar cómo las lecturas sobre Locke que brindan preeminencia a los derechos (la de Strauss y la de Mack) no logran ser preferibles a la aproximación que brinda preeminencia a la ley natural. Esto lo hemos logrado demostrando que una lectura que brinda preeminencia a los derechos no tiene virtudes explicativas que no puedan ser suplidas por una comprensión más fina de las observaciones lockeanas sobre la relación entre la ley natural y los derechos, y su fundamento en la relación de creador-criatura. A su vez, hemos tomando en consideración las objeciones de Mack relativas a la relación creador-criatura, como base de la fundamentación lockeana de los derechos. En nuestro examen hemos demostrado que dichas objeciones son superables y hemos dejado un saldo favorable a nuestra lectura donde resalta el énfasis lockeano en la prohibición radical del suicidio. Por último, hemos ofrecido una defensa de la caridad como una obligación tanto individual como pública, que brinda un nuevo fundamento a nuestra defensa de la primacía de la ley natural en Locke. Si la ley natural no se presenta como fundamental respecto a los derechos, no sería posible aceptar una lectura que abogue por su limitación en pro de la conservación de la humanidad, no solo en términos negativos, sino también en términos positivos.

---

<sup>444</sup> Folland, Sherman, op. cit., p. 37, traducción del autor.

## Conclusiones

En el primer capítulo se logró mostrar como la noción lockeana de ley natural se presenta como el elemento clave para entender la constitución de la noción de derechos. Esto se logró al dar cuenta de que la ley natural se origina en la comprensión racional de la voluntad divina respecto a su creación. El hombre por medio de un análisis teológico puede discernir la voluntad divina presente en la propia naturaleza al usar la razón; en ese sentido, el hecho de que la humanidad cuente con medios para prolongar su vida, cuenta como evidencia en favor del deseo divino de que el hombre debe buscar prolongar su vida lo más que pueda. Ahora bien, la voluntad divina de que la humanidad se preserve lleva a que cada uno de los particulares esté obligado no solo a buscar la preservación de sí mismo, sino también de la humanidad como especie. Dicho mandato será lo que Locke denomina como la ley fundamental de la naturaleza. En ese sentido, la ley natural no solo tiene un aspecto negativo, enfocado en no intervenir en la vida de los demás, sino también establece obligaciones positivas. Dichas obligaciones positivas consistirán en el castigo de la vulneración de la ley natural (aun si esta vulneración perjudica a un tercero), así como también en la obligación de buscar que los otros individuos logren preservar sus vidas.

Es en consideración de dicha caracterización de la ley natural que se da paso a la constitución de los derechos naturales, los cuales consistirán en aquello que merece cada individuo en virtud de los mandatos de la ley natural por parte de los otros. El derecho de autoconservación surge de la obligación de todos los hombres de no atentar contra la ley fundamental de la naturaleza. De ese modo los derechos a la vida, la libertad y las posesiones se fundan en la obligación de todos los hombres de no impedir el cumplimiento de la ley natural. En el caso del derecho de propiedad, se logró mostrar cómo la ley natural opera estableciendo los límites a la apropiación, y también cómo esta permite la superación de dichos límites a través del empleo del dinero. Evidenciamos de este modo que el surgimiento de la desigualdad originada por el empleo de dinero se haya justamente legitimada por la ley natural.

El primer capítulo cierra resaltando que el surgimiento del estado de guerra nace justamente de las dificultades de poder aplicar la ley natural en estado de naturaleza. De ese modo, el



tránsito del estado de naturaleza a la sociedad política estará motivado en la necesidad de garantizar el cumplimiento de la ley natural a partir del establecimiento de la ley civil. La presente tesis nos permite señalar que el requerimiento lockeano de consentimiento, para dar paso al establecimiento de un gobierno, nace justamente de la posibilidad del individuo de rechazar un gobierno que no se comprometa a garantizar el cumplimiento de la ley natural. Lo anterior lleva justamente a explicar por qué Locke establece diferentes limitaciones a los poderes que conforman al Estado, y cómo dichos poderes tienen ciertas restricciones y facultades que una priorización de los derechos no permite; por ejemplo, castigar con la muerte la desertión en batalla, el cobro de impuestos no consentidos de manera unánime, etc. Hacia el final del capítulo dos logramos mostrar que el derecho de rebelión se funda en la obligación del Estado de cumplir la ley natural.

Una vez hemos ofrecida una reconstrucción de la propuesta lockeana enfocada a resaltar la primacía de la ley natural tanto en el estado de naturaleza como en la sociedad política, el capítulo tres logró evidenciar cómo la lectura de Strauss y Mack no ofrecen objeciones suficientes para considerar que la ley natural ocupa un lugar secundario respecto al derecho autoconservación. El hecho de que la ley natural no garantice su cumplimiento en estado de naturaleza (al carecer de un sistema explícito de recompensas y castigos) no cuenta como un argumento en favor de señalar que la ley natural está subordinada al derecho, en el caso de Strauss. Tampoco funciona la objeción de Mack a la relación creador-criatura, la cual señala que dicha relación lleva a que la víctima de todo atentado sea Dios y no el hombre, pues es posible sostener que la vulneración a la hora de realizarse el atentado es tanto contra Dios y el hombre. Terminamos la presente tesis señalando que ni Strauss ni Mack pueden brindar una explicación adecuada a la prohibición del suicidio y la obligación de caridad. Respecto a la caridad dedicamos la última parte de la tesis a brindar una explicación de cómo dicha noción se articula de modo adecuado en la teoría de Locke a partir de la priorización de la ley sobre el derecho, dando paso incluso a poder comprenderla como una obligación del propio Estado y no solo de los particulares.

## Bibliografía:

Andrew, Edward, "Possessive Individualism and Locke's Doctrine on Taxation", en *The Good Society*, Vol. 21, No. 1 (2012), pp. 151-168.

Arneil, Barbara, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*. New York: Oxford University Press, 1996.

Ashcraft, Richard, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Batnitzky, Leora, "Leo Strauss", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/strauss-leo/>

Boyd, Richard, "Locke on Property and Money", en: Stuart, M. (ed.), *A Companion to Locke*, Wiley-Blackwell, 2016.

Brock, Gillian, Is Redistribution to Help the Needy Unjust?, en *Analysis*, Vol. 55, No. 1 (Jan., 1995), pp. 50-60.

Cohen. G. A. *Lectures on the History of Moral and Political Philosophy*, New Jersey: Princeton University Press, 2014.

Fernández, José, *Locke y Kant: ensayos de filosofía política*. México, D.F. : Fondo de Cultura Económica, 1992.

Folland, Sherman, "The Quality of Mercy: Social Health Insurance in the Charitable Liberal State", en *International Journal of Health Care Finance and Economics*, 5, 23-46, 2005.

Forde, Steven, "The Charitable John Locke", en: *The Review of Politics*, Vol. 71, No. 3 (Summer 2009), pp. 428-458.

Hampton, Jean, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge: Cambridge University, 1986.

Held, Virginia, "John Locke on Robert Nozick", *Social Research*, Vol. 43, No. 1, Interaction Between European and American Social Science (SPRING 1976), pp. 169-195.

Hobbes, Thomas, *Leviatán: o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid: Alianza Editorial, 1989.

Kang, John M, "Appeal to heaven: On the religious origins of the constitutional right of revolution", en *The William and Mary Bill of Rights Journal*, Vol, No. 2 (Dec 2009), pp. 281-326.

Lloyd Thomas, D.A, *Locke on Government*, Routledge: London and New York, 1995.

- Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, D.F. : Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Locke, John, “Essays on the Law of Nature” en *Locke – Political Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Tecnos, 2006.
- Locke, John, “Primer Libro sobre el gobierno”, en *La polémica Filmer – Locke sobre la obediencia política*, estudio preliminar de Rafael Gamba; texto, traducción y notas de Carmela Gutiérrez de Gamba, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1966.
- Mabbott, J.D, John Locke. The Macmillan Press: London, 1973.
- Macpherson, C.B, *La teoría del individualismo posesivo*, Barcelona: Fontanella, 1970.
- Mack, Eric, *John Locke*. Connuum: New York, 2009.
- Mack, Eric, “The Natural Right of Property,” en *Social Philosophy and Policy*, 27, 2010, pp: 53–78.
- Mack, Eric, “The Self-Ownership Proviso: A New and Improved Lockean Proviso”, en *Social Philosophy and Policy*, 12, 1995, pp: 186–218.
- Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y utopía*, México, D.F. : Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Otsuka, Michael, “Self-Ownership and Equality: A Lockean Reconciliation”, en *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 27, No. 1 (Winter, 1998), pp. 65-92.
- Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Barcelona: Paidós, 2009.
- Robert C. Grady, “Obligation, Consent, and Locke's Right to Revolution: "Who Is to Judge?"”, *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, Vol.9, No. 2 (Jun., 1976), pp. 277-292.
- Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, en Rousseau. Madrid: Gredos, 1712 – 1788.
- Schworer, Lois G., “Locke, Lockean Ideas, and the Glorious Revolution”, en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 51, No. 4 (Oct. - Dec., 1990), pp. 531-548.
- Seagrave, S. Adam, “Locke on the Law of Nature and Natural Rights”, en: Stuart, M. (ed.), *A Companion to Locke*, Wiley-Blackwell, 2016.
- Severo, Joan, “La ley de la Naturaleza como universal abstracto. Un estudio los principios morales de John Locke a la luz de su crítica a la idea de sustancia”, en *Éndoxa*; Madrid N. ° 36.
- Simmons, A. John, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Shapiro, Ian, *The Evolution of Rights in Liberal Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986

- Stevens, Jacqueline, "The Reasonableness of John Locke's Majority: Property Rights, Consent, and Resistance in the Second Treatise", en *Political Theory*, Vol. 24, No. 3 (Aug., 1996), pp. 423-463.
- Stoner, James R, Jr, "Was Leo Strauss Wrong about John Locke?", en *The Review of Politics*; Notre Dame Tomo 66, N.º 4, (Fall 2004), pp. 553-563.
- Strauss, Leo, *Derecho natural e historia*, Prometeo: Buenos Aires, 2014.
- Tuckness, Alex, "Locke's Political Philosophy", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/locke-political/>>.
- Tully, James, *A Discourse on Property, John Locke and his adversaries*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Vallentyne, Peter and van der Vossen, Bas, "Libertarianism", The *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/libertarianism/>>.
- Varden, Helga, "Locke's Waste Restriction and His Strong Voluntarism", *Locke Studies* 6 (2006), pp. 127- 141.
- Varden, Helga, "John Locke – Libertarian Anarchism", en: Fløistad, G. *Philosophy of Justice*, Contemporary Philosophy: A New Survey, vol 12. Springer, Dordrecht, pp. 157-176.
- Udi, Juliana, "El derecho a la caridad: repercusiones de la teología cristiana en la teoría de la propiedad de John Locke", *Revista de Filosofía*; Santiago Tomo 70, (2014), pp: 149-160.
- Ulas Ince, Onur, "Enclosing in God's Name, Accumulating for Mankind: Money, Morality, and Accumulation in John Locke's Theory of Property", en *The Review of Politics*, 73 (2011), pp. 29–54.
- Weinberg, Justin, "Freedom, self-ownership, and libertarian philosophical Diaspora", en *Critical Review*, 11:3, pp. 323-344.
- Windstrup, George, "Locke on Suicide", *Political Theory*, Vol. 8, No. 2 (May, 1980), pp. 169-182.
- Waldron, Jeremy, *God, Locke, and Equality: Christian Foundations of John Locke's Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Waldron, Jeremy, "John Locke: Social contract versus political anthropology", *The Review of Politics*, Vol. 51, No. 1 (Winter, 1989), pp. 3 – 28.
- Waldron, Jeremy, "Nozick and Locke: Filling the space of rights", *Social Philosophy and Policy* 22 (2005), pp. 81-110
- Yolton, John, *A Locke Dictionary*, Oxford: Blackwell, 1993.