

# El concepto de Derecho en Locke

Diego Alejandro Fernández Peychaux  
Universidad Complutense de Madrid (España)

«Siendo los hombres... libres, iguales e independientes»: la inalienabilidad de los derechos naturales *lockeanos*

---

## Resumen

El siguiente artículo aspira a ser un aporte para la comprensión del modo en que John Locke establece la relación entre los hombres y la sociedad. De acuerdo con la tradición contractualista en la que el autor se inscribe, se pretende recorrer un camino con dos etapas. En la primera, se busca establecer bien el significado del concepto de derecho, bien su relación con los deberes que surgen de la ley de naturaleza. En un segundo momento, se buscará identificar la relación existente entre los derechos/deberes y el concepto de inalienabilidad, para así comprender no ya la relación interna de los derechos/deberes individuales, sino cómo interactúan estos con los del prójimo y la comunidad en la que viven los hombres. Para ello se buscará argumentar que la inalienabilidad de los derechos del hombre, excluido el derecho a la vida, no se fundamenta en el propio derecho, sino en la relación de este con el bien más fundamental que buscan preservar, *n.b.* autopreservación. De este modo, se establece una suerte de *escala* de derechos, donde a medida que se desciende se amplía el poder de enajenación, siempre y cuando represente un aumento de las expectativas de mejorar las posibilidades de preservación.

**Palabras clave:** Deber natural, derecho natural, poder, bien común, libertad, autopreservación.

## Abstract

The following article aims to be a contribution to the understanding of how John Locke establishes the relationship between men and the society in which they live. According to the contractarian tradition of which the author is part, we'd like to follow a path with two stages. In the first one, we'll seek to establish well the meaning of the concept of law, well his relationship with the duties arising from the clear law of nature. Established these points, in a second stage, we'll seek to identify the relationship between rights/duties with the concept of inalienability in order to understand not only the internal terms of individual rights/duties, but how these interact with other people and

Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, año 13, nº 26. Segundo semestre de 2011. Pp. 26-45.

community in which men lives. For this I'll seek to argue that the inalienable rights of man, excluding the right to life, aren't grounded on the right itself, but on the relationship of that right with the most fundamental good that it is seeking to preserve, n.b. self-preservation. Thus, is established a kind of scale of rights, which insofar as it goes down, it extend the power of alienation, as long as this represents an increase in the expectations of improving the chances of preservation.

**Keywords:** Natural duty, natural right, power, common good, liberty, self-preservation.

## 1. Introducción

La teoría de John Locke difícilmente puede ser considerada original en todos y cada uno de sus elementos, ya que recoge algunos de otros autores presentes en el debate sobre los derechos que se desarrolla en Inglaterra durante el siglo XVII. Si se puede afirmar que de la filosofía de Hugo Grotius se abren dos tradiciones de pensamiento -n.b. conservadoras y radicales-, en la filosofía de John Locke esas dos corrientes encuentran una síntesis. En dicha tarea Locke incorpora planteamientos del propio Grotius o muy similares a los de otros filósofos que siguieron su camino -e.g. Samuel Puffendorf, Matthew Hale o Richard Cumberland-. De esta manera, en cuanto filósofo de la restauración no-conformista, transita el camino marcado por Grotius y tiene cierto éxito en conjugar ambas tradiciones<sup>1</sup>.

Para ello, no sólo defiende los *derechos* del cuerpo político, sino también la inalienabilidad de ciertos derechos de los individuos. En este inestable equilibrio entre estos dos extremos puede encontrarse un marco de pensamiento con cierta originalidad que busca preservar la paz social de los ataques de los individuos aislados, se encuentren encumbrados en las estructuras gubernamentales o no. Por ello, Locke sostiene que «[...] el fin que se proponen al elegir y autorizar a los miembros de la legislatura es que se hagan leyes y normas que sean como salvaguardas y barreras [...] para así limitar el poder y moderar el dominio que cada miembro o parte de esa sociedad pueda tener sobre los demás [...]»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> R. Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, págs. 81, 172, 176; A. J. Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, Studies in Moral, Political, and Legal Philosophy, Princeton, Princeton University Press, 1992, págs. 95-102; J. Dunn, *The Political Thought of John Locke: an historical account of the argument of the 'Two Treatises of Government'*, London, Cambridge University Press, 1969, pág. 212; C. B Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo: de hobbes a locke*, Estructuras y Procesos, Madrid, Trotta, 2005, pág. 220; N. Wood, *John Locke and Agrarian Capitalism*, Berkeley, University of California Press, 1984, págs. 110-114; M. P. Thompson, «The Reception of Locke's Two Treatises of Government 1690-1705», en *Political Studies*, 24 (1976), págs. 184-191.

<sup>2</sup> J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, trad. Carlos Mellizo, Clásicos del pensamiento, Madrid, Tecnos, 2006, §222.

*Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 13, nº 26. Segundo semestre de 2011. Pp. 26-45.

Sin embargo, la defensa que presenta Locke de los *derechos* del cuerpo político y del individuo abren ciertas ambigüedades que es preciso resolver. Esta resolución no pretende rellenar las lagunas teóricas *lockeanas* con miras de proponer una nueva interpretación de sus textos. Por el contrario, en este artículo se intenta identificar los elementos centrales de su teoría del derecho para así analizarlos a la luz del *corpus lockeano*, y poder precisar qué es aquello que Locke está diciendo cuando contrapone los derechos inalienables de los hombres con ciertas prerrogativas comunitarias tendientes a la defensa del bien común.

Los supuestos desde los que se parte en esta indagación son: en primer lugar, que aún siendo Dios el fundamento último del contenido de la ley de naturaleza, el conocimiento claro y distinto de esta debe proceder siempre del uso de las facultades naturales del hombre de las cuales todos se encuentran dotados por igual<sup>3</sup>; en segundo lugar, que los primeros principios sobre los que se edifica la sociedad humana son muy pocos, dejando un amplio margen de libertad individual; en tercer lugar, que la relación entre ley divina positiva y ley de naturaleza que propone Locke deja al individuo un amplio ámbito de libertad en el cual debe decidir por sí mismo la aplicación de los preceptos morales<sup>4</sup>; en cuarto lugar, que a pesar de las diferentes precauciones, la relación

<sup>3</sup> La diferencia entre la racionalidad de unos y otros no está dada por una diferencia natural, sino por la diferencia de las experiencias. Todos los hombres son racionales y, por tanto, el papel de la educación es fundamental. J. Locke, *The Conduct of the Understanding*, London, William Baynes, 1801, págs. 393-5; *Two Treatises of Government*, edición Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1960, II, §§12, 19, 57, 61, 63, 124, 136; *An Essay Concerning Human Understanding*, edición Peter H Nidditch, Clarendon ed. of the works of John Locke, Oxford, Clarendon Press, 1975, I, 3, §§12-13; *Ibid.*, I, 4, §§8-9; *Ibid.*, IV, 3, §§19-20; *Ibid.*, IV, 4, §7; *Ibid.*, IV, 10, §1; *Ibid.*, IV, 19, §4.

<sup>4</sup> En un manuscrito de 1676 preparatorio de *An Essay Concerning Human Understanding (Essay)* se presenta el modo en que Locke comprende la relación entre su voluntarismo y su empirismo. En *Fe y Razón* aboga por la delimitación de las funciones de ambas formas de conocimiento. «Pues en una proposición construida sobre ideas claras y distintas no necesitamos la ayuda de la fe como algo absolutamente necesario para obtener nuestro consentimiento e introducirlas en nuestras mentes; porque a través del conocimiento ya lo hemos hecho, o estamos en condiciones de hacerlo; lo cual es posiblemente la mayor garantía que podemos tener de cualquier cosa, a menos que Dios nos lo revele inmediatamente: y tampoco en este caso nuestra garantía puede ser mayor que nuestro conocimiento sobre si tal revelación proviene de Dios. Y en las proposiciones que son contrarias a nuestras ideas claras y distintas, en vano la fe intentará establecerlas o movernos a consentirlas. Porque la fe nunca puede convencernos de algo que contradice nuestro conocimiento. Porque, aunque la fe se basa en el testimonio de Dios (que no puede mentir), sin embargo, no podemos tener una garantía mayor de la verdad de esto que nuestro propio conocimiento. Dado que toda la fuerza de esa certeza depende de nuestro conocimiento de que Dios lo reveló [...]». J. Locke, «Fe y Razón», en J. Locke, *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*, edición B. Rodríguez López, D. Fernández Peychaux, Clásicos del Pensamiento Económico y Social, vol. 8, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, págs.135-140. Así, si la fe y la razón no se oponen, «el que crea, sin ninguna razón para creer, puede estar enamorado de sus propias fantasías, pero ni buscará la verdad como debiera ni prestará la debida obediencia a su Creador, que quiso que él hiciera un empleo correcto de las facultades del discernimiento que le había dado para mantenerlo alejado del equívoco o del error». J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, 17, §24 [traducción propia]. Tal delimitación entre ambas esferas abre un camino hacia la tolerancia que culmina en *A Letter Concerning Toleration* y el llamamiento a la paz con el que comienza el capítulo XVIII del libro cuarto del *Essay*. Cf. W.

del individuo con la sociedad, tal como la propone Locke, se enfrenta siempre al peligro que implica que cada uno sea juez de su propia causa<sup>5</sup>.

Entonces, enunciados estos supuestos, se propone analizar dos aspectos centrales a fin de esclarecer el modo en que Locke relaciona al individuo con la sociedad a través de la defensa de sus derechos: cuáles son los deberes y derechos que se asigna a los hombres; si en esa relación se puede afirmar que existen derechos que sean inalienables; y cuáles serían esos derechos.

## 2. Deberes y derechos de los hombres

Antes de comenzar este apartado es pertinente realizar una breve contextualización. El estudio de la teoría de los derechos se divide entre quienes consideran que la estructura teórica *lockeana* se fundamenta en la existencia de derechos y que los deberes son secundarios y derivados y, del otro lado, aquellos que consideran que los deberes son el fundamento teórico, mientras que los derechos adquieren un papel secundario. Ambas líneas de investigación resaltan ciertos aspectos de la obra *lockeana* para intentar fundamentar una visión de conjunto donde primen los derechos o los deberes<sup>6</sup>.

El posicionamiento central de los derechos tiene, según los autores que reivindicán esta forma de leer a Locke, consecuencias claras en su teoría política. Los hombres libres, independientes e iguales tienen como derecho fundamental la autopreservación que no reconoce ningún deber en contrapartida. El resultado es una teoría que intenta construir un armazón que preserve los derechos inalienables del hombre de cualquier agresión externa, ya sea colectiva o individual<sup>7</sup>.

von LEYDEN, «Introduction», en *Essay on the Law of Nature*, 1º de, Oxford, Clarendon Press, 1988, 272-4.

<sup>5</sup> Sin la necesidad de recurrir a las escrituras, fuente de posibles conflictos, Locke mantiene la fundamentación divina de la obligatoriedad de la ley de naturaleza (*i.e.* argumento autoritativo), pero traslada su fuerza hacia la adquisición racional de los deberes morales del hombre a partir de la experiencia que le *muestre* aquello que es compatible con su propio ser (*i.e.* argumento demostrativo). En última instancia, aún en las cuestiones reveladas, Locke sostiene que la única certeza que podemos tener depende de nuestro conocimiento sobre la fuente de dicha revelación. *Cf.* J. Locke, «Fe y razón», *op. cit.* Empero, este *movimiento* abre la posibilidad de un nuevo conflicto que la fundamentación divina de la ley de naturaleza logra evitar: la parcialidad. Si el hombre es el intérprete de la ley de naturaleza, pero al mismo tiempo aquello que debe interpretar es a sí mismo, *i.e.* la fuente indirecta de conocimiento de la voluntad del sumo hacedor, el conflicto entre subjetividades es inevitable. *Cf.* J. Locke, «De la ética en general», en J. Locke, *Ensayo sobre la tolerancia*, págs. 154-165; J. Locke, «Ley de naturaleza», en J. Locke, *Ensayo sobre la tolerancia*, págs. 145-146. Más, cuando se reconoce que el conocimiento que el hombre adquiere de su propia naturaleza es limitado.

<sup>6</sup> V. Méndez Baiges, «¿Qué Locke?: tradición y cambio en la historia del liberalismo», *Convivium*, 7 (1995), págs. 64-80.

<sup>7</sup> Esta corriente de interpretación ha sido la predominante hasta mediados del siglo XX. El autor más destacado de la misma es Leo Strauss. Podría incluirse, a su vez, a Macpherson, Cox, Goldwin, K. Vaughn, entre otros. *Cf.* L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago, 1953; Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*; R. H. Cox, *Locke on War and Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 13, nº 26. Segundo semestre de 2011. Pp. 26-45.

En tanto que naturales, todos los derechos pre-políticos son inalienables y, por consiguiente, se les atribuye una misma dignidad. La inexistencia de la sociedad como un ente distinto a la mera sumatoria de individuos y la inviolabilidad fáctica del orden de la ley de naturaleza, tal como la presenta Locke, excluyen cualquier tipo de *deber* que sobrepase la esfera del estricto respeto por los derechos ajenos. El mero intento de realizar una lectura positiva de la relación entre derechos y deberes, lo que implicaría invertir la relación tal como la presentan Strauss, Cox y Macpherson, supone negar la verdadera naturaleza de los derechos *lockeanos*.

El armazón de la teoría *lockeana* sería distinto si, como sostienen Dunn, Tully y otros, los deberes son los que ocupan el lugar central<sup>8</sup>. Estos autores insisten en remarcar que, para Locke, aquello que es un derecho es «lo *debido a cada uno*», antes que «lo que *es de cada uno*». Según esta lectura, el hombre en tanto que creatura, tiene en primer lugar el deber de autopreservarse. De este *deber*, y no del *deseo* de autopreservación, se deriva el derecho correspondiente a la vida, la libertad y las posesiones.

Ambas líneas de investigación, no obstante, tienden a posicionarse de un modo estático a un autor que bien por los acontecimientos de su vida, bien por los distintos momentos históricos en los que va desarrollando su obra, asume una posición intermedia entre dos posturas coetáneas.

Por un lado, desde la publicación de las obras de Grotius (1625), Hobbes (1651), Pufendorf (1672) y otros, la enunciación de los derechos del hombre como una propiedad subjetiva forma parte, de modo indiscutible, del vocabulario político y jurídico del siglo XVII inglés. Al mismo tiempo, la educación

*Peace*, Oxford, Clarendon, 1960; R. A. Goldwin, «Locke's State of Nature in Political Society», *The Western Political Quarterly*, 29 (1976), págs. 126-135; K. I. Vaughn, «John Locke's Theory of Property: Problems of Interpretation», *Literature of Liberty*, ed. Leonard P. Liggio, *Literature of Liberty*, III (1980), págs. 5-37. Miembros indiscutibles de esta corriente de interpretación son también los historiadores Stephen (1876), Laski (1920), Sabine (1937). Cf. L. Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, 1º de, New York, Harcourt, Brace and World, 1962; H. J. Laski, *Political Thought from Locke to Bentham*, London, Thornton Butterworth, 1932; G. H. Sabine, *Historia De La Teoría Política*, Política y Derecho, 3º ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2006. La lista es mucho más larga, pero se incluyen aquí sólo los autores que han podido conocer los últimos manuscritos publicados de John Locke, y que además, por la relevancia y el impacto de sus obras, se los considera autoridades de esta línea de interpretación. Deudora de esta interpretación es la obra R. NOZICK de 1974 titulada *Anarchy, State, and Utopia*.

<sup>8</sup> Cf. J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, págs. 203-241; J. Tully, *A Discourse on Property: John Locke and his adversaries*, 1º ed., Cambridge, University, 1982, págs. 63-131. Los argumentos esgrimidos por esta escuela son profundamente deudores de la obra de von Leyden, Laslett, Abrams, y otros editores contemporáneos de manuscritos inéditos de John Locke. Cf. W. v. Leyden, *Essay on the law of nature*, Oxford, Clarendon Press, 1954; P. Laslett, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960; P. Abrams, *Two Tracts on Government*, Cambridge, University Press, 1967. También debería incluirse en este listado la obra de M. Seliger (*The Liberal Politics of John Locke*, New York, Praeger, 1969) y, aunque con muchos matices, la de Forster (*John Locke's Politics of Moral Consensus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005), A. Simmons (*The Lockean Theory of Rights*) y R. Tuck (*Natural Rights Theories*).

*Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 13, nº 26. Segundo semestre de 2011. Pp. 26-45.

eminentemente clásica que recibe Locke en *Westminster School* y en el *Christ College* de *Oxford* lo relacionan de un modo indeleble con la tradición aristotélico-tomista del medioevo<sup>9</sup>. Por último, sus investigaciones científicas y su contacto con el *latitudinarismo* incorporan a la teoría *lockeana* aspectos de un cierto racionalismo que matiza profundamente las influencias voluntaristas de Ockham, Gerson y otros.

La consideración y aceptación de estas influencias, muchas veces contradictorias, permite esbozar un conjunto teórico más completo, aunque no siempre más consistente. Así, *e.g.*, es tan indiscutible la adscripción de Locke al pensamiento moderno, como las profundas influencias recibidas de la filosofía medieval.

En consecuencia, la determinación de qué es un derecho para Locke implica aclarar dos cuestiones previas.

En primer lugar, es preciso recordar que desde el momento en el que introduce la ley de naturaleza como una suerte de código moral único y diáfano para los hombres, es incuestionable su influencia en la teoría de los derechos. Desde la perspectiva de la ley de naturaleza lo fundamental son los deberes, ya que su mera presencia conlleva aceptar que existen ciertos fines que el hombre no elige por sí mismo. De eso sigue que la naturaleza humana posee implícita una norma que obliga a los hombres a un determinado comportamiento.

No obstante y en segundo lugar, en *Two Treatises* se presentan los derechos como *propiedades* y la mención de los deberes parecería secundaria<sup>10</sup>. Es decir que el tratamiento de los derechos del hombre como *propiedades* ubica a Locke dentro de una escuela subjetiva de los derechos que deja, *a priori*, un margen estrecho para una lectura positiva. Los deberes no sólo podrían ser relegados a un segundo plano, sino que la expulsión de esos deberes del ámbito del derecho hacia el de la caridad es, como se ha mencionado, algo más que una posibilidad.

En consecuencia, a la vista de la polémica reseñada y de los elementos mismos de la teoría *lockeana* parecería como si no se pudiese resolver el conflicto entre ambos elementos de la relación derecho-deber o deber-derecho. No obstante, atendiendo a la contextualización con la que se inicia este apartado y al análisis detallado de los textos *lockeanos*, es posible aclarar esta dificultad.

En su obra Locke no presenta una definición exhaustiva de lo que considera derecho, a excepción de la escueta definición que presenta en los *Essays*<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> En sus primeros escritos sobre la ley de naturaleza Locke cita tanto a Aristóteles como a Tomás de Aquino. Cf. J. Locke, *La ley de la naturaleza*, trad. C. Mellizo, Clásicos del Pensamiento, Madrid, Tecnos, D.L., 2007, ensayo I, págs. 3-15.

<sup>10</sup> Cf. J. Tully, *A Discourse on Property*, pág. 2; A. Simmons, *The lockean theory of rights*, págs. 76-77.

<sup>11</sup> «[...] el derecho se basa en que tenemos uso libre de una cosa» (J. Locke, *La ley de naturaleza*, I, pág. 6).

*Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 13, n° 26. Segundo semestre de 2011. Pp. 26-45.

De todos modos, pueden identificarse al menos los siguientes usos no excluyentes que da al concepto de derecho<sup>12</sup>.

(i) El derecho se asimila a lo *correcto*. Es decir que Locke considera que se tiene derecho a hacer aquellas cosas no prohibidas por la ley de naturaleza. De este modo, los derechos pueden ser entendidos como una libertad, pero sin tener un deber de otros más allá del respeto a la ley de naturaleza. *E.g.*, el derecho de apropiación<sup>13</sup>. Según la ley de naturaleza los hombres tienen el derecho a apropiarse del fruto de su trabajo, pero dicha ley no dice nada con relación a qué es aquello de lo que tienen que apropiarse. Así, los hombres tienen la libertad, *i.e.* derecho, de elegir qué y cómo desean realizar dicha apropiación. Pero como el uso que da Locke al término derecho se restringe sólo a lo no prohibido, esa libertad termina en cuanto es posible identificar en la ley de la naturaleza alguna restricción al derecho de apropiación. *E.g.*, cuando ordena a los hombres no apropiarse de más cosas de las que puedan consumir antes de que se echen a perder<sup>14</sup>.

(ii) Locke se refiere, a su vez, a los derechos como un poder moral que altera la situación de derechos y deberes de otros. Por ejemplo, cuando reconoce el poder que tienen los hombres «de hacer lo que cree oportuno para la preservación de sí mismo y de lo resto de la humanidad»<sup>15</sup>. Siguiendo con el mismo ejemplo, cuando los hombres ejercen ese poder y se apropian de un determinado bien están creando derechos y deberes que antes no existían. El hombre tiene un derecho a apropiarse en general, no sobre un determinado bien. Por lo tanto, tampoco puede decirse que exista un deber de otros a dejar a este individuo apropiarse de un bien determinado. Así, una vez ocurrida la apropiación, surge un nuevo derecho sobre la cosa apropiada, así como nuevos deberes que antes de la apropiación no existían<sup>16</sup>.

(iii) Por último, durante la mayor parte de *Two Treatises*, la referencia a los derechos se realiza como si existiese una correlación directa con un deber. La correlación entre deberes y derechos se produce en ambas direcciones,

<sup>12</sup> Aquí se sigue la clasificación de los usos del concepto del derecho de W. N. Hohfeld, *Fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning*, New Haven, Yale University Press, 1920.

<sup>13</sup> J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, §§ 27, 34.

<sup>14</sup> Este tipo de límites son enunciados de diversos modos por los intérpretes y estudiosos de Locke. *Límite respecto a los demás*: la naturaleza no sólo manda la justicia, en tanto que límite respecto al derecho del otro, sino también la virtud que le permite al hombre reconocer qué le es debido también al otro, es decir: la equidad. Por lo tanto, este límite está relacionado con el mandato que la naturaleza del hombre le impone respecto a la preservación del resto de la humanidad. Cf. J. Locke, Locke, «Primer Libro sobre el Gobierno», en *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966, págs. 143-145; *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, §§ 6, 27, 171; *La ley de naturaleza*, ensayo VIII, 92-103. *Límite respecto a sí mismo*: confina al hombre a buscar la moderación en la apropiación pero respecto a su propia persona. Se relaciona con la original donación divina a la humanidad. Cf. J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, § 26, 36-7.

<sup>15</sup> *Ibid.*, § 129. Ver también *Ibid.*, §§ 27, 127, 128.

<sup>16</sup> Cf. J. Tully, *A Discourse on Property*, pág. 61; A. Simmons, *The lockean theory of rights*, pág. 72.

como, por ejemplo, el deber de caridad se conecta con el derecho a esa caridad<sup>17</sup>. Lo mismo ocurre en el caso de los deberes y derechos extraídos de la igual consideración de la dignidad de la naturaleza humana, lo que implica aceptar que el deber de igual consideración se co-relaciona con el derecho a recibir dicho tratamiento<sup>18</sup>. Aunque Locke no presenta una definición explícita de esta relación, esta consideración pudo haberla extraído de la definición de derecho que ofrece Pufendorf<sup>19</sup>.

Esta correlación entre deberes y derechos está siempre presente pero, como el propio Locke advierte, aún siendo absoluta la obligación de ejercer un determinado derecho ésta no siempre está presente<sup>20</sup>. (iii.a) De ahí que el ejercicio de ciertos derechos no sea obligatorio, aún cuando otros siempre estén en el deber de respetarlos -e.g. el derecho a la libertad<sup>21</sup>. (iii.b) Pero, al mismo tiempo, la obligatoriedad permanente de ciertos deberes propios conlleva la obligatoriedad también permanente de los derechos correlacionados -e.g. el derecho a la vida al que no se puede renunciar<sup>22</sup>.

Esta clasificación del uso del término derecho habilita a hacer una lectura de la relación deber-derecho según la cual cada término de la relación tiene prioridad sobre el otro en función de los ámbitos y el contenido concretos de las actuaciones humanas.

<sup>17</sup> Cf. J. Locke, «Primer Libro sobre el Gobierno», págs. 143-5. Forde llama la atención sobre la ausencia del derecho a la caridad en el capítulo V de el libro II de *Two treatises*. De este modo, Locke falla, en su fundamentación de la virtud de la caridad y no establece, pues, hasta qué punto esta puede ser defendida. Cf. S. Forde, «The Charitable John Locke», *The Review of Politics*, 71 (2009), págs. 428-458. No obstante, Forde reconoce que una lectura detallada de Locke muestra que su filosofía está sustentada en un «*more communal concern for the common good*» (Ibid., pág. 429).

<sup>18</sup> Cf. J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, §§ 4-6.

<sup>19</sup> Locke reseña el libro *De Iure Naturae et Gentium* de Pufendorf -n.b. en sus inicios discípulo de Grotius-, como el mejor libro sobre el origen de las sociedades y el surgimiento y extensión del poder político. Cf. J. Locke, «Some thoughts concerning reading and study for a gentleman», en J. Locke, *The Works of John Locke in Ten Volumes*, London, T. Tegg, et al., 1823, vol. III, pág. 296. En esa obra, Pufendorf niega que pueda considerarse un derecho en sentido estricto el mero ejercicio de un poder. La correlación con un deber es un requisito mínimo e indispensable para considerar la existencia de un derecho. Cf. S. Pufendorf, *Law of Nature and Nations. Eight Books.*, ed. J. Barbeyrac, trad. B. Kennett, 4º de, London, J. Walthoe, [etc.], 1729, III, V, § 3; Ibid., I, XIII, § 9.

<sup>20</sup> Cf. J. Locke, *Ensayo sobre la tolerancia*, pág. 93; J. Locke, *La ley de naturaleza*, ensayo VI, págs. 67-77; Ibid., ensayo VII, págs. 78-91; J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, §§ 8, 12, 15, 57-63, 90 n. 19, 124.

<sup>21</sup> A esta clase de derecho Simmons la llama *optional claim rights* (*The lockean theory of rights*, pág. 73). Por su parte, M. P. Golding se refiere a ellos como *option rights* («Towards a Theory of Human Rights», *The Monist* 52, 4, 1968, pág. 546). J. Feinberg, a su vez, los denomina *discretionary rights*. «Any discretionary right to something is a right to take it or leave it, as one chooses» («Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life», *Philosophy and Public Affairs*, 7 (1978), pág. 105; J. Feinberg, *Social Philosophy*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1973, págs. 69-70.

<sup>22</sup> Esto se evidencia claramente en el derecho-deber de autopreservación al cual Locke se refiere como un *deber* o un *derecho*. En el *Second Treatise* (§6) Locke sostiene que la participación de todos los hombres en una misma naturaleza y su condición de creaturas de Dios les confiere el *deber* de autopreservarse y preservar al resto de la humanidad. Este deber se traduce en un derecho y por ello se deduce el *derecho* de castigo del derecho de cada hombre a la autopreservación y a la preservación de toda la humanidad (§11).

De esta forma, si se evita caer en el reduccionismo de tomar uno solo de los usos que hace Locke del derecho, la prioridad de los derechos o de los deberes no es homogénea ni aplicable a todos los casos. Por el contrario, esta relación puede, al menos, albergar varias posibilidades surgidas de la consideración de cada una de las circunstancias y la determinación de los derechos del hombre<sup>23</sup>. Es decir, tanto la propia ley de naturaleza como sus condiciones epistemológicas de acceso e interpretación dejan al hombre un amplio margen de direccionalidad que altera, según el caso, la prioridad del deber sobre el derecho.

Así, la necesaria adaptación a la singularidad de la vida humana de los primeros principios fundados en la voluntad divina conlleva, de forma congénita, la capacidad de cada hombre para reconocer la *actualidad* de la obligación. Si todos los *derechos* fuesen una derivación de un *deber* insoslayable no habría espacio para una esfera de libertad y, por consiguiente, el hombre no podría elegir fines para su vida divergentes a los establecidos por dicho deber. Esta reducción de las posibilidades equivaldría, afirma Simmons, a la incapacidad de realizar una transferencia parcial de los derechos fundamentales<sup>24</sup>.

Con respecto a nuestras acciones sobre las cosas generales, esto es brevemente lo que pienso: 1ro. Que todos los preceptos negativos deben ser siempre obedecidos. 2do. Que las órdenes positivas sólo [deben ser cumplidas] en algunas ocasiones. Pero siempre debemos estar provistos con los hábitos y disposiciones hacia esos deberes positivos para estar preparados contra esas ocasiones. 3ro. Que entre estos dos, es decir, entre los ilícitos que están siempre y necesariamente, *quoad hic et nunc*, y aquellos que están pero en ciertas ocasiones, hay un gran espacio en donde tenemos nuestra libertad, la cual podemos utilizar de forma no escrupulosa pensando en nosotros mismos como obligados a lo que en sí mismo puede ser lo mejor<sup>25</sup>. Los fundamentos y las normas sobre los que gira el bien y el mal de nuestras acciones, y que generalmente sirve para conducirnos en los cuidados y sucesos de nuestra vida, en todos los estados y condiciones, se encuentra posiblemente en un compás más estrecho y en un número menor de lo que normalmente se supone<sup>26</sup>.

No deja de ser cierto, como aduce Dunn, que el hombre tiene sólo la libertad de hacer aquello que es compatible con los deberes que le impone la ley de naturaleza<sup>27</sup>. Pero, desde el momento en que Locke cree que difícilmente

<sup>23</sup> Cf. J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, § 64.

<sup>24</sup> Cf. A. Simmons, *The lockean theory of rights*, pág. 76; en sentido contrario ver R. Ashcraft, «Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government: Radicalism and Lockean Political Theory», *Political Theory*, 8 (1980), págs. 429-486.

<sup>25</sup> J. Locke, «Locke to Denis Grenville, [13—] 23 March, 1677-8», en Fox Bourne, H. R., *The life of John Locke: in 2 volumes*, London, 1876, vol. I, pág. 393. [Traducción propia]

<sup>26</sup> J. Locke, «Locke to Grenville, [27 Nov.—] 6 Dec, 1678», en Fox Bourne, H. R., *The life of John Locke*, vol. I, pág. 395. [Traducción propia]

<sup>27</sup> Cf. J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, págs. 121, 245, 252, 264.

alguien puede reconocer de forma cierta e inequívoca la existencia de un único fin para todos los hombres, la esfera de libertad que reseña Dunn se amplía considerablemente. Lo contrario sería aceptar no sólo que Locke pretende que el hombre conozca la voluntad de Dios de modo directo e infalible, sino también que Dios tenga un mismo y único fin para toda la humanidad y que lo revele incluyendo las instrucciones concretas que abarquen todos los aspectos de la vida. Afirmaciones ambas que difícilmente puedan encontrar abrigo en la teoría *lockeana*.

En otras palabras, los derechos de ejercicio obligatorio (iii.b) representan una mínima parte de la vida humana o son enunciados con un alto grado de abstracción, mientras que los derechos entendidos como libertades (i), los no obligatorios (iii.a) y los poderes (iii) se ejercen en un ámbito mayor de posibilidades. El análisis de esas circunstancias de aplicación y de la naturaleza misma de cada uno de los derechos y deberes permite, a su vez, entrever la lógica de una estructura según la cual Dios requiere la concurrencia de la libertad humana.

Por consiguiente, ya sea por considerar la ley de naturaleza sólo como los primeros principios de actuación práctica que necesariamente deben ser *actualizados* según las circunstancias concretas, o bien por las dificultades intrínsecas que conlleva su conocimiento y, por tanto, la interpretación del hombre, Locke admite un espacio de libertad en la cual el hombre puede elegir sus propios fines. Los deberes ejercen, pues, una autoridad absoluta sobre su elección, ya que el hombre no puede alterar las intenciones divinas presentes en su propia naturaleza, pero esta autoridad no ahoga la libertad humana.

[...] El haber llegado a un estado en el que puede suponerse capaz de conocer dicha ley, a fin de que le sea posible controlar sus propios actos de acuerdo con los límites que tal ley le impone. Cuando un hombre ha alcanzado ese estado, se le supone capaz de saber hasta qué punto esa ley debe ser su guía ya hasta dónde puede hacer uso de su libertad<sup>28</sup>.

En resumen, según Locke, el hombre posee distintos tipos de derechos, los cuales, en función de sus propias características y las circunstancias, se relacionan con sus deberes y con los derechos/deberes de los demás. Un modo eficaz para comprender el modo en que se establece esa relación es fijando en el centro al concepto de inalienabilidad. Resta, pues, establecer cuál es la conexión que Locke realiza entre los distintos usos que hace del concepto del derecho y el de inalienabilidad. O, lo que es lo mismo, ¿son todos los tipos de derechos igualmente inalienables?

<sup>28</sup> J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, § 59.

*Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 13, n° 26. Segundo semestre de 2011. Pp. 26-45.

### 3. La inalienabilidad de los derechos *lockeanos*

En *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule* Willmoore Kendall remarca una de las conclusiones posibles a la hora de analizar la relación existente entre el individuo y la sociedad. Si los derechos, tal como los presenta Locke, son todos una derivación de los deberes que tienen los hombres no sólo consigo mismos, sino también con la sociedad en la que viven, difícilmente se puede hablar en sentido estricto de derechos inalienables<sup>29</sup>.

El hecho de que los derechos del individuo surjan de un entramado de deberes sociales produce, según Kendall, que ningún derecho individual pueda sobrevivir frente al conflicto con el interés colectivo. De lo que se sigue que todos los derechos del hombre son igualmente renunciables en mayor o menor medida y que el límite está puesto más en el bien común que en el individual. Por lo tanto, concluye, no es posible hablar de ningún derecho individual como inalienable<sup>30</sup>.

Lo que está sugiriendo Kendall no es que la mera correlación entre derecho-deber inhabilita la consideración de un derecho como inalienable, sino que si un derecho se cimenta en un deber que posee el hombre respecto de la sociedad en su conjunto, el ejercicio de ese derecho está siempre supeditado al cumplimiento anterior del deber hacia la sociedad. En particular, Kendall se refiere a la ocasión en la que el sujeto del derecho es distinto del objeto del deber *-i.e.* en las relaciones interpersonales o en la relación del individuo con la sociedad.

Se plantea aquí, pues, el núcleo central del análisis que se está llevando a cabo. ¿Hasta qué punto puede considerarse inalienable un derecho individual? Los deberes sociales ¿pueden justificar en todas las circunstancias la limitación de los derechos individuales? ¿Tiene la sociedad en su conjunto un derecho a que los individuos cumplan su deber de preservarla?

Aquí cabría hacer, sólo en principio, una distinción. Para Locke, el cumplimiento de la ley de naturaleza fundamentada en la preservación de la sociedad es, a su vez, la máxima garantía para la preservación del individuo<sup>31</sup>. Es decir que el cumplimiento de los preceptos naturales genera por sí mismo un «estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación»<sup>32</sup>. Esto es así porque la defensa de la libertad de cada individuo no es incompatible con la preservación de otros, siempre y cuando se ejerza dentro de los amplios límites que los *mandatory rights* permiten.

<sup>29</sup> Cf. W. Kendall, *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule*, Urbana, University of Illinois Press, 1965, págs. 65-72.

<sup>30</sup> «[...] where Locke has to choose between the individual's right of property in that with which he has mixed his labour and the common right of men to their preservation, he unhesitatingly sacrifices the former to the latter». W. Kendall, *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule*, pág. 71.

<sup>31</sup> Cf. J. Locke, *La ley de naturaleza*, ensayo VIII, pág. 94; J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, § 134.

<sup>32</sup> Cf. *Ibid.*, § 19.

No obstante, Locke cae en la cuenta de que aunque la paz, la concordia, la amistad, la libertad y la seguridad nacen de la observancia de la ley, los hombres no siempre consideran coincidentes sus intereses con los de otros o con los de la sociedad en su conjunto. A su vez, empujados por la pasión o el egoísmo aplican mal la ley de naturaleza generando conflictos<sup>33</sup>.

Para esos casos Locke ofrece ciertas guías a fin de resolver el asunto.

Por la misma razón que cada uno se ve obligado a preservarse a sí mismo y a no destruirse por propia voluntad, también se verá obligado a preservar al resto de la humanidad en la medida en que le sea posible, cuando su propia preservación no se ve amenazada por ello [...] <sup>34</sup>. [...] Y si todos no pueden ser preservados, la salvación del inocente ha de tener preferencia [...] <sup>35</sup>. Pero aunque los hombres, al entrar en sociedad, renuncian a la igualdad, a la libertad y al poder ejecutivo que tenían en el estado de naturaleza, poniendo todo esto en manos de la sociedad misma para que el poder legislativo disponga de ello según lo requiera el bien de la sociedad; esa renuncia es hecha por cada uno con la exclusiva intención de preservarse a sí mismo y de preservar su libertad y su propiedad de una manera mejor <sup>36</sup>. [...] 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>37</sup>.

En estos párrafos se traslucen varias ideas que están presentes a lo largo de la obra *lockeana* y que contribuyen a comprender no sólo el concepto de inalienabilidad, sino también cómo esta interviene en la relación individuo-sociedad.

En primer lugar, y atendiendo al argumento que se ha venido presentando, es preciso aclarar que la consideración de inalienables sólo se aplica a los derechos naturales que no suponen ninguna interacción humana <sup>38</sup>.

<sup>33</sup> Cf. *Ibid.*, §§ 13, 136.

<sup>34</sup> *Ibid.*, § 6.

<sup>35</sup> *Ibid.*, § 16.

<sup>36</sup> *Ibid.*, § 131.

<sup>37</sup> *Ibid.*, § 183.

<sup>38</sup> Si la definición de qué es un derecho para Locke es compleja, la distinción de cuáles de esos derechos son naturales lo es aún más. Locke se refiere a *derecho natural* (J. Locke, «Primer Libro sobre el Gobierno», §§ 6, 11, 17, 50, 69, 88-89, 91, 98, 111, 126, 142, 147; *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, §§ 1, 76, 82, 115), *derecho de naturaleza* (*Ibid.*, §§ 65, 85), *derecho nativo* (*Ibid.*, §§ 176, 194, 220), *poder natural* (*Ibid.*, § 136). La condición de natural Locke la utiliza para remarcar la condición de un derecho en función de su contrario. Esos contrarios son los derechos creados por el hombre (*e.g.* los derechos sobre un bien particular); los derechos que surgen sólo suponiendo la interacción humana; los derechos artificiales o transaccionales; los derechos civiles o aquellos cuya fuerza de obligación es institucional. A su vez, en el quinto ensayo sobre la ley de la naturaleza Locke discrimina los consensos naturales de los artificiales. De acuerdo con esto, un derecho natural para Locke es aquel que no surge de ninguna interacción humana y además cuyo poder de obligación

*Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 13, n° 26. Segundo semestre de 2011. Pp. 26-45.

En segundo lugar, las relaciones humanas, el vicio, la escasez de bienes suficientes o la mera competencia entre derechos de un mismo sujeto generan un conflicto que Locke intenta regular apelando a los grados y motivos de enajenación aceptables. Así, ya sea por conflictos de intereses individuales o en relación con el bien común, el modo en que Locke comprende el derecho y su relación con los deberes le permite identificar la existencia de ciertos derechos enajenables en distintos grados y otros que no los son en absoluto<sup>39</sup>.

De esta manera, y en tercer lugar, si el deber-derecho fundamental es el de autopreservación, el resto de los derechos son relevantes sólo en la medida en la que son un medio para garantizar dicha autopreservación<sup>40</sup>. Por cuanto, en tanto que medios, pueden ser renunciados o transferidos de forma parcial si el resultado esperable es la mejor preservación de la vida del individuo o la sociedad. Así, lo que se establece no es una relación unidireccional entre los deberes y los derechos, sino sólo se advierte que indistintamente a cómo se considere dicha relación, la gradación de los derechos/deberes (vida, libertad, salud, posesiones, etc.) establece un criterio según el cual unos existen en función de otros y, en consecuencia, su enajenación tiene como condición *sine qua non* la preservación del derecho más fundamental u originario. De este modo, se establece una suerte de *escala* de derechos, donde a medida que se desciende

es moral. Por ejemplo, mientras el hombre posee un derecho natural sobre los bienes apropiados a través de su trabajo, aquellos que obtiene a través de transacciones monetarias no son, según Locke, derechos naturales. Cf. A. J. Simmons, *The lockean theory of rights*, págs. 88-93; R. Tuck, *Natural rights theories*, págs. 169-173; D. Fernández Peychaux, «John Locke: las posesiones o los derechos políticos como garantía de la libertad», *Colección*, 20 (2009), págs. 37-74.

<sup>39</sup> Aquí Locke utiliza, aunque no de forma directa, los mismos argumentos que Grotius y Pufendorf. «*Things belonging to individuals are by nature inalienable or alienable. Inalienable things are things which belong so essentially to one man that they could not belong to another; as a man's life, body, freedom, honour. A man's life is so far his own that he may defend it even at the cost of injury to an aggressor; may forfeit it for crime; may sacrifice it in the service of his country. [...] But no one has unlimited right over his life; therefore in Holland punishment has always attached to persons who deliberately made away with themselves [...] Likewise no one may pledge his life by contract. A man's body is so far his own that he may defend it as he may defend his life [...] But no one may bind his body by contract except to marriage [...] A man's freedom belongs to him, so that he may protect and use it. A man may also forfeit his freedom for crime, as those who are banished to the galleys or to houses of correction. With us no one may entirely dispose of their freedom by contract, though a man may well bind himself to certain defined acts*» (H. Grotius, *The Jurisprudence of Holland*, 2º ed., Aalen, Scientia, 1977, págs. 70-3). Ver también H. Grotius, *On the Laws of War and Peace*, ed. R. Tuck y J. Barbeyrac, 3 vols, Indianapolis, Liberty Fund, 2005, I, 4, §§ II-IV, VII.2, VII.4, VIII-XIV; *Ibid.*, II, 2, § VI.1-2. Para Pufendorf la noción de *cualidad moral* tiene un efecto protector sobre cada individuo. Para justificar dicha protección presenta la concepción de persona como la entidad moral básica que se encuentra dotada de libertad. «*But the Imposition which produceth true moral Persons, is allow'd no such liberty; but ought always to presuppose such Qualities, as may contribute to the solid Use and real Benefit of human Live*» (S. Pufendorf, *Law of Nature and Nations*, I, I, § 15). De ello se puede deducir, también, la existencia de poderes comunicables y no comunicables. La libertad como derecho básico de la persona moral se concibe, así, como una esfera de protección no comunicable. Una vez agotado el alcance de las prescripciones legales, renace la libertad de cada persona. «*Thus, to give an Instance, Liberty is us'd as well for a State with analogy to Space, as for a Faculty of working, with resemblance to an active Quality*» (*Ibid.*, I, I, § 11).

<sup>40</sup> Cf. J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, §§ 6-11, 17.

se amplía el poder de enajenación, siempre y cuando represente un aumento de las expectativas de mejorar las posibilidades de preservación.

Esta forma de comprender la relación entre los derechos encuentra un ejemplo claro en el derecho a la vida y el de la igualdad. Al participar todos los hombres de una misma naturaleza, disponen todos de una misma dignidad, lo que otorga inmunidad frente a los demás<sup>41</sup>. Esta igualdad primaria de jurisdicción es tan fundamental para la preservación de la vida como lo es la libertad, ya que sin dicha igualdad no existe en absoluto la libertad<sup>42</sup>.

Así, si bien Locke admite la legitimidad de cierta desigualdad esta se refiere sólo a la surgida de los compromisos (deberes o derechos) adquiridos en el libre ejercicio de los derechos entendidos como *libertad* o como un *poder natural*<sup>43</sup>. Empero, advierte que en ningún momento esta desigualdad o precedencia puede afectar la estructura general de deberes y derechos que la ley de naturaleza establece para la preservación de la vida de cada individuo y de la humanidad en general. Si así ocurriese los hombres en el estado de naturaleza o el magistrado en la sociedad civil tienen el derecho de intervenir.

[...] Sin embargo, todo esto [*i.e.* la desigualdad y la precedencia] es compatible con la igualdad de la que participan todos los hombres en lo que respecta a la jurisdicción o dominio de uno sobre otro [...]<sup>44</sup>. No habría tanto peligro de esto [*i.e.* ser expuesto a la extorsión y la opresión], si el dinero estuviera distribuido de manera mas equitativa entre las diferentes partes de Inglaterra [...]. Pero cuando, por consenso, una especie de monopolio ha puesto esta mercancía general en manos de muy pocos, ésta podría necesitar regulación [...]<sup>45</sup>.

La expresión *entorpecer la vida...* del §6 del *Second Treatise* adquiere, pues, toda su dimensión al establecer la relación entre el derecho a la vida, la igualdad y la libertad<sup>46</sup>. El ejercicio de los derechos o los privilegios *-n.b.* ganados o heredados- no puede ser, diría Locke, «origen de gobierno o dominio»<sup>47</sup>. En otras palabras, la precedencia aunque merecida, no puede entorpecer el «mismo derecho que todo hombre tiene a disfrutar de su libertad natural»<sup>48</sup>.

<sup>41</sup> Cf. *Ibid.*, §§ 4-6.

<sup>42</sup> Cf. J. Locke, «Primer Libro sobre el Gobierno», § 43; *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, §§ 4, 7, 74, 95, 172, 184, 192, 211-243.

<sup>43</sup> Cf. *Ibid.*, § 50; J. Locke, «Algunas consideraciones sobre las consecuencias de la reducción del tipo de interés y la subida del valor del dinero» en *Escritos Monetarios*, traducción M. Olaechea, Madrid, Pirámide, 1999, págs. 80-2.

<sup>44</sup> J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, § 54.

<sup>45</sup> J. Locke, «Algunas consideraciones sobre las consecuencias de la reducción del tipo de interés y la subida del valor del dinero», pág. 111.

<sup>46</sup> J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, § 6.

<sup>47</sup> J. Locke, «Primer Libro sobre el Gobierno», § 43.

<sup>48</sup> J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, § 54.

Por lo tanto, en todos aquellos casos en los que los límites de los derechos de cada uno ya no sean claros, tendrá que intervenir el magistrado para «[ ] regular el derecho de propiedad y la posesión de la tierra [...]»<sup>49</sup>. De esta manera, se evita que «cualquier cosa que pueda ser ocasión de apoyarse en la necesidad de los otros para salvar su vida, o alguna cosa que le sea cara, al precio de su libertad, puede convertirse en fundación de la soberanía, lo mismo que la propiedad»<sup>50</sup>.

No obstante, el criterio de enajenación de los derechos individuales no es unívoco ni se encuentra instituido, sino que cada individuo debe dar su consentimiento en función de la evaluación de la relación entre sus intereses y los colectivos. En otras palabras, la ley de naturaleza no provee los elementos para discernir un criterio único, sino que sólo establece un marco general de actuación dentro del cual cada hombre es libre de decidir; de ahí la importancia del consentimiento individual.

Este consentimiento individual es lo que debe mediar entre el ejercicio de los derechos individuales y los deberes que cada hombre tiene con la sociedad. *E.g.*, en el capítulo V del *Second Treatise* Locke resalta que la preservación de la humanidad requiere dejar libres a los hombres para que busquen su propio interés. Sin embargo, aún cuando la utilidad general fundamente la libertad individual en la actividad de apropiación, es preciso advertir que los beneficios legítimos obtenidos en el ejercicio de dicha libertad trascienden la utilidad pública. Es decir que existe una diferencia entre aquello que fundamenta la libertad individual (*i.e.* la preservación de la humanidad), y las acciones legítimas que la libertad individual autoriza a cada hombre<sup>51</sup>.

Esa diferencia entre el fundamento y el campo de actuación de la libertad individual establece un punto medio donde los derechos se fundamentan en un contexto más amplio de deberes, pero, al mismo tiempo, esos deberes no circunscriben el ejercicio del derecho a las estrictas necesidades de la puesta en práctica del deber más general. En otras palabras, el deber de contribuir a la preservación de la sociedad no se refiere a la puesta en práctica sólo de ciertas acciones concretas útiles para el bien común, sino a un *hacer coincidir* los intereses individuales con los de la comunidad en la que se vive

Y ciertamente es un hipócrita, que finge obrar en conciencia y aspira a algo más en este mundo, quien no quiere, obedeciendo a la propia conciencia y sometándose asimismo a la ley, ganarse el cielo para sí y la paz para su país, aún a costa de su patrimonio, su libertad o la vida misma<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> Ibid., § 50.

<sup>50</sup> J. Locke, «Primer Libro sobre el Gobierno», § 43.

<sup>51</sup> Cf. J. MARSHALL, *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility*, Cambridge Studies in Early Modern British History, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, págs. 165 y ss.

<sup>52</sup> J. Locke, *Ensayo sobre la tolerancia*, pág. 90. El bien común, aduce Locke, no puede ser identificado con la sumatoria de los intereses individuales. En ese caso, el fundamento del Estado no podría estar fijado en otra cosa que en la búsqueda de lo más útil para cada uno de los miembros de la misma. Entonces, sería imposible que el gobierno mantenga su apego a la búsqueda del bien común,

*Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 13, n° 26. Segundo semestre de 2011. Pp. 26-45.

En la búsqueda de dicha coincidencia, el derecho a la libertad implica una esfera de discrecionalidad individual que legitima acciones que no necesariamente estén vinculadas con el cumplimiento del deber, aunque tampoco puedan contrariarlo.

El consentimiento individual es lo que manifiesta y autoriza la alienación de los beneficios obtenidos en el ejercicio de los derechos individuales que se hace patente en un compartir la propia libertad «al bien, a la prosperidad y a la seguridad de la sociedad, según ésta se lo pida»<sup>53</sup>. Por lo tanto, en cuanto media el consentimiento individual no puede hablarse, dice Locke, de una enajenación absoluta de ningún derecho natural, ya que «sería imposible suponer que su intención es -de tener poder para ello- dar a uno o a más individuos un poder absoluto y arbitrario sobre sus propias personas y posesiones [...]»<sup>54</sup>. El consentimiento, pues, limita la enajenación ora por la imposibilidad de consentir una transferencia absoluta de un derecho sobre el que no se tiene dicho poder, ora porque cualquier derecho obtenido por ese medio puede ser suspendido o cancelado en cuanto su ejercicio justifique una acción que ponga en peligro la vida del poseedor originario<sup>55</sup>.

La conclusión de esta línea de argumentación, y como respuesta al cuestionamiento planteado por Kendall reseñado al principio de este apartado, es que en sentido estricto el único derecho inalienable de forma absoluta -i.e. no puede ser transferido en ningún grado- es el derecho a la vida. Los demás derechos, mediante el consentimiento individual, pueden ser transferidos en distintos grados según el juicio individual sobre las circunstancias y las condiciones del *trust*. Este *ordenamiento* de los derechos y los deberes permite comprender cómo Locke estructura y da significado a la relación del individuo con su prójimo y con la sociedad en la que vive.

Por lo tanto, la inalienabilidad de los derechos de los hombres, excluido el derecho a la vida, no se fundamenta en los mismos derechos, sino en la relación con el bien más fundamental que buscan preservar, *n.b.* autopreservación. El grado de enajenación legítima está, pues, en estrecha relación con el nivel de beneficio-perjuicio esperable en esas circunstancias para la vida del sujeto que otorga el consentimiento.

---

porque este sería imposible de alcanzar y la asociación humana sería abolida (Cf. J. Locke, *La ley de la naturaleza*, ensayo VIII). Por lo tanto, el bien común no es la suma de los bienes individuales de todos los miembros de la sociedad, sino la justa medida en la cual todos pueden vivir en paz y seguridad en la búsqueda de su preservación de acuerdo con una determinada dignidad del hombre, moderando así el poder y limitando el dominio recíproco entre ambos. «We can see that the law of nature, rationally understood ethical truth, is not reducible to the practice of self preservation or to an individualist hedonism» (J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, pág. 24).

<sup>53</sup> Cf. J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, § 130.

<sup>54</sup> Cf. *Ibid.*, §§ 137, 13.

<sup>55</sup> Cf. J. Locke, «Primer Libro sobre el Gobierno», §§ 42-43; *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, §§ 22-24.

Así, si el único derecho inalienable en sentido estricto es el derecho a la vida, es posible explicar por qué Locke, a pesar de negar la resistencia individual, no niega el derecho de defensa ante los actos injustos del magistrado. Locke niega, pues, que una vez dado el consentimiento individual para la constitución del cuerpo político el individuo pueda recuperar de forma aislada los derechos transferidos a la comunidad. Pero su profundo respeto por el valor de la persona hace que no le niegue el derecho de defenderse, aún cuando considere que pueda fallar en su intento<sup>56</sup>.

No obstante, la inalienabilidad del derecho a la vida no conlleva olvidar los deberes que tiene el hombre respecto a su prójimo. Es decir, no se habilita una línea de argumentación según la cual Locke esté justificando la salvaguarda política de los resultados de la avaricia o el individualismo posesivo<sup>57</sup>.

En función de los argumentos presentados se puede sustentar que cuando el deber de autopreservarse entra en competencia con el de preservar a la humanidad no se genera un conflicto desde la perspectiva individual, porque siempre está primero el deber de preservar la propia vida. Pero Locke, al igual que Grotius y Pufendorf, requiere que el individuo pueda justificar que efectivamente existe una competencia real entre su preservación y la de otro. Si no es así, está obligado no sólo a no *quitar la vida, ni entorpecerla, ni poner obstáculo a los medios que son necesarios para preservarla*, sino también a dar positivamente aquello que le pertenece para garantizar la subsistencia del necesitado. Este deber de caridad se evidencia en el *Essay on Poor Law*, cuando sostiene que «si alguna persona muere por falta de la debida asistencia en cualquier parroquia en la que debería ser asistido, esta será multada de acuerdo con las circunstancias del hecho y lo abominable del crimen»<sup>58</sup>.

Sin embargo, estas afirmaciones de Locke no sugieren que la elección entre un derecho o un deber sea automática, como sugiere Kendall, sino que es necesario considerar en cada caso quién es el inocente.

La preservación de la humanidad, *n.b.* un deber con una fundamentación metapolítica, es el criterio último que debe guiar la resolución de conflictos entre el individuo y la sociedad. Esta última puede requerir del individuo que cumpla el contrato social y comparta su libertad y sus posesiones<sup>59</sup>. Pero en

<sup>56</sup> Cf. *Ibid.*, §§ 208, 243; *Ibid.*, «Obligación de las leyes penales», en J. Locke, *Ensayo sobre la tolerancia*, págs. 119-122.

<sup>57</sup> Esta línea de argumentación es la que siguen, *e.g.* Strauss y Macpherson en su intento por posicionar a Locke como el padre ideológico del neoconservadurismo del siglo XX. Cf. L. Strauss, «On Locke's Doctrine of Natural Right», *The Philosophical Review*, 61 (1952), págs. 475-502; *Ibid.*, «Locke's Doctrine of Natural Law», *The American Political Science Review*, 52 (1958), págs. 490-501; C. B. Macpherson, «Locke on Capitalist Appropriation», *The Western Political Quarterly*, 4 (1951), págs. 550-566; *Ibid.*, 'The Social Bearing of Locke's Political Theory', *The Western Political Quarterly*, 7 (1954), págs. 1-22.

<sup>58</sup> Locke, «Ensayo sobre la ley de pobres» en *Ensayo sobre la tolerancia*, pág. 213. Ver también J. Locke, «Primer Libro sobre el Gobierno», §§ 42-3; Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil, § 6.

<sup>59</sup> Cf. *Ibid.*, §§ 120, 130.

ningún caso, salvo que el individuo se ponga en estado de guerra con la comunidad, puede requerirle sacrificar su vida.

[...] 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>60</sup>. De manera que la norma y finalidad de este poder [...] es [...] hacer leyes y establecer castigos para quienes las infrinjan, de modo que sean excluidos de la sociedad aquellos miembros, y sólo aquellos, que estén corrompidos y que amenacen el bienestar y la salud comunitarias [...]<sup>61</sup>.

Es significativo cómo Locke presenta ejemplos en los que ciertos derechos individuales ceden ante los colectivos<sup>62</sup>, pero nunca hace referencia a un caso donde la vida de un individuo tenga que ser sacrificada en aras de la *preservación de la sociedad*.

#### 4. Consideraciones finales

En conclusión, si entre los derechos existe una relación de gradación en la cual no todos son naturales de forma congénita, sino que sólo es inalienable en sentido estricto el derecho a la vida y todos los demás derechos deben ser puestos *en las manos de la Sociedad* para asegurar la vida en comunidad, que a su vez es el modo más eficaz para la autopreservación individual, entonces, no se puede afirmar, como hace Kendall, que el hombre que ingresa en la sociedad política quede ahogado en la puesta en práctica de sus deberes, ya que la vida, en tanto que derecho natural y originario, es absolutamente inalienable. Pero tampoco se puede sostener sin más que la sociedad política viene sólo a perpetuar una situación prepolítica donde existen ciertos derechos sobre la propiedad que no pueden ser autoresguardados.

En cierto sentido, el argumento que Locke presenta en los *Two Treatises* busca fundamentar que la sociedad política debe proteger y hacer posible una situación natural que deviene insostenible por la propia corrupción humana. Pero es imprescindible no confundir dicha instancia prepolítica con la que generan los individuos en el ejercicio de sus derechos entendidos sólo como un poder. Según Locke, el poder soberano del Estado se construye con el objetivo de recrear a través de la mediación política la defensa de todos los derechos y, con la misma intensidad, asegurar el ejercicio de todos los deberes. Sin esta

<sup>60</sup> Ibid., § 134.

<sup>61</sup> Ibid., § 171.

<sup>62</sup> Cf. Ibid., § 159.

concepción jánica, la sociedad política no realizaría una función de restauración de la ley de naturaleza, sino la perpetuación de los resultados de la avaricia que llevan al hombre al estado de enfermedad que representa la guerra.

Las ambigüedades a las que podría dar lugar el modo en que Locke relaciona la defensa de los derechos/deberes individuales y los colectivos podría resolverse si se admite como conclusión a los argumentos presentados que la relación entre el bien común y el individual conlleva aspectos positivos y negativos, ya que ambos términos no se implican mutuamente de forma necesaria. En reiteradas oportunidades, Locke acompaña sus palabras sobre la búsqueda de la preservación de la humanidad con la aclaración: «[...] y (en la medida en que ello sea compatible con el bien público) la de cada persona que forme parte de ella»<sup>63</sup>.

De esta manera, si bien el autor asevera que el magistrado debe «asegurar, en buen estado, a todo el pueblo, tomado en su conjunto, y a cada individuo en particular, la justa posesión de estas cosas correspondientes a su vida con leyes impuestas a todos en el mismo modo»<sup>64</sup>; también hace notar que una vez agotados todos los medios posibles para lograr la preservación de *todos* sus miembros, el interés individual debe ceder al colectivo<sup>65</sup>.

En este sentido, la argumentación de Locke relaciona el bien común y el individual de dos modos distintos. En algunos casos la preservación del individuo implica la preservación de la sociedad. Por ejemplo, cuando afirma que si un individuo sufre la violación de un derecho por la opresión de la fuerza ilegítima, ningún otro puede tener garantizado ese mismo derecho<sup>66</sup>. En este caso, el interés individual está en estrecha relación con el interés colectivo.

A su vez, en otros casos, Locke cree que «el fin del Estado es la protección de tantos súbditos como sea posible»<sup>67</sup> puede suponer que para dicha tarea tenga que vulnerar determinados derechos para garantizar otros. Por tanto, en no pocas circunstancias el bien común no implica el bien de todos y cada uno de los individuos. Por ejemplo, cuando una casa es destruida para generar un contrafuego que sofoque un incendio. Sin embargo, el ejercicio de esta prerrogativa siempre debe fundamentarse en la búsqueda del bien común y debe estar regulado por la *prudencia* del magistrado<sup>68</sup>.

<sup>63</sup> Ibid., §134. Ver también J. Locke, «Primer Libro sobre el Gobierno» §§ 88, 159; «Algunas consideraciones sobre las consecuencias de la reducción del tipo de interés y la subida del valor del dinero», pág. 62; «Mas consideraciones acerca de la subida del valor del dinero», en J. Locke, *Escritos Monetarios*, pág. 226; *Ensayo sobre la tolerancia*, págs. 90, 95-98.

<sup>64</sup> Cf. J. Locke, «Carta sobre la Tolerancia», en *Escritos sobre la Tolerancia*, edición L. Prieto Sanchís y J. Betegón Carrillo. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, págs. 111-3.

<sup>65</sup> Cf. J. Locke, *Ensayo sobre la tolerancia*, pág. 99.

<sup>66</sup> Cf. J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, §§ 137-139.

<sup>67</sup> Ibid., § 159.

<sup>68</sup> Cf. Ibid., § 161. «Una vez mostrado lo que está obligado a hacer en conciencia, no estará de más tomar un poco en consideración lo que debe hacer por prudencia» (J. Locke, *Ensayo sobre la tolerancia*, pág. 101). «Más he aquí los peligros que comporta establecer la uniformidad. A fin de

*Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 13, n° 26. Segundo semestre de 2011. Pp. 26-45.

Por último, se podría afirmar que la fundamentación de los derechos en relación con la ley de naturaleza y la consecuente correlación entre derechos y deberes equivale, en términos clásicos, a admitir la libertad, la igualdad y las posesiones dentro del ámbito de la justicia distributiva, mientras que la vida sólo pertenece a la justicia correctiva. En otras palabras, equivale a admitir la caridad dentro de la esfera de la justicia.

Por último, mediante esta investigación se espera haber podido hacer aflorar a un Locke ubicado en una época de transición. De esta manera, si bien no hay dudas históricas y teóricas de que ha pertenecido al movimiento *Whig*, tanto su propio léxico como sus opiniones vertidas en distintos manuscritos dificultan su entronización como el ideólogo del surgimiento de la burguesía. En este sentido, Locke es un ideólogo de los derechos individuales, pero su individualismo no es equivalente al del sujeto atomizado que se relaciona con sus semejantes de forma egoísta a través de las relaciones de mercado. Por el contrario, es tan innegable su individualismo como los elementos comunitarios que lo matizan. En última instancia, la coyuntura *lockeana* dista en varios siglos del individualismo psicológico inserto en los problemas políticos de la industrialización del siglo XIX, desde los cuales autores como Leslie, Strauss, Laski, Sabine y otros han intentado comprenderlo<sup>69</sup>.

---

ofrecer una lista completa de esta materia quedan aún por tratar estas cuestiones particulares: [...] Mostrar que todo lo que habla en contra de la tolerancia parece presuponer que la severidad y la fuerza son las únicas artes de gobierno y la forma de eliminar toda facción, lo cual es un error» (Ibid., págs. 111-112). En este sentido, en el análisis de la teoría *lockeana* se puede observar cómo el bien común es no sólo un gran límite del poder político de la sociedad al fijar el objetivo concreto de su ejercicio, sino también la justificación de una gran prerrogativa para tomar acciones en su prosecución. Por lo tanto, una vez aceptado el bien común como el gran objetivo de la vida en sociedad, el centro de atención del estudio sobre los límites del poder político debe trasladarse hacia el modo en que dicho poder se expresa en la sanción de las leyes positivas. En otras palabras, analizar no la promesa de promover el bien común, sino la promesa de obedecer la ley por la cual dicho bien debe ser buscado, y el modo en que dicha ley debe ser realizada.

<sup>69</sup> Cf. D. Fernández Peychaux, «John Locke: las posesiones o los derechos políticos como garantía de la libertad», pág. 41.

*Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 13, n° 26. Segundo semestre de 2011. Pp. 26-45.