

Las condiciones de posibilidad de la apropiación privada según John Locke. La ley y el estado de naturaleza en los escritos de madurez.

The Conditions of Possibility for Private Appropriation According to John Locke. The Law and the State of Nature in the Later Writings.

Joan Severo Chumbita *

Fecha de Recepción: 12 de abril de 2015
Fecha de Aceptación: 16 de noviembre de 2015

Resumen: *El presente artículo tiene por objeto de estudio la ley y el estado de naturaleza en los escritos de madurez de John Locke, en cuanto su definición permite comprender la emergencia de la propiedad privada con anterioridad a la institución del Estado. En este sentido, se analizará en primer lugar el abandono en los escritos de madurez de la oposición entre las inclinaciones y la deontología de la ley de naturaleza que caracteriza a los escritos tempranos. En segundo lugar, se dará cuenta de la dimensión material e histórica que Locke le atribuye al estado de naturaleza, lo cual se halla en concordancia con el sesgo hedonista y utilitario que asume la ley de naturaleza en este estado, bajo la forma de mandato de auto-preservación y maximización de beneficios. Por último, se dará cuenta de la persistencia del carácter teológico tanto de la ley como del estado de naturaleza, que se manifiesta en las condiciones de paz y abundancia que posibilitan el surgimiento de la propiedad privada con anterioridad a la institución del Estado. De este modo, a diferencia de las interpretaciones que proponen un abandono de la teología en virtud de un egoísmo adquisitivo, se dará cuenta de la articulación entre teología y utilitarismo.*

Palabras

clave: *Ley de la naturaleza, hedonismo, paz, abundancia, propiedad.*

* Licenciado y doctorando en Filosofía, de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA); Magíster en Ciencias Políticas del Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM); Docente auxiliar en la materia de Ética, FFyL, UBA; Becario de posgrado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Correo electrónico: joanchumbita@gmail.com

Abstract: *The present article studies the law and the state of nature in John Locke's later writings, to the extent that their definition makes it possible to understand the emergence of private property prior to the establishment of the State. In this respect, in the first place the article will analyze the abandonment in the mature writings of the opposition between the inclinations and the deontology of the law of nature characteristic of the early writings. In the second place, it will account for the material and historical dimension that Locke attributes to the state of nature, in accordance with the hedonistic and utilitarian bias assumed by the law of nature in this state, in the form of a mandate of self-preservation and the maximization of benefits. Finally, it will account for the persistence of the teleological character of both the law and of the state of nature manifested in the conditions of peace and abundance that make possible the emergence of private property prior to the establishment of the State. In this way, unlike the interpretations which propose an abandonment of theology in favor of an acquisitive egoism, it will demonstrate the articulation between theology and utilitarianism.*

Keywords: *Law of Nature, Hedonism, Peace, Abundance, Property.*

1. A modo de introducción. El estado de naturaleza como ordenamiento teológico-moral y concreto

El estado de naturaleza constituye para Locke el ámbito en el que no media otra obligación entre los hombres sino la que surge del imperio de la ley de la naturaleza. Se trata, sin embargo, de un ordenamiento que no es sólo teológico-moral sino también concreto e histórico. No representa una situación originaria destinada a disolverse en la sociedad civil, sino el marco universal en el que se inscribe la relación entre el hombre, Dios y la naturaleza, así como toda relación posible entre Estados, pueblos, particulares y ciudadanos. Al mismo tiempo, a diferencia en este punto de la presentación hobbesiana del estado de naturaleza, Locke entiende que el concepto de propiedad privada constituye una mediación necesaria entre el orden natural y el

ámbito político. En este sentido, la vigencia de la ley de la naturaleza, sus mandatos hedonistas así como el carácter pacífico en el cual se dan condiciones de abundancia de tierras, constituye un ordenamiento teológico y concreto que permite el desarrollo de la propiedad privada, como progresivo desarrollo de la civilización con anterioridad a la institución del Estado.

Ahora bien, la presencia de propiedad privada en estado de naturaleza supone la posibilidad de detentar derechos, lo cual, para Locke, supone la potestad de infringir castigos. De aquí surgen una serie de problemas, tanto respecto al carácter pacífico del estado de naturaleza como por la presencia de una interpretación individual, parcial e interesada de la ley de la naturaleza, a partir de los cuales, en su célebre libro *Natural Right and History*, Leo Strauss hace ya más de medio siglo instituyó una línea interpretativa, vigente hasta nuestros días, según la cual el contenido de la ley de la naturaleza se reduce a lo dictado por la razón allí donde no hay derecho positivo y la vigencia de la ley de la naturaleza no puede conducir sino a un estado de naturaleza tan conflictivo como el hobbesiano (véase Strauss, 1992: 116, 165, 202, 219-227, 245).

En 1958, John Yolton se ocupó de discutir las formulaciones de Strauss a partir de una reafirmación de la consistencia y la relevancia de la teología cristiana en el *corpus* lockeano (véase Yolton, 1958: 484-492). A este fin, Yolton redujo la lectura de Strauss a cuatro formulaciones 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 (véase Yolton, 1958: 484). Según Yolton, excepto el carácter hedonista de la ley de la naturaleza, todas las demás afirmaciones resultaban explícitamente rechazadas por la obra de Locke (véase Yolton, 1958: 484).

Volveremos por tanto, en este trabajo, sobre este debate clásico, largamente discutido los últimos cincuenta años, haciendo foco en elementos no sólo

hermenéuticos sino metodológicos que permiten discutir la clave interpretativa straussiana. En este sentido, en primer lugar, se mostrará lo problemático que resulta utilizar los textos tempranos para comprender la construcción política de madurez lockeana. A fin de establecer el carácter tardío del estado de naturaleza, se dará cuenta de su ausencia en los escritos tempranos de Locke sobre la ley de la naturaleza y el gobierno: *Essays on the Law of Nature (ELN)*¹ y *Two Tracts on Government (TG)*². Al mismo tiempo, se dará cuenta de la presencia en estas obras de un antagonismo entre inclinaciones y deontología que será abandonado en los escritos lockeanos de madurez: *Of Ethics in General (EG)*³, *A Letter Concerning Toleration (L)*⁴, *An Essay Concerning Human Understanding (Essay)*⁵, *Two Treatises of Government (TT)*⁶, *The Reasonableness of Christianity (R)*⁷ y *Venditio*⁸.

En segundo lugar, a partir del estudio de estas obras de madurez, se establecerá tanto el carácter concreto e histórico del estado de naturaleza como su condición de ámbito universal en el que se hallan los hombres, así como también la asunción de un sesgo hedonista y utilitario de la ley de la naturaleza en los escritos de la madurez bajo la forma de mandato divino de auto-preservación y maximización de beneficios. En tercer lugar, a partir del estudio de las condiciones de posibilidad de la apropiación privada en el estado de naturaleza, se mostrará que la incorporación del sesgo

¹ Se han traducido todas las citas de esta obra utilizando la edición inglesa de Wolfgang von Leyden (Locke, 1965), consultando la traducción al castellano de Carlos Mellizo (Locke, 2007). Con este mismo criterio, todas las citas de fuentes primarias, así como la bibliografía secundaria para la que no existiera una edición castellana, fueron traducidas por el autor, conservando su referencia al original en inglés.

² Se ha utilizado en todos los casos la edición inglesa de Mark Goldie (Locke, 2002), aun cuando se consultó la edición castellana de Luis Prieto Sanchís y Jerónimo Breteón Carrillo (Locke, 1999b).

³ La edición empleada aquí fue la de Mark Goldie (Locke, 2002), consultando la edición castellana de Blanca Rodríguez López y Diego A. Fernández Psychaux (Locke, 2011).

⁴ En el caso de *L*, se utilizó siempre la edición de las obras completas (Locke, 1824, tomo V), aun cuando se consultó la edición castellana de Luis Prieto Sanchís y Jerónimo Breteón Carrillo (Locke, 1999a).

⁵ Se empleó en todos los casos la edición inglesa de las obras completas (Locke, 1824, tomo I y II), consultando la traducción de Edmundo O'Gorman.

⁶ Todas las citas de *TT*, II, se han traducido a partir de la edición inglesa de las obras completas (Locke, 1824, IV), consultando la traducción de Carlos Mellizo (Locke, 1990), así como la edición en inglés de Peter Laslett (Locke, 2004). En el caso de *TT*, I, se empleó la edición inglesa de las obras completas (Locke, 1824, IV), consultando la traducción de Carmela Gutiérrez de Gamba (Locke, 1966).

⁷ Se ha utilizado en todos los casos la edición inglesa de las obras completas (Locke, 1824, tomo VI), consultando la traducción de Leandro González Puertas (Locke, 1977).

⁸ En todos los casos se empleó la edición inglesa de David Wootton (Locke, 2003).

hedonista-utilitario no anula la dimensión teológica de la ley de la naturaleza. Se establecerá, por tanto, que se trata de una articulación entre deontología y hedonismo-utilitarista en el contenido mismo de la ley de la naturaleza, a partir de la incorporación de la hipótesis del estado de naturaleza como contexto concreto de desenvolvimiento de la vida de los hombres.

2. La oposición entre inclinaciones y deontología en los escritos tempranos

En los tempranos textos sobre la ley de la naturaleza y el gobierno, *ELN*⁹ y *TG* respectivamente, no encontramos la idea de estado de naturaleza como condición originaria del hombre, lo cual da cuenta, al menos en parte, de la distancia entre estos escritos tempranos y *TT*, *II* y *Essay*. Si bien *ELN* asume la vigencia de la ley de naturaleza tanto para los antiguos como para el caso de los nativos de las regiones extraeuropeas (véase *ELN*, I: 112-113, II: 122-123, VII: 190-191; *R*: 132, 135-136; Lamprecht, 1918: 123), no aborda la caracterización de tal estado. De hecho, en *TG* se evita deliberadamente tomar posición sobre la disputa acerca de si los hombres nacen en un estado de libertad natural o nacen sometidos a un gobierno civil:

Porque algunos suponen que los hombres nacen en servidumbre, otros en libertad. Los últimos afirman que puede encontrarse una igualdad entre los hombres basada en la ley de la naturaleza, mientras que los primeros mantienen [que existe] un derecho paternal sobre los niños y sostienen que los gobiernos se originan desde allí [a partir del poder paternal]. De cualquier modo, lo que es cierto es que si el magistrado ha nacido para mandar, y si posee el trono y el cetro por institución divina y por la distinción de su naturaleza y su carácter, entonces está

⁹ Locke no publicó en vida *ELN*, a pesar de la sugerencia de su amigo Tyrrell en una carta del 27 de julio de 1690 (véase *Correspondence*, IV: 109; véase también 30 de agosto de 1690 en *Correspondence*, IV: 117; Leyden, 1965: 76; Zuckert, 2002: 188). Considerando que Locke reescribió otros escritos tempranos para su publicación tardía, como es el caso de sus escritos monetarios, no deja de ser significativo que no lo hiciera con *ELN*, quizás para evitar el problema que suponía el desplazamiento de una posición deontológica clásica, como la que prima en esta obra, hacia el hedonismo que caracteriza a los escritos tardíos.

fuera de discusión que él es el único gobernante de la tierra y sus habitantes, sin contrato o condición, y que puede hacer todo lo que no esté prohibido por Dios (*TG*: 69-70).

Aquí, como se ve, no se rechaza el derecho divino de los reyes (véase también Prieto Sanchís y Breteón Carrillo, 1999: XXVII). Al mismo tiempo, se presenta como irrelevante si antes del establecimiento del Estado existió tal estado de libertad natural, lo cual en *TT*, I será por el contrario el eje de la disputa con Filmer y dará lugar la asunción de un estado de naturaleza en *TT*, II. El magistrado lo es por voluntad divina, con lo cual no cabe impugnarlo en modo alguno, excepto que realice algo prohibido por la ley de Dios. Y siendo condición de posibilidad del vivir en sociedad la renuncia a la libertad natural, poco importa cuál haya sido la situación original: igualmente los hombres se hallan obligados para con el magistrado.

Pero si los hombres disfrutaran de un derecho a una libertad igual, siendo igual en virtud de su común nacimiento, entonces es claro que ninguna unión puede tener lugar entre los hombres, que ninguna forma de vida común es posible, ninguna ley, ni tampoco ninguna constitución por la cual los hombres pudieran, por decirlo así, unirse en un cuerpo único, a no ser que cada uno se despojara previamente de dicha libertad originaria¹⁰ (*TG*, II: 70).

La condición de libertad originaria del hombre es en *TG* una interpretación posible, en disputa. Esta notable distancia con *TT*, II, se debe a que los escritos tempranos vinculan la ley de naturaleza no con la condición originaria del hombre sino esencialmente con los poderes positivos, sirviendo tanto para su fundamento como de garantía frente a ellos. Este rol se mantiene en *TT*, pero con la importante diferencia de introducir la remisión a un estado fáctico y material exterior al orden civil. “Para entender correctamente el poder político y derivarlo de su origen,

¹⁰ En el original, “native liberty”.

debemos considerar en qué estado están naturalmente todos los hombres” (*TT*, II, §4; véase Waldron, 2002: 154).

En esta misma dirección, la necesidad de pensar no sólo a partir de un derecho abstracto, sino de condiciones materiales, implica un cambio fundamental entre *ELN* y *TT*. En efecto, si bien tanto en *ELN* como en *TT*, II está claro que la observancia de la ley de naturaleza conduce a la felicidad, esto es, que no hay contradicción necesaria entre felicidad y deber moral, en *ELN* la moral se halla muy lejos de ordenar una actividad individual adquisitiva y en ningún momento aparece la idea de que seguir las propias inclinaciones produce efectos virtuosos para el conjunto de la humanidad.

[...] de la observancia de esta ley nacen la paz, la concordia, la amistad, la libertad, la seguridad, la posesión de nuestras cosas y, para decirlo con una palabra, la felicidad. A esto respondemos diciendo que la utilidad no es el fundamento ni la razón de que la ley obligue, sino la consecuencia [...] la rectitud de una acción no depende de su utilidad, sino que la utilidad es la consecuencia de la rectitud (*ELN*, VIII: 214-215; véase también *TT*, II, §180).

La observancia de la ley de naturaleza produce beneficios. Sin embargo, a diferencia de los escritos tardíos, aquí la persecución de la utilidad no tiene por sí efectos morales. Si cada quien persigue el interés propio no llegamos a una felicidad colectiva sino a un caos colectivo.¹¹ Contrariando directamente la tesis liberal de convergencia hacia el bien común de los intereses egoístas, *ELN* presenta una contraposición entre ambos: “[...] si la utilidad privada de cada uno es el fundamento

¹¹ Michael Zuckert, siguiendo la clave de lectura de Strauss y refiriéndose explícitamente a *ELN* planteará una lectura completamente utilitaria de la razón: “Locke no estaba impresionado con el argumento tomista sobre la fuente de obligación natural o racional. La razón, él argumenta, otra vez siguiendo a Hobbes, no contiene principios sustantivos dentro de ella, ni siquiera tal cosa vaga como «perseguir el bien», la razón es meramente un poder de cálculo” (Zuckert, 2002: 189). Tal clave de lectura no podría ser más contraria a este texto temprano, en cuanto, como acabamos de presentar, la razón es precisamente la que descubre los principios morales en oposición a las inclinaciones, las cuales sí se hallan en conflicto entre los particulares (véase *ELN*, VIII: 214-215, 206-209; para un tratamiento detallado de esta cuestión, véase Chumbita, 2015).

de esta ley, dicha ley será quebrantada inevitablemente, porque es imposible tener en consideración la utilidad de todos a un mismo tiempo” (*ELN*, VIII: 210-211; véase Singh, 1961: 112; Gough, 1964: 16; Simmons, 1992: 39). “A partir de esta premisa, se seguirá, en primer lugar, que los hombres están bajo la obligación de hacer lo que no se puede realizar [...] porque sin dudas no hay ganancia para ti que no implique una pérdida para alguien más” (*ELN*, VIII: 210-213). El interés colectivo no surge de la suma de actividades egoístas y si la virtud es regla moral, ello se debe precisamente a que se opone al interés egoísta y a las inclinaciones naturales.

[...] pues si recorremos todos los deberes de la vida humana, descubriremos que ninguno de ellos surge de la mera utilidad y que su obligatoriedad no se debe a la sola razón de ser útiles. Muchas virtudes excelentes sólo consisten en hacer bien a otros a nuestra costa. Por acciones virtuosas de este género, los héroes de la antigüedad fueron ensalzados a la altura de las estrellas y se les dio un lugar entre los dioses [...]. No buscaron su interés privado, sino la utilidad pública y el bienestar de todo el género humano (*ELN*, VIII: 206-209).

Desde una perspectiva clásica, a tono con la ética aristotélica y la ética estoica, virtud y utilidad no convergen necesariamente. El énfasis está puesto en la contradicción entre los egoísmos. En este sentido, explícitamente se rechaza el principio de auto-preservación como criterio moral, en clara oposición a la presentación de los escritos tardíos: “si la fuente y origen de toda esta ley es el cuidado y preservación de uno mismo, la virtud no parecería ser tanto el deber de un hombre como su conveniencia, y nada sería bueno excepto lo que le es útil” (*ELN*, VI: 180-181, véase también, VIII: 206-207). En efecto, en *ELN* el criterio de la auto-preservación como guía moral es criticado, atribuyéndolo a una subjetividad propia del estado de naturaleza hobbesiano:

Aun cuando algunos que refieren toda ley de la naturaleza a la auto-preservación de cada persona y no buscan sus fundamentos en otra cosa que no sea el

amor y el instinto por el que cada uno se favorece a sí mismo y procura su propia seguridad y bienestar tanto como puede (ELN, VI: 180-181; véase Leyden, 1965: 53; Ashcraft, 1968: 903; Simmons, 1992: 37-38, 68; Waldron, 2002: 158).

En *TT*, II, en cambio, como veremos en el próximo apartado, la autopreservación, lejos de hallarse en contradicción con la ley de la naturaleza, es un deber moral asociado a la protección de la propiedad divina sobre cada criatura humana (véase *TT*, II, §§168, 149, 135; Gough, 1964: 15; Singh, 1961: 116; Hall, 1981: 65, Simmons, 1992: 68-69; Strauss, 1992: 202, 227; Tuckness, 2010: 279; contra esta interpretación véase Zuckert, 2002: 3-4, 189, 192-196¹²).

¹² Como hemos anticipado, en su libro *La inauguración del liberalismo*, Zuckert se propuso recuperar la interpretación straussiana de Locke en lo que respecta a su “tesis de esoterismo y la procedencia hobbesiana de la filosofía política de Locke” (Zuckert, 2002: 2; véase 29-34). En este sentido, reivindicará, contra la Escuela de Cambridge, la relevancia política actual de la obra de Locke. “Yo no acepto la perspectiva de Cambridge según la cual encontrar a Locke capaz de hablarnos a nosotros automáticamente nos descalifica para entenderlo históricamente” (Zuckert, 2002: 2-3; véase también 57-58). La interpretación de Zuckert tiene por tanto la virtud de traer a la luz la demonización de la interpretación straussiana por parte de otras tradiciones (véase Zuckert, 2002: 1-2, 25, 39-40, 59). Sin embargo, al igual que Strauss, Zuckert confunde la aplicación de una determinada interpretación de Locke en la actualidad con la interpretación que se realiza de su obra. En este sentido, comete una serie de equívocos que vale la pena destacar. En primer lugar, sostiene que según la escuela de Cambridge, una correcta contextualización histórica de la obra de Locke impide extraer elementos políticos relevantes para comprender la actualidad, lo cual es incorrecto ya que el propio Dunn, uno de los más grandes exponentes de esta escuela, ha sostenido antes de la publicación del libro de Zuckert que existen elementos aún vigentes de la propuesta política lockeana (véase Dunn, 1990: 9-25). Más importante aún, sin embargo, es la confusión entre la actualidad de las premisas políticas de la obra de Locke y la hermenéutica de la misma sobre determinados aspectos específicos, como son la importancia de la cuestión teológica en la fundamentación de la obra política de Locke así como también de su supuesto hobbesianismo. En efecto, aun cuando puede argumentarse, y de hecho comparto, que Locke tiene una profunda influencia en el pensamiento político moderno del siglo XVII hasta nuestros días, pasando por el siglo XVIII, XIX y XX, ello no significa que los fundamentos de su obra deban, por ello, ser seculares o ateológicos o que Locke resulte por ello hobbesiano antes que aristotélico-tomista (véase Chumbita, 2014a, 2014c, 2015, contra la lectura de Zuckert, 2002: 16, 162-166). Como veremos a lo largo de este trabajo, Locke toma elementos fundamentales de la concepción aristotélica, como los diferentes tipos de sociedad humana natural así como la idea de una sociabilidad natural y no por ello deja de ser un pensador moderno (contra los supuestos de Zuckert, 2002: 1); al mismo tiempo, en sus escritos tardíos asume un *liberalismo* que se opone radicalmente a la concepción hobbesiana, en cuanto Hobbes, al igual que Locke en sus escritos tempranos, como hemos podido ver en este segundo apartado, no acepta la convergencia natural de los intereses privados y reniega de un dejar hacer de los particulares en función de su contribución a un bien universal, como el propio Zuckert reconoce: “La religión y la libertad económica, en sus efectos positivos, hacen más por la paz social y la búsqueda de la felicidad humana que en el *Leviatán* de Hobbes, con toda su «fuerza incomparable», en el que «habita el terror» (Job 4: 4-6)” (Zuckert, 2002: 13, véase también 3-4; Chumbita, 2014a, 2015). Respecto a la tesis de esoterismo, nos referiremos a ella oportunamente en la nota 54.

3. El desplazamiento de los escritos de madurez. Hedonismo y utilitarismo en el contenido mismo de la ley de la naturaleza

La descripción en *TT*, II del estado de naturaleza modifica por completo la oposición entre inclinaciones y ley de la naturaleza propia de los escritos tempranos. A partir de la presentación de este estado de necesidad material en el que se encuentra el hombre natural, la interpretación de la ley de naturaleza se ve notablemente modificada. En efecto, Locke no considera al estado de naturaleza simplemente como una premisa lógica, necesaria para la instauración del Estado (véase Batz, 1974: 663-665). El estado de naturaleza pretende ser respaldado con ejemplos históricos, empíricamente comprobables (véase Gough, 1964: 29-31; Lebovics, 1986: 568-569; Grant, 1988: 42; Michael, 1998: 418; Zuckert 2002: 7; para una interpretación opuesta, Ashcraft, 1968: 914; Aarsleff, 1969: 99). En este sentido, Locke apela, en primer lugar, al hecho de que entre los jefes de Estado no media derecho positivo:

Es frecuente preguntar como una poderosa objeción, «¿Dónde están [los hombres], o dónde puede encontrarse algún hombre¹³?» A lo cual quizás sea suficiente ahora como respuesta, que en cuanto todos los príncipes y legisladores¹⁴ de gobiernos independientes, a lo largo del mundo entero, están en estado de naturaleza, es claro que el mundo nunca estuvo ni nunca estará sin hombres¹⁵ en tal estado (*TT*, II, §14).¹⁶

En segundo término, Locke señala que el estado de naturaleza cuenta con una existencia documentada, tanto en el pasado europeo como entre los nativos de América. Existe como pasado: “aquéllos que se fueron de Esparta con Palanto¹⁷, [tal

¹³ En plural en el original.

¹⁴ El término es “rulers”, más precisamente, “gobernantes”. Se ha utilizado legislador para no producir una reiteración que no se halla en el original.

¹⁵ En el original, “numbers of men”.

¹⁶ En efecto, Locke distingue el pacto político por consentimiento expreso de otros convenios que no logran eliminar el estado de naturaleza en relación con los trabajos de Garcilaso de la Vega y otros relatos de la época (*TT*, II, §14).

¹⁷ Palanto, o Falanto, fundador de Tarento (véase Mellizo en Locke, 1990: 116-117).

como es] mencionado por Justino, 1. iii, c. 4, se les permitió ser hombres libres, independientes unos de otros, y establecer un gobierno sobre ellos, por su propio consentimiento” (*TT*, II, §103, véase también §§38, 100-102, 104; Seliger, 1968: 86; Aarsleff, 1969: 103; Zuckert, 2002: 7, 192; contra la historicidad de estos ejemplos, véase Cox, 1960: 94-103; véase también Dunn, 1967: 177). Existe a su vez como estado presente contemporáneo: “en los bosques salvajes y los yermos sin cultivar¹⁸ de América, sin ninguna mejora, labranza o agricultura” (*TT*, II, §37, véase §§15, 38, 100-104; Seliger, 1968: 85; Ashcraft, 1968: 910).

La originalidad de *TT*, II radica en apelar a un empirismo racionalista, conservando la remisión al fundamento teológico de la tradición medieval (véase Gough, 1964: 4-10; Shapiro, 1968: 39; Singh, 1961: 111-113; Gaela Esperanza, 2006: 85). Si consideramos esta imbricación entre teología e historia, resulta pertinente la aclaración de Strauss, según la cual el estado de naturaleza se sitúa, en la historicidad bíblica, con posterioridad a la caída de Adán (véase *R*: 5-7; Strauss, 1992: 215; Ashcraft, 1968: 912, 914-915). En efecto, el estado de naturaleza, no es un jardín del Edén.¹⁹ El hombre en este estado es mortal y debe trabajar para proveerse el sustento. “Dios, cuando dio el mundo en común²⁰ a toda la humanidad, también le ordenó al hombre que trabajara; y la penuria de su condición requería esto de él” (*TT*, II, §32).

¹⁸ En el original “uncultivated waste”. Este término tiene gran importancia en relación con la teoría del valor, en cuanto significa también “desperdicio” (véase Chumbita, 2011, 2013c).

¹⁹ Batz realiza una interpretación diferente, a partir de la distinción entre dos edades. Según éste intérprete habría una edad previa a la introducción del dinero que resultaría edénica (véase Batz, 1974: 665-668). Con la introducción del dinero, rousseauianamente, se configuraría una edad de perversiones a partir del aumento de las posesiones, disputas y controversias (véase Batz, 1974: 668-669; en el mismo sentido, Ashcraft, 1968: 912). La interpretación de Batz proyecta sobre la obra de Locke la lectura que éste realizara de los relatos de viajeros de Acosta, Acuña, Sagard y Léry (véase Batz, 1974: 664-669). Esta operación de por sí resulta cuestionable, pues, obviamente, el hecho de que Locke haya realizado determinadas lecturas no implica que adopte sus afirmaciones. Más allá de esto, lo que inhabilita esta interpretación es el hecho de que el trabajo y la guerra justa no son elementos que en modo alguno puedan atribuirse al jardín del Edén (sólo el hombre *caído* trabaja y guerrea) y sin embargo, como veremos en el próximo apartado, se hallan presentes en la descripción del estado de naturaleza desde un comienzo, por lo que no puede sostenerse que surjan a partir de la introducción del dinero.

²⁰ La expresión en el original es “in common”, de aquí que resulte inapropiado traducir por “comunitariamente”, como traduce Mellizo (Locke, 1990: 38). Tal traducción puede facilitar la fusión entre la propiedad común de la tierra por parte del género humano y la propiedad comunal entre cierto grupo de ciudadanos de una determinada sociedad política, especialmente referida a la propiedad comunal inglesa (véase *TT*, II, §35; Locke, 1990: 39-40).

Ahora bien, a pesar de su penuria, esta condición original sigue siendo un don divino y no supone necesariamente una condición de escasez y conflicto, que interpreta Strauss.

Más aún, si Dios les proporciona²¹ una vida temporal mortal, es por su don; ellos [la posteridad de Adán] se lo deben a su bondad, no podían reclamarlo como un derecho propio, ni se les injuriaba cuando se lo quitaran. [...] es evidente por el alto valor que le damos nosotros mismos, que una vida temporal, tal como la que tenemos ahora, con todas sus debilidades y miserias vulgares, es mejor que la no existencia (R: 7-8; véase Strauss, 1992: 216; Yolton, 1958: 494; Ashcraft, 1969a: 208, 205; Ince, 2011: 39; contra esta interpretación véase Cox, 1960: 72, 92; Zuckert, 2002: 40-41).

La vida en el estado de caída constituye para Locke un don divino. El hombre habiendo sido creado por Dios, no tiene propiedad sobre su vida ni derecho a reclamarla como tal o quitársela: es propiedad de su creador.

Pues siendo todos los hombres la obra de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio, todos sirvientes²² de un amo²³ soberano, enviado a este mundo por orden suya y para su empresa²⁴, ellos son su propiedad, de quien son obra, hechos para durar tanto cuanto sea su gusto y no [el] de otro (TT, II, §6; véase también §§7, 9, 16; Simmons, 1992: 48-50, 60; Zuckert, 2002: 192).²⁵

²¹ El término en el original es “afford”, es decir, costear o pagar algo lujoso.

²² En el original “servants”.

²³ En el original “master”, término que Locke utiliza para el poseedor de esclavos (véase TT, II, §85).

²⁴ El término es “business”.

²⁵ La propiedad divina de la vida humana ha sido, con frecuencia, entendida en contradicción con el dominio que posee cada individuo a disponer sobre su persona (véase Zuckert, 2002: 4-5, 192-194). A partir de esta supuesta contrariedad, Simmons ofrece la siguiente solución: “Propiedad de Dios sobre nosotros realmente debe entenderse no tanto como la propiedad de cada persona en particular, sino más bien como la propiedad única sobre la humanidad en su conjunto (una noción singular). Porque la ley fundamental de la naturaleza no es precisamente que *cada persona* debe ser preservada” (Simmons,

De este modo, en *TT*, II el principio de auto-preservación se halla en perfecta concordancia con la observancia del mandato divino, abandonando así la oposición planteada en *ELN* entre auto-preservación y moralidad (véase *ELN*, VI: 180-181, VIII: 206-207). En efecto, Dios constituye aún la fuente última de obligación moral. Sin embargo, ya no debe aguardarse a que él haga justicia en la próxima vida, sino que cada hombre dispone en estado de naturaleza de un poder ejecutivo para infringir castigos: “[...] la aplicación de la ley de naturaleza es puesta en ese estado en manos de todo hombre, como resultado de lo cual cada uno tiene derecho a castigar a los transgresores de dicha ley en un grado tal como para que se pueda poner impedimentos a su violación” (*TT*, II, §7; véase §§8-9; Dunn, 2005: 447-448).

El hombre se halla desde un comienzo como una mónada moral autónoma, con capacidad de reducir a los enemigos del género humano que atentan contra la ley de naturaleza. Cirilo Flórez advierte muy bien el desplazamiento del antagonismo, propio de *ELN*, entre ley de naturaleza y ley positiva, a la interpretación de la ley de naturaleza en el contexto concreto de su estado de libertad natural:

1992: 49, véase también 48-50, 60). Sin embargo, tal solución resulta insuficiente, en cuanto Locke sostiene tanto que la vida de cada uno debe ser preservada, a menos que pierda el derecho sobre ella, y que cada quien es propiedad divina. De aquí que atentar contra la vida de cualquier hombre constituya un crimen contra Dios que supone dejar de pertenecer al género humano y convertirse en enemigo de la humanidad en su conjunto (véase *TT*, II, §§10-11, 6-7, 16, 19, 181-182, 228; Olivecrona, 1974b: 224; Ashcraft, 1968: 907; Simmons, 1992: 133; Waldron, 2002: 143; Tuckness, 2010: 729; Dilts, 2012: 72-73, 61, 63; Abdo Ferez, 2013: 407-409, 422; Chumbita, 2013b, 2016b). Precisamente el hecho de que la vida humana deba ser respetada permite aplicar castigos, incluso bajo pena capital, en nombre de la propiedad divina sobre ella, sin necesidad de mediación social alguna (véase *TT*, II, §16, véase también §§23-24, §134). La prohibición del suicidio, así como de atentar contra la vida de un semejante constituyen reglas válidas para *cada uno* de los miembros del género, y no es posible una consideración genérica que no abarque a cada uno de sus miembros (véase Simmons, 1992: 60). En relación con su propia vida, sin embargo, se posee una suerte de franquicia, la cual es presentada, por contradictorio que resulte, como propiedad individual de cada quien, junto a su libertad y sus posesiones (véase *TT*, II, §6; Waldron, 2002: 163). Hasta qué punto la vida es propiedad individual y derecho propio no es una cuestión menor. Lo cierto es que, como acabamos de ver, en *R* es presentada como don temporal divino y en *TT*, II como un bien de uso antes que como propiedad en sentido absoluto, esto es, con derecho de destrucción. Para una consideración de la ambigüedad sobre la propiedad divina de la vida humana en Locke, en base a la tensión entre “el argumento de la creación” y “el argumento de la propiedad de sí”, véase Zuckert, 2002: 4-5, 192-194. El problema de la lectura de Zuckert, una vez más, consiste en que, una vez planteada la ambigüedad, se inclina por la “propiedad de sí” en términos hobbesianos, sin dar cuenta de por qué y cómo tan fácilmente se desentiende de la propiedad divina sobre la vida humana (véase Zuckert, 2002: 194). De este modo se permite concluir que “De acuerdo con Locke, entonces, el primer o primario hecho moral es la propiedad de sí” (Zuckert, 2002: 194).

Desde los *Ensayos sobre la ley de la naturaleza*, pasando por el *Ensayo sobre el entendimiento*, hasta llegar a los *Dos tratados sobre el Gobierno civil*, el concepto lockeano de la ley de la naturaleza va dejando de ser considerado como un plan providencial superpuesto a las tradiciones e instituciones y va pasando a ser considerado como la máxima generalización de las condiciones de posibilidad de las relaciones sociales. En los *Dos tratados*, la ley de la naturaleza llega a ser la racionalidad constituida socialmente, reconocida intersubjetivamente (Cirilo Flórez, 1977: 22).

Sin embargo, Cirilo Flórez se equivoca al considerar que este cambio se orienta en la dirección de una interpretación intersubjetiva de la ley de la naturaleza (véase *TT*, II §19; Gough, 1964: 43, 34; en la misma dirección que Cirilo Flórez, véase Batz, 1974: 666; Abdo Ferez, 2013: 371, 380-389, 394²⁶; Zuckert, 2002: 16). En efecto, hemos visto que en *TT*, II se mantiene la fundamentación teológica de la moralidad, de modo tal que lejos de constituirse socialmente, la interpretación de la ley de la naturaleza puede ser realizada por el individuo sin mediación social alguna (véase Chumbita, 2016a). Contrariamente a la línea interpretativa que introduce Strauss, no se trata de un abandono de la teología sino de la incorporación del sesgo hedonista y utilitario que altera el concepto de ley de la naturaleza tal como se presenta en *ELN*. En el contexto material del estado de naturaleza en el que se desenvuelve la vida humana como condición mortal y de necesidades materiales, las inclinaciones y la utilidad práctica reciben una consideración notablemente más positiva que en *ELN*.

La virtud y la prosperidad no suelen acompañarse la una a la otra y por lo tanto la virtud raras veces tenía muchos seguidores. No es sorprendente que no prevaleciera mucho en un estado donde los

²⁶ Cecilia Abdo Ferez enfatiza el rol de la ley de las modas, relativizando la importancia de la teología en la legitimidad de toda ley. Al mismo tiempo, omite en este análisis considerar *R*, *ELN* y *TT*, lo cual obligaría a matizar la radicalidad de tal interpretación (véase Abdo Ferez, 2013: 371, 380-389, 394).

inconvenientes que la acompañaban eran visibles y a la mano, y las recompensas dudosas y a la distancia. La humanidad, a quien se le permite y se le debe permitir perseguir su felicidad, sin que se le pueda impedir, no podía sino creerse excusada de una estricta observancia de las reglas que parecían comprender tan poco a su fin principal: la felicidad, mientras que impedían gozar de esta vida y había poca evidencia y seguridad de otra (R: 148-149).

La clara distinción entre la virtud como obligación moral y la búsqueda de la utilidad individual en *ELN* deviene aquí en una posición contemporizadora. Ésta es la perspectiva dominante de los escritos de madurez respecto a la relación entre la corrección moral y el placer y la utilidad. De aquí que en *Essay* se identifique directamente bondad con el placer: “Las cosas, entonces, son buenas o malas sólo en relación con el placer y al dolor” (*Essay*, II, XX, §2, véase II, XXVIII §5; Hall, 1981: 61; Gaeta Esperanza, 2006: 73). Esta misma definición la encontramos en el breve texto *EG*: “aquello que causa el mayor placer es el mayor bien, y aquello que causa el mayor dolor, el mayor mal” y “la felicidad y la desdicha consisten sólo en el placer y el dolor, o bien, ya sea de la mente o del cuerpo, o de ambos” (*EG*, §7). Acorde con esta posición hedonista, la propia ciencia moral es definida en relación con la utilidad:

la habilidad de aplicar correctamente nuestros propios poderes y acciones, para alcanzar cosas buenas y útiles. La más importante²⁷ bajo este título es la ética, que es la búsqueda de aquellas reglas y medidas de las acciones humanas, que conducen a la felicidad, y los medios para practicarlas. El fin de esto no es la mera especulación y el conocimiento de la verdad, sino la justicia²⁸, y una conducta de acuerdo con ella (*Essay*, IV, XXI, §3; véase Zuckert, 2002: 29-32; Lewis, 2003: 261).

²⁷ El término es “considerable”.

²⁸ El término en el original es simplemente “right”.

La ética es el camino a una felicidad que tiene que ver con el alcance de cosas buenas y útiles. Esta misma perspectiva es asumida en la descripción de la condición del hombre en el estado de naturaleza de *TT*, II (véase Gough, 1964: 18; Leyden, 1965: 73; Gaeta Esperanza, 2006: 106-107). En efecto, como bien señala Simmons, según Locke: “Incluso en nuestras actividades más triviales y comunes, hay una cierta línea de acción que maximiza la utilidad (y es por tanto moralmente exigida)” (Simmons, 1992: 54).

A pesar del reconocimiento generalizado tanto del componente deontológico como del consecuencialista, ello no ha suprimido el debate entre los intérpretes. En efecto, además de la interpretación que hemos presentado aquí en términos de desplazamiento, se ha argumentado en favor de una contradicción: “las concepciones voluntaristas anteriores de Locke de la ley de naturaleza y la posterior perspectiva relativista de la moralidad son irreconciliables” (Gaeta Esperanza, 2006: 97, véase también 106; en el mismo sentido de contradicción, Hall, 1981: 36; Lamprecht, 1918: 107). También se ha sostenido que Locke mantiene una posición coherente en la cual el hedonismo no es sino un elemento circunscrito a la deontología de la ley de naturaleza, esto es, una interpretación en términos de coherencia y continuidad de la deontología y el consecuencialismo (véase Lenz, 1956: 112; Singh, 1961: 113-114; Dunn, 1969: 24, 26; Aarsleff, 1969: 100-111, 127; Hancey, 1976: 447-448).

Gaeta Esperanza se aproxima a la interpretación que hemos sostenido aquí en términos de desplazamiento, aun cuando, al igual que Cirilo Flórez, hace eje, a mi juicio equivocadamente, en un desplazamiento desde una perspectiva teológica hacia otra hedonista.

Dios ha incluido en su diseño eterno de la ley de naturaleza, la recompensa y castigos divinos. En ese sentido, el carácter hedonista de la ley parece tener un aspecto más teológico. El destino del hombre depende totalmente de la voluntad de Dios. Sin embargo, en sus últimas obras, en particular en el *Ensayo*, sus principios hedonistas muestran un carácter único y personal. Él afirma que, «El bien y el

mal... no son más que el placer o el dolor, o lo que nos ocasiona o procura placer o dolor a nosotros» [*Essay*, II, XVIII, §5]. Desde estas perspectivas diferentes, surgen dos teorías en conflicto, a saber, el absolutismo y el relativismo moral (Gaela Esperanza, 2006: 90; véase también 91-98; Zuckert, 2002: 30-32, 152, 177).

Es cierto que el mandato divino se relativiza al depender de la interpretación individual. Sin embargo, como tendremos oportunidad de ver en detalle en el próximo apartado, no hay un desplazamiento desde una fundamentación teológica a una individual, sino que siempre se articula el fundamento teológico con la interpretación individual, de modo tal de poder prescindir de toda mediación social con vistas a la crítica de las instituciones positivas.

A pesar de esta diferencia no menor, Gaela Esperanza advierte muy bien el desplazamiento que supone la incorporación de un sesgo hedonista-utilitario en la concepción de la ley de naturaleza:

“[...] la rectitud y la validez de los actos morales son considerados no simplemente por su conformidad o disconformidad con las leyes, sino más bien con la disposición personal del sujeto. El relativismo moral de Locke es envuelto en sus principios hedonistas, en el cual bien y mal son considerados como placer y dolor” (Gaela Esperanza, 2006: 92; véase también 93).

En efecto, Locke plantea que la interpretación de la ley de la naturaleza se realiza muchas veces de modo interesado e incluso perverso (véase *Essay*, IV, XVI, §12; IV, XX, §16; II, XXXIII, §18; *TT*, II, §§13, 123-128, 184; Yolton, 1958: 495; Seliger, 1963: 345, 354; Gough, 1964: 18; Ashcraft, 1969a: 195; Aarsleff, 1969: 134). Sin embargo, no por ello debe considerarse que la afirmación de la existencia de un castigo divino brinde a la ley de naturaleza un contenido consecuencialista o hedonista, como hemos visto propone Gaela Esperanza (véase *Essay*, II, XXVIII, §5;

Gaela Esperanza, 2006: 90). Como ya identificaran tempranamente Lenz en su crítica a Leyden, y Yolton en su crítica a Strauss, Zuckert, Gaela Esperanza y Hall malinterpretan a Locke en este punto, pues no hay incompatibilidad entre el contenido deontológico de la ley de naturaleza y la existencia de un castigo posterior (véase Lenz, 1956: 112; Yolton, 1958: 490-492, 484; Hall, 1981: 60; Zuckert, 2002: 29-34, 152; Gaela Esperanza, 2006: 92-93). De otro modo, el derecho positivo tendría siempre un contenido hedonista o consecuencialista por el hecho de atribuir castigos a su incumplimiento, lo cual resulta evidentemente absurdo.²⁹ La ley positiva puede tener un fundamento y contenido deontológico, aun cuando se considere que su inobservancia amerita ser castigada. De hecho, toda acción buena debe ser libre, y lo que se espera es una observancia libre de la ley de la naturaleza, y no meramente una observancia basada en el temor al castigo (véase Zuckert, 2002: 184-185). Según Hall, en cambio:

El motivo último para el cumplimiento de las obligaciones propias descansa, no en un sentido del deber, ni en el respeto a la dignidad del prójimo, o incluso por el amor de Dios, sino que el verdadero motivo radica antes bien en la anticipación de una recompensa consistente en el placer o un castigo que consiste en el dolor, los cuales son infringidos por el divino legislador (Hall, 1981: 62, véase también 61-63; Zuckert, 2002: 32-33).

²⁹ En la misma línea de razonamiento, Zuckert considera que el conocimiento de la ley de la naturaleza requeriría una prueba de la existencia de la vida después de la muerte, lo cual “Locke también explícitamente dice, la razón natural no puede hacerlo” (Zuckert, 2002: 34, véase también 152). El problema aquí es el mismo que en el caso de Strauss y de Hall, suponer que la vigencia de una verdadera ley de la naturaleza se sustenta en un conocimiento específico, en este caso de la vida después de la muerte, en lugar de la naturaleza humana, como era el caso de Hall. Sin embargo, nada de ello es requerido si se asume el supuesto teológico: puesto que para Locke, como el propio Zuckert reconoce, la existencia de la ley de la naturaleza se basa en la existencia de Dios, la cual sí se halla probada para Locke a través de la observación empírica de la armonía del mundo natural, regido por leyes (véase *ELN*, I: 116-117, IV, 156-157; *Essay*, IV, VIII, §9; *EG*, §12; Dunn, 1969: 24; Zuckert, 2002: 189; para un tratamiento detallado de la cuestión, véase Chumbita, 2015). Ahora bien, establecer la importancia de la teología en la fundamentación de la ley de la naturaleza, no implica negar que Locke realice, como bien destaca Zuckert, una apropiación crítica de las Escrituras en *Essay*, como destaca Zuckert (véase Zuckert, 2002: 14, 34-38; para un tratamiento de detallado de esta apropiación crítica, véase Chumbita, 2016a).

No es difícil advertir que rápidamente puede descartarse esta objeción apelando a la distinción entre obligación y motivación (véase Lenz, 1956: 112; Yolton, 1958: 491). En *EG*, Locke es muy claro acerca de que la motivación hedonista no relativiza el carácter externo de la ley de naturaleza como creación divina para el hombre: “no hechas por nosotros, sino para nosotros” “estas reglas establecidas para nuestras acciones por la voluntad declarada o leyes de otro, quien tiene el poder de castigar nuestras aberraciones. Estas son propia y verdaderamente las reglas del bien y el mal”, cuya observancia o no produce la felicidad y la desgracia, de modo que los que obran “viviendo bien” “alcanzan la felicidad” (*EG*, §10, véase también §8). Aun contra su línea interpretativa, el propio Zuckert plantea el carácter externo de la ley de la naturaleza en términos de oposición entre la ley de la naturaleza de Tomás de Aquino como innata e inmanente a la naturaleza y la razón y “la ley de la naturaleza trascendencia de Locke” (Zuckert, 2002: 190). En este sentido, Singh sostiene que “la motivación hedonista de la moralidad, por tanto, no destruye el *status* objetivo de la ley de naturaleza en la teoría de Locke” (Singh, 1961: 113). *Essay* resulta elocuente en este punto, en la medida en que permite dar cuenta de que la incorporación de un criterio hedonista-utilitario no niega la fundamentación teológica ni la deontología de la ley de la naturaleza.

Porque, como nada puede ser más natural que el estímulo [que viene] con la estima y la reputación en la que todos encuentran su provecho, y [nada más natural] que el [hecho de] culpar y desaprobar [produzca] lo contrario, no es de sorprender que la estima y el descrédito, la virtud y el vicio, deban corresponder en gran medida y por todas partes con la regla inmodificable de lo correcto e incorrecto que la ley de Dios ha establecido: no habiendo nada que tan directa y visiblemente asegure y promueva el bien general de la humanidad en este mundo, como la obediencia a las leyes que él [Dios] les ha dispuesto, y nada que engendre tales males y confusión como el descuido de ellas [las leyes de Dios] (*Essay*, II, XXVIII, §11, véase también IV, XII, §11; Lenz,

1956: 112; Singh, 1961: 113-114; Dunn, 1969: 24, 26; Aarsleff, 1969: 100-111, 127; Hancey, 1976: 447-448).

Aquí la virtud se traduce en aprobación social. El efecto de la asunción de un criterio deontológico tiene como consecuencia beneficios para el individuo, en sintonía con la concepción clásica de la que ya hemos dado cuenta. Sin embargo, como hemos destacado ya, Hall, Zuckert y Gaeta Esperanza destacan correctamente, Locke también define la felicidad meramente con un criterio hedonista, en relación al placer y el dolor. Al mismo tiempo, este hedonismo deviene en relativismo si, como efectivamente ocurre en determinados pasajes, el bien y el mal son relativos al placer o el dolor que produce en determinada persona, y que no necesariamente habría de producirse en otras.

Las acciones morales son sólo aquellas que dependen de la elección de un agente libre e inteligente. Y un agente libre inteligente naturalmente sigue aquello que le causa placer y rehúye aquello que causa dolor; es decir, [que] naturalmente busca la felicidad y evade la desdicha. [...] la felicidad y la desdicha consisten sólo en el placer y el dolor [...] bien y mal, siendo términos relativos, no denotan nada en la naturaleza de la cosa, sino sólo la relación que sostiene con otro, en su aptitud y su tendencia a producir en él placer o dolor. Y por tanto vemos y decimos que lo que es bueno para un hombre es malo para otro (*EG*, §7; véase también *Essay*, II, XXVIII §5; Zuckert, 2002: 29-33).

De este modo, la ciencia moral adquiere un criterio consecuencialista, esto es, hedonista-utilitario. En este sentido, a partir de la descripción del estado de naturaleza presentada en *TT*, II, Locke asume una perspectiva complaciente respecto a las inclinaciones humanas. Hasta tal punto es así que los mandatos divinos, es decir, los principios morales, ordenan directamente el usufructo adquisitivo del mundo para extraer de él el máximo provecho.

Dios dio el mundo a los hombres en común; pero dado que se los dio para su beneficio y las mayores conveniencias de la vida que fuesen capaces de extraer de él, no puede suponerse que él haya tenido la intención de que permaneciese siempre en común y sin cultivar. Él lo dio [el mundo] para el uso de los industriosos y racionales³⁰ (*TT*, II, §34). El derecho y la conveniencia iban juntos; pues como un hombre tenía derecho a todo lo que él pudiese emplear con su trabajo, no tenía tentación de trabajar para [obtener] más de lo que el pudiese hacer uso (*TT*, II, §51; véase Zuckert, 2002: 164).

Aquí el criterio utilitario y hedonista ya no es el producto de una urgencia material o una inclinación subjetiva que ha de satisfacerse, sino que es el contenido mismo de la ley de la naturaleza como mandato divino. En efecto, no estamos discutiendo si el placer es un bien o no, si la felicidad requiere de la satisfacción material o si los castigos suponen la incorporación de un criterio consecuencialista y no deontológico. El desplazamiento que nos interesa marcar en este punto tiene que ver con el contenido mismo de la ley de la naturaleza, en tanto que, a diferencia de lo establecido en *ELN*, en *TT*, II ordena de modo explícito maximizar beneficios individuales. Aquí se omite por tanto la clara distinción entre ley-obligación y derecho-inclinación que se proponía en *ELN* (véase *ELN*, I: 110-111).³¹ Por lo demás,

³⁰ Aquí el texto podría ser en singular como en plural. Sin embargo, el párrafo comienza refiriéndose a “los hombres”; también lo entiende en plural Simmons (1992: 246).

³¹ Simmons ha atribuido correctamente a Strauss la identificación entre derecho y ley de la naturaleza (véase Strauss, 1992: 248, 227; Cox, 1960: 87-89; Simmons, 1992: 68; Abdo Ferez, 2013: 351-354). Sin embargo, en los escritos tardíos de la obra de Locke, la noción de ley de la naturaleza posee una ambigüedad entre deber, como mandato divino, y derecho como libertad, como poder, como licencia en estado de naturaleza (véase Simmons, 1992: 69; Zuckert, 2002: 176, 192-194). Vale la pena destacar aquí el esfuerzo de Simmons por considerar la importancia de una dimensión conceptual de *derechos* al interior de la teoría lockeana sobre la ley de la naturaleza. En efecto, según este intérprete, la teoría de los derechos no puede reducirse al concepto de ley de la naturaleza como deber: donde hay deber hay derecho, donde hay derecho hay deber. La auto-preservación es, en este sentido, tanto un derecho como un deber. Zuckert, por su parte, en coherencia con su reivindicación de la lectura de Strauss, al considerar que “los derechos naturales no derivan de la ley de la naturaleza” (Zuckert, 2002: 197), es decir, al pretender abandonar la idea de ley de la naturaleza en función de la noción de derechos naturales parece reconocer indirectamente el elemento “tomista” del concepto lockeano de la ley de la naturaleza, esto es, su *status* tanto como deber y como derecho (véase Zuckert, 2002: 171-177, 192-194).

no es difícil advertir la distancia con *ELN*, en cuanto en este texto se considera, como hemos anticipado, que si el criterio moral fuese la utilidad individual, no reinaría sino el caos y la guerra de todos contra todos:

Porque ¿cuál es la razón que existe para el cumplimiento de las promesas, qué asegura la sociedad, cuál [es la] convivencia entre los hombres, si todo lo equitativo y justo es lo mismo que lo útil? ¿Qué otro trato humano podría tener lugar entre hombres sino el fraude, la violencia, el odio, la rapiña, la masacre y otras cosas de este tipo, cuando a cada individuo no sólo le está permitido, sino que le es necesario arrebatarse a otro por todos los medios lo que éste, a su vez, está obligado a salvaguardar? (*ELN*, VIII: 212-213).

Es claro que en *ELN* el bien común no surge de la suma de actividades adquisitivas individuales. Sin embargo, en el contexto de necesidad y penuria descrito en *TT*, II, el hombre ya no hace daño alguno a sus semejantes dedicándose al interés propio. El cumplimiento de la ley de naturaleza no surge de las intenciones morales ni de la sesuda reflexión racional de los agentes, sino más bien del obrar orientado a la persecución del provecho propio. En este sentido, Locke establece que lejos de hacer daño a sus semejantes al apropiarse un individuo de lo que es común, les realiza un bien:

[...] quien se apropia tierra para sí por medio de su trabajo, no reduce sino que incrementa el stock³² común de la humanidad: pues las provisiones que sirven a la manutención³³ de la vida humana, producidas por un acre de tierra cercada y cultivada, son (para hablar más estrictamente) diez veces más que las que rinden por un acre de

³² Se ha decidido preservar este término, válido tanto para el inglés como para el castellano, en cuanto da cuenta de la dimensión de la tierra como capital.

³³ El término es aquí “support”, el cual posee un significado general como sostén material de la vida, el cual podría traducirse como “sustento”, “asistencia material”, “soporte material”.

tierra de igual fecundidad dejada yerma en común. Y por lo tanto, quien cerca la tierra y tiene una mayor abundancia de conveniencias para la vida a partir de[l cultivo] de diez acres, que él puede obtener de cien dejados a la naturaleza, puede verdaderamente decir que entrega noventa acres a la humanidad: porque su trabajo ahora lo suministra con provisiones de diez acres, que son el producto de cien dejados en común (TT, II, §37; véase también §33; Strauss, 1992: 243-244; Tully, 1993: 161; Ince, 2011: 41, 47).

A diferencia de *ELN*, aquí los intereses egoístas no se contradicen, sino que más bien confluyen al provecho general, en la medida en que permiten ofrecer mayor cantidad de frutos a un mercado común (véase Simmons, 1992: 54). Lejos de oponerse el bien colectivo al interés privado, aquél surge de la búsqueda de éste (véase Gough, 1964: 34; contra esta interpretación Grant, 1988: 42³⁴). En relación con la teoría del valor, supuesta en estos pasajes, Ince destaca correctamente que supone de por sí una lógica de juego de suma positiva de los diferentes intereses (véase Ince, 2011: 47).³⁵

³⁴ Por sorprendente que pueda parecer, Grant entiende que en Locke el individualismo tiene por fin exclusivamente defender derechos naturales individuales, por lo que es político-normativo y “no atomístico” (Grant, 1988: 60, véase también 42, 50). “En ningún caso la antropología de Locke describe individuos aislados cuyo comportamiento se rige por cálculos racionales de sus intereses” (Grant, 1988: 42). Con un candor difícil de igualar, la autora sostiene que “Locke se caracteriza generalmente tanto por un individualismo político como por una especie de individualismo intelectual, defensor del uso independiente de la facultad de la razón contra los prejuicios, las costumbres y el dogmatismo” (Grant, 1988: 42-43). De este modo, para esta autora el individualismo lockeano, aquí reconocido, no sería de temer en ningún sentido. Al mismo tiempo, a pesar de identificar este individualismo, la autora sostendrá inmediatamente que el origen de la sociedad política “es familiar” (Grant, 1988: 44; véase en la misma línea la interpretación según la cual Locke abogaría por la propiedad comunal y no individual: Tully, 1980: 130, véase también 124-125; para una crítica a esta interpretación, véase Chumbita, 2013c; Chumbita 2011, 2016a).

³⁵ En este sentido, también cabe referir al texto de *Venditio*, en el cual se sostiene, como precio justo, aquel que ofrece el mercado en cada momento, incluso cuando los comerciantes especulen de modo ostensible con las necesidades básicas ajenas: “A petición de cuál es la medida que debe regular el precio por el que cualquier persona vende, con el fin de mantenerlo dentro de los límites de la equidad y la justicia, considero sucintamente que ha de ser la siguiente: el precio de mercado allí donde se vende. Todo aquel que sigue esta [norma] en todo lo que vende pienso que está libre de engaño, extorsión y opresión, o de cualquier culpa en su venta, suponiendo que no hubiera falla en sus productos” (*Venditio*: 442). De hecho, Locke argumenta que de condenarse las ganancias extraordinarias del comerciante en épocas de escasez, no estaríamos teniendo en cuenta que nadie cubre sus pérdidas en tiempos de abundancia (véase *Venditio*: 445). De aquí que no deba fijarse límites

4. Paz y abundancia. La persistencia de la teología en las condiciones de posibilidad de la apropiación en estado de naturaleza

El Estado de guerra es por tanto bien diferente para Hobbes y para Locke: para Hobbes, un estado de guerra supone el uso o la amenaza del uso de la fuerza *per se*; para Locke, es el uso o la amenaza de «la fuerza sin derecho». [...] la posibilidad de distinción entre dos estados evidencia tener grandes consecuencias para una posterior distinción entre los dos estados de naturaleza de estos filósofos y contribuye al liberalismo de Locke.

Michael Zuckert³⁶

Independientemente de cualquier otra cosa que pudiera ser, el capítulo V es un argumento significativo para justificar el cercamiento en Inglaterra. Más allá de esto, sin embargo, es un razonamiento ingenioso a favor del colonialismo, defendiendo implícitamente el establecimiento de colonias y plantaciones en América y en otras partes, y el cercamiento y la mejora de la tierra sin cultivar en esos territorios vírgenes.

Neal Wood³⁷

En *TT*, II, la paz y la abundancia de frutos y tierras, que se ofrece al hombre por donación divina, constituyen condiciones necesarias para la legitimidad de una apropiación en estado de naturaleza: a) privada e individual, de lo que es común a la

arbitrarios a las ganancias. Sin embargo, lo más relevante aquí, como bien destaca Vaughn, es la aproximación a la idea clásica de equilibrio natural del mercado, basada en la justicia de un precio natural dictado por la oferta y la demanda (véase Vaughn, 1983: 156; para una interpretación opuesta, véase Simmons, 1992: 61). Locke avanza así hacia la idea de autorregulación, condenando toda intervención externa, por parte del Estado: “La medida que es común al comprador y al vendedor es precisamente que si el uno comprara tan barato como pudiera en el mercado y el otro vendiera tan caro como pudiera allí mismo, todo el que corriera sus riesgos con las necesidades mutuas y perpetuamente cambiantes de dinero y artículos entre compradores y vendedores, llegaría a una cuenta bastante equitativa y justa” (*Venditio*: 445; para un tratamiento detallado de la temática, véase Chumbita, 2014b).

³⁶ Zuckert, 2002: 6. Véase también 193, 196.

³⁷ Wood, 1983a: 66.

humanidad; b) unilateral, es decir, sin necesidad de consenso social o mediación de institución política alguna; y c) desigual, de varias partes de tierra, mientras que existirán quienes no posean ninguna (véase *TT*, II, §§25, 28, 50; Chumbita, 2011, 2013c).

A pesar de lo problemático que resulta caracterizar al estado de naturaleza como pacífico, Locke brinda una serie de premisas que lo sustentan. En primer lugar, parte de la premisa de la libertad e igualdad natural del hombre constituyen una condición pacífica, considerando su opuesto: nacer esclavo bajo un poder despótico. En segundo lugar, propone la sociabilidad natural del hombre como un elemento que lo inclina a la paz, puesto que no es posible vivir en sociedad en un estado de guerra permanente. Por último, asume la intención divina de hacer vivir al hombre, la cual se materializaría en la abundancia de tierra y de frutos dispuestos a tal fin.

La primera característica del estado de naturaleza es que los hombres nacen en él en condiciones de libertad e igualdad (véase *TT*, II, §§4-5; 54, 95, 131). Esto que para Hobbes era el origen de la beligerancia (véase Hobbes, 1999, XIII: 113-114), para Locke, por el contrario, constituye el fundamento de la paz (véase Lamprecht, 1918: 123; Ashcraft, 1968: 901; Batz, 1974: 668; Zuckert, 2002: 5-6; para una interpretación opuesta véase Cox, 1960: 72-81, 93). En efecto, el nacer sometido a un poder político supone para Locke nacer bajo un estado de esclavitud incompatible con la naturaleza humana (véase Chumbita, 2016b, 2013b). Como es sabido, Locke rechaza la tesis de Filmer de una donación divina a Adán tanto del mundo en propiedad privada como de gobierno de los hombres, que habría de heredarse por vía patriarcal (véase *TT*, I, §§4-5, *TT*, Preface; *TT*, I, §§1, 3, 6, 9, 27, 51, 118, 73-79, 147; *TT*, II, §§91, 135, 168, 174, 220, 222, 238; Yolton, 1958: 486; Ashcraft, 1968: 900; Waldron, 1979: 325). Frente a esta tesis, Locke sostendrá que el mundo fue otorgado por Dios a la humanidad en su conjunto sin establecer gobierno alguno sobre ella. Si los hombres hubieran nacido sujetos a un gobierno político, no habría consentimiento de parte de los individuos, por lo que sólo se hallarían sujetos a la fuerza bajo un estado de guerra similar al estado de naturaleza descrito por Hobbes (véase Hobbes, 1999, XIII: 113-117; Hobbes, 2010: 202, 133, 62). De este modo, en oposición a

Filmer y Hobbes, apelando tanto a la prescripción de la ley de la naturaleza como a una descripción de la condición originaria del hombre, Locke sostendrá que la igualdad natural conduce a la paz.

Esta igualdad de los hombres por naturaleza, el juicioso Hooker la considera como tan evidente en sí misma, y más allá de toda objeción, que él la convierte [en] el fundamento de aquella obligación de amor mutuo entre los hombres, sobre ella construye los deberes que tienen unos con otros, y [es] a partir de donde él deduce las grandes máximas de la justicia y de la caridad (*TT*, II, §5; véase Yolton, 1958: 485; Simmons, 1992: 77, 119, 3, 11-12; Waldron, 2002: 154-155; Zuckert, 2002: 4).

En clara polémica con Hobbes, y a pesar tanto de las acciones que los hombres realizan en base a una interpretación sesgada e interesada de la ley de la naturaleza como de las incertidumbres que surgen de su violación, Locke considera que el estado de naturaleza en el que conviven los hombres sin hallarse vinculados o sujetos a una misma sociedad civil, es decir entre soberanos (véase *TT*, II, §9, §90), entre miembros de reinos diferentes (véase *TT*, II, §9) y entre cualquier grupo de hombres que se hallan en un territorio no apropiado (véase *TT*, II, §38, véase también §§32, 36-37), no es un estado de animadversión sino un estado que, en términos generales, se puede considerar como pacífico.

Y aquí tenemos la clara «diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra»³⁸, que a pesar de que algunos hombres los han confundido, están tan distantes como, uno respecto a otro, un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y preservación, y un estado de enemistad, malicia, violencia y destrucción mutua. Hombres viviendo

³⁸ Las comillas están en el original sin referencia, a pesar de que inmediatamente se oponen a los dichos de Hobbes.

juntos acorde a la razón, sin un superior común en la tierra con autoridad para juzgar entre ellos, es propiamente [en lo que consiste] el estado de naturaleza (*TT*, II, §19, véase también §§15, 112; Seliger, 1968: 88; para una crítica a esta descripción idílica, véase Ashcraft, 1968: 898).

Esta consideración del estado de naturaleza como estado pacífico resulta disonante con ciertos pasajes en los cuales se sostiene la necesidad del poder político positivo (véase *TT*, II, §21). En efecto, hobbesianamente, Locke también sostendrá que allí donde no hay juez establecido, los hombres se hallan en un estado “muy incierto, y constantemente expuestos a la invasión de otros, pues siendo todos tan reyes como él, cada hombre es igual, y mayor parte no son observantes estrictos de la equidad y la justicia” (*TT*, II, §123). Aun cuando

la ley de la naturaleza es clara e inteligible a todas las criaturas racionales, los hombres, sin embargo, cegados por sus intereses como también ignorantes por falta de estudio de ella, no son aptos para reconocerla como una ley obligatoria para ellos en la aplicación de ella a sus propios casos particulares (*TT*, II, §124).

Los hombres violan la ley de la naturaleza, los hombres se matan los unos a los otros, como Caín a Abel (véase *TT*, II, §11), y aun así Locke se rehúsa a aceptar que el estado de naturaleza sea tal que no resulte posible la apropiación privada ni el desarrollo de una vida social (véase Batz, 1974: 667-668).

[...] en ese estado, siendo al mismo tiempo jueces y ejecutores³⁹ de la ley de la naturaleza, los hombres son parciales consigo mismos, la pasión y la venganza es muy apta para llevarlos demasiado lejos, y con demasiado corazón, en sus propias causas, así como también, con

³⁹ En singular en el original.

negligencia y despreocupación, hacerlos demasiado remisos en [las causas de] otros hombres (*TT*, II, §125, véase también §§123-128, §184; *Essay*, IV, XVI, §12; IV, XX, §16; II, XXXIII, §18; Gough, 1964: 18).

El estado de naturaleza carece obviamente de las garantías que provee la sociedad civil (véase Aarsleff, 1969: 134, 101-103). Sin embargo, en el estado de naturaleza cada quien cuenta con el poder de infringir castigos con la pena capital, para matar al “criminal, que habiendo renunciado a la razón, la regla y medida común que Dios ha dado a la humanidad, tiene, por una violencia injusta y masacre que ha cometido sobre uno, declarada la guerra a toda la humanidad, y por tanto puede ser destruido como un león o un tigre” (*TT*, II, §11, véase también 12; Batz, 1974: 668; Strauss, 1992: 224). Ahora bien, esta guerra privada, como caso particular, incluso cuando derivara en la figura de esclavitud legítima, no anula para Locke el estado de paz general del estado de naturaleza (véase Ashcraft, 1968: 907, 898; Aarsleff, 1969: 102-103; Hall, 1981: 65-66; Dunn, 1984: 290; contra esta interpretación, véase Cox, 1960: 72-78).⁴⁰

A esta extraña doctrina, es decir, aquella [que sostiene que] «en el estado de naturaleza cada hombre tiene el poder ejecutivo» de la ley de la naturaleza, no dudo sin embargo que se le objetara que es irrazonable para los hombres ser jueces en su propia causa [...]. Fácilmente concedo que el gobierno civil es el remedio apropiado para las inconveniencias del estado de naturaleza, las cuales ciertamente son grandes donde los hombres pueden ser jueces en su propia causa (*TT*, II, §13).

⁴⁰ Para un mayor desarrollo sobre la cuestión de la vigencia de la ley de la naturaleza en el estado de naturaleza, así como la presencia de guerras y la figura de esclavitud legítima, véase Chumbita, 2016b, 2013b.

En estado de naturaleza los hombres son parciales al aplicar castigos. Sin embargo, en el seno de la sociedad civil persiste la plena vigencia de la ley de la naturaleza y, en este sentido, ella sigue habilitando la auto-preservación allí donde no se puede apelar a la ley positiva. En efecto, Locke afirma que aquél que está dispuesto a quitarme mi libertad, puede también arrebatarme mis posesiones y mi vida (véase *TT*, II, §17). De aquí que donde no haya un poder positivo o éste no resulte accesible a tiempo, es legítimo ajusticiar al ladrón siguiendo el principio de auto-preservación⁴¹.

Así, a un ladrón, que no puedo dañar sino apelando a la ley [positiva] por haber robado todo lo que tengo⁴², puedo matarlo cuando él me ataca para robarme sólo mi caballo o mi gabán; porque la ley [positiva], que fue hecha para mi preservación, donde no puede interponerse para asegurar mi vida me permite, cuando ella no puede intervenir en favor de la defensa de mi vida de una fuerza presente, la cual, si pierdo no puede repararse⁴³, me permite mi propia defensa y, el derecho de guerra, una libertad para matar al agresor, porque el agresor no concede tiempo para apelar a nuestro juez común, ni a la decisión de la ley [positiva] para remediar en un caso donde el mal puede ser irreparable (*TT*, II, §19; véase §§18, 207; Chumbita, 2016b).

Lo que se destaca de este ejemplo es que existe una conflictividad humana que no puede ser atribuida al estado de naturaleza, en cuanto también puede presentarse en el seno de la sociedad civil (véase Cox, 1960: 74-78, 81; Ashcraft, 1968: 902). En este sentido, podríamos reponer un argumento en favor del carácter pacífico del estado de naturaleza: si no llamamos estado de guerra a la condición civil aun cuando también acontecen en ella asesinatos, e incluso en una cantidad significativa, ¿por qué atribuir

⁴¹ Según Locke, el estado de naturaleza no tiene déficit respecto al Estado en materia de castigos, muy por el contrario: “Toda ofensa que puede ser cometida en el estado de naturaleza, puede ser también en el estado de naturaleza igualmente castigada, y tanto como se puede en un Estado” (*TT*, II, §12; véase Chumbita, 2016b).

⁴² En el original “all that I am worth”.

⁴³ En el original “if lost, is capable of no reparation”, literalmente “si pierdo, no es capaz de reparación”.

a partir de los mismos casos, un estado de guerra al estado de naturaleza? Según Locke, aun ante la contingencia de ciertas guerras privadas entre particulares, el estado de naturaleza no se identifica con un estado de guerra generalizado⁴⁴ (contra esta interpretación, véase Cox, 1960: 72-81). Locke parece seguir en este argumento, más bien implícito al capítulo III de *TT*, II, el razonamiento aristotélico según el cual la convivencia entre los hombres es siempre conflictiva, aun bajo la sociedad política, sin por ello constituir un estado de guerra (véase Aristóteles, 1994: 1263a 4). En efecto, no debe tomarse como referencia exclusivamente la norma abstracta o un estado ideal de resolución de todo conflicto a la hora de considerar si el estado originario del hombre es pacífico o de guerra. Como bien destaca Zuckert en este sentido, aun bajo una clave de lectura straussiana, sin suponer un retorno a un modelo pre-moderno, Locke contempla la posibilidad de un modelo de acción más integrado que el estrictamente hobbesiano. “Como Aristóteles antes que él, Locke estaba impresionado con la estructura de la acción humana como dirigida a determinado fin. [...] Como Aristóteles destacó, existe un más integrado carácter de la acción que el que el modelo hobbesiano permite” (Zuckert, 2002: 10-11). Según Locke, aun ante la contingencia de ciertas guerras privadas entre particulares, el estado de naturaleza no se identifica con un estado de guerra generalizado.

En este sentido, se entiende que el absolutismo resulte más opresivo que el estado de naturaleza, aun cuando podría ser más *pacífico* en términos hobbesianos (véase Hobbes, 1999, XVIII: 159-161, XVII: 156-157). En efecto, para Locke la paz del absolutismo no es paz sino esclavitud, que se define por constituir un estado de guerra continuo. Aquí Locke ataca directamente la posición de Hobbes según la cual la fundación del Estado por institución supone un pacto entre los súbditos, del cual el soberano no participa, permaneciendo por tanto en estado de naturaleza con derecho a todo.

⁴⁴ Cabe aclarar que para el propio Hobbes el estado de naturaleza no era una condición, necesariamente, de guerra efectiva sino que se caracteriza por una disposición a guerrear, análoga a la relación entre la lluvia y el mal tiempo respectivamente. La diferencia con Locke radica entonces no tanto en la descripción en sí como en las consecuencias que se extraen de las incertidumbres del estado de naturaleza. Hobbes considera que son suficiente para impedir el desarrollo no sólo de la propiedad, el comercio, el trabajo sino también de la sociedad misma entre los hombres (véase Hobbes, 1999, XIII: 115).

[...] si el gobierno está para ser el remedio de esos males que necesariamente se siguen de que los hombres sean jueces en su propia causa, y el estado de naturaleza no es por tanto para ser duradero, desearía saber qué clase de gobierno es ese, y cuánto mejor es que el estado de naturaleza, [la condición] donde un hombre comandando a una multitud tiene la libertad de ser juez en su propia causa, y puede hacerle a todos sus súbditos⁴⁵ cualquier cosa que le plazca, sin la menor libertad de nadie para cuestionar o controlar a aquellos que ejecutan su gusto⁴⁶ y a cualquier cosa que haga, sea guiada por la razón, error o pasión, [tales súbditos] deben someterse. Mucho mejor se está en el estado de naturaleza, donde los hombres no están obligados a someterse a la injusta voluntad de otro: y si el que juzga, juzga mal, en su caso o en el de cualquier otro, el es responsable⁴⁷ por ello ante el resto de la humanidad (*TT*, II, §13, véase en el mismo sentido, §§16, 93-94, 137, 201).

De este modo, Locke establece que los hombres se hallan mejor en el estado de naturaleza, es decir, en ausencia de todo gobierno, que en la situación en que se encuentran los súbditos bajo un gobierno despótico. Pues si bien el estado de guerra, como hemos visto, puede darse tanto en el seno de una sociedad civil como en estado de naturaleza, resulta, sin embargo, mucho más peligroso cuando tiene lugar entre un déspota y los miembros del Estado. En efecto, en ésta última condición el hombre se halla “expuesto a toda la miseria e inconvenientes⁴⁸ que un hombre puede temer de uno que, hallándose en un irrestricto estado de naturaleza, está, sin embargo, corrompido por la adulación y armado de poder” (*TT*, II, §91, §176, §§179-180). A su vez, el poder del Estado se halla concentrado, y por lo tanto es mayor que el que se halla distribuido en estado de naturaleza, por lo cual un súbdito sometido a un

⁴⁵ El término es “subjects”, aquí claramente como sustantivo.

⁴⁶ En el original “execute his pleasure”.

⁴⁷ El término es “answerable”, que debería traducirse como “quien debe responder”.

⁴⁸ Una vez más, el término es “inconveniences”.

magistrado que atenta contra la ley de la naturaleza se halla “expuesto al poder arbitrario de un hombre que tiene el comando de 100.000 hombres”, lo cual resulta peor que la condición del “que está expuesto al poder arbitrario de 100.000 hombres separados⁴⁹” (*TT*, II, §137, véase también §§20, 92). Por último, cabe aclarar que para Locke el absolutismo no se ubica ni en el orden del estado de naturaleza ni en el del gobierno civil, sino que constituye una condición de esclavitud y guerra en el seno de un Estado (véase *TT*, II, §§211, 90-91; Chumbita, 2013b).

Estos pasajes resultan fundamentales para desestimar la interpretación de Strauss y Cox, según la cual la concepción de Locke sobre el estado de naturaleza es, en última instancia, hobbesiana. En efecto, a pesar de la caracterización lockeana del estado de naturaleza como pacífico, a partir de la carencia en él de una ley fija, un juez imparcial y una rigurosa y limitada aplicación de la ley de la naturaleza (véase *TT*, II, §§124-126, 131, 136), así como de la presencia de venganzas, incertidumbre sobre la propiedad, matanzas, castigos, guerras justas y esclavitud legítima (véase *TT*, II, §§13, 18, 23-24), respecto a las cuales sólo el gobierno civil puede brindar una solución final, Strauss y Cox sostuvieron que tal estado se identifica con el estado de naturaleza hobbesiano (véase Hobbes, 1999, XIII: 113-117; Strauss, 1992: 224-228; Cox, 1960: 75-76; para una interpretación opuesta, Grant, 1988: 50; Aarsleff, 1969: 101; Dunn, 1984: 290). En efecto, para Strauss la ley de la naturaleza no puede ser efectiva en el estado de naturaleza lockeano sin destruir la condición pacífica del estado de naturaleza (véase Strauss, 1992: 224, 228; Cox, 1960: 75-79). Planteando por tanto una dicotomía excluyente entre paz universal y castigo local, según Strauss la descripción lockeana conduce a una aporía, pues en cuanto rige la ley de la naturaleza, el estado de naturaleza se convierte en estado de guerra: “la ley de la naturaleza es verdaderamente una ley si no es efectiva en el estado de naturaleza. No puede ser efectiva en el estado de naturaleza si el estado de naturaleza no es un estado de paz” (Strauss, 1992: 224, véase también 225, 228; Cox, 1960: 75-79; Abdo Ferez, 2013: 351-354). Y ciertamente, si se considera el problema en términos absolutos, la vigencia de la ley de la naturaleza supone castigos y potencialmente guerras justas,

⁴⁹ En el original, “single men”, literalmente “hombres sueltos”.

por lo que Strauss se permite concluir que, según Locke, “el estado precedente a la sociedad civil es un estado de guerra” (Strauss, 1992: 225).

Considerando los efectos de la teoría lockeana del castigo, en especial el estado de guerra continuo al que puede dar lugar en la figura de esclavitud legítima, Dilts parece compartir la interpretación hobbesiana de Strauss y Cox, para quienes el estado de naturaleza lockeano, a través del castigo, no puede derivar sino en un estado de guerra (véase Dilts, 2012: 66-68; Strauss, 1992: 224, 228; Cox, 1960: 75-79; Zuckert, 2002: 192, 196). No alcanza, sin embargo, el extremo al que llega Cox, al atribuir a Locke una continuidad con el pensamiento maquiaveliano (véase Cox, 1960: 68; Strauss, 1988: 49; Hilb, 2005: 197). En esta misma línea interpretativa, Zuckert señala que el conflicto de “derechos” entre particulares conduce a la “guerra” y la única “solución” es hobbesiana, en base a la institución del Estado (véase Zuckert, 2002: 196).

A pesar de lo equívoco de esta interpretación, es preciso señalar, en su defensa, que la interpretación contraria, la cual pretende solucionar el problema que supone la presencia de guerras justas a través de la mera referencia al pasaje consignado en el que Locke opone el estado de naturaleza y el estado de guerra, resulta igualmente insuficiente (véase *TT*, II, §19; Lamprecht, 1918: 127; Yolton, 1958: 483-484; Ashcraft, 1968: 902; Hall, 1981: 65-69; Dunn, 1984: 290; Sigmund, 2005: 412-414). Pues aun cuando es correcto adjudicar a Locke esta oposición entre estado de guerra y estado de naturaleza, la mera distinción lógica entre ambos estados no logra dar cuenta de la ambigüedad manifiesta que supone la presencia de guerras justas en estado de naturaleza, así como tampoco, por otra parte, logra explicar por qué entonces resultaría necesario o deseable abandonar el estado de naturaleza para instaurar un gobierno civil, con todos los riesgos que, como hemos visto, ello implica de caer en manos de un gobierno despótico, como una condición aun más incierta que la del estado de naturaleza.

Para evitar ambos equívocos, es preciso comprender que, a diferencia de la posición hobbesiana, el concepto lockeano de estado de naturaleza supone, ante todo, una transición hacia la sociedad civil que no se basa en la mera distinción *lógica* entre

estado de naturaleza y gobierno civil, ni en la mera oposición antihobbesiana entre estado de naturaleza y estado de guerra. En efecto, a pesar de los conflictos locales señalados, en el estado de naturaleza lockeano se sientan las bases para el orden civil a través de una progresiva apropiación privada. En este sentido, el estado de naturaleza no llega a constituir un estado de guerra generalizado, ni una condición insostenible ni tampoco una solución definitiva:

si no fuera por el estado de corrupción y perversidad⁵⁰ de hombres degenerados, no sería necesaria ninguna otra [ley que la ley de la naturaleza], ni [habría] necesidad de que los hombres se separaran de esta gran comunidad natural⁵¹ y por acuerdos positivos se agruparan en asociaciones más pequeñas y divididas (*TT*, II, §128; véase también Ashcraft, 1968: 902; Aarsleff, 1969: 101 Grant, 1988: 44-45; Waldron, 2002: 154).

El estado de naturaleza es imperfecto, pero aun así, hemos visto que tampoco debe ser definido sólo negativamente por lo que le falta en comparación con una sociedad civil de perfecta observancia de la ley. Para Locke, las sociedades civiles existentes no pueden nacer sino de un estado de libertad e igualdad natural (véase *TT*, II, §101-112), pero ello no garantiza que puedan preservar la igualdad y libertad natural. Este punto de partida empírico se opone a la descripción geométrica antes que histórica de Hobbes, y permite entender por qué para Locke el estado de naturaleza es, en términos generales, pacífico. “Así, la filosofía política de Locke de ninguna manera supone que en el estado de naturaleza todos los hombres deban ser estudiantes de la ley de la naturaleza. Es suficiente con que algunas personas por sus talentos naturales alcancen «preeminencia»” (Aarsleff, 1969: 136, véase también 101-103; Lamprecht, 1918: 130; Yolton, 1958: 495; Ashcraft, 1968: 906).

De este modo, como bien destacan Batz y John T. Scott, existe una

⁵⁰ El término en el original es “viciousness”, literalmente “viciocidad”.

⁵¹ En el original “great and natural community”; “great” también podría traducirse por “magnífica”.

ambigüedad manifiesta en la distinción entre estado de naturaleza y estado de guerra que no puede ser evitada (véase Batz, 1974: 667; Scott, 2000: 554-555). Tal ambigüedad no puede ser comprendida por una interpretación hobbesiana como la de Strauss o por la mera distinción lógica entre estado de naturaleza y estado de guerra que destaca Sterling Power Lamprecht, en la medida en que estas interpretaciones pasan por alto el aporte específico de la descripción lockeana, que consiste en entender a la progresiva apropiación privada como medio de explicar el abandono de la condición originaria de libertad natural y, al mismo tiempo, omite presentar una visión idílica de perfecta armonía, pues si tal fuera el caso no habría necesidad de una transición hacia sociedades civiles.

El Estado se presenta así como una creación de los hombres que han sido capaces de erigirlo a partir del estado de naturaleza. Según Locke, ello no habría resultado posible si el estado de naturaleza fuera el estado de guerra descrito por Hobbes, pues a partir de sus elementos no es posible que surja una dialéctica virtuosa capaz de generar su devenir en sociedad civil. Para Locke, la sociabilidad natural y el desarrollo productivo cumplen este rol de mediación entre la condición originaria y la necesidad del establecimiento del Estado. Por ello, es necesario que, aun con limitaciones e incertidumbres, el estado de naturaleza sea capaz de albergar el desarrollo de las potencias productivas del hombre y una apropiación, lo suficientemente pacífica de frutos y tierra, como para sentar las bases de una futura sociedad civil (véase *Essay*, IV, XII, §11; Aarsleff, 1969: 135; Zuckert, 2002: 8, 12-13).

Quizás un elemento más convincente en esta dirección, haciendo abstracción de las excepciones mencionadas a la paz⁵², lo constituye la idea de sociabilidad natural del hombre. En efecto, la objeción central a la descripción hobbesiana es que aun sin derecho positivo –contrariamente a las formulaciones de *ELN* (véase *ELN*, V: 164-165, VI: 186-189) y *TG*, II (véase *TG*, II: 66-67, 63-64)–, el hombre posee siempre una predisposición natural a la sociabilidad que inclina la balanza en favor de la paz allí donde bien podría prevalecer la guerra (véase Ashcraft, 1968: 906-907; para una

⁵² Para una consideración detallada de tales excepciones véase Chumbita, 2016b; 2013b.

interpretación opuesta, Cox, 1960: 52-53, 74-79⁵³).

En este punto, es preciso relacionar la descripción del estado de naturaleza con la antropología que hemos bosquejado anteriormente. El hedonismo y utilitarismo del hombre natural lockeano nos habla de pasiones sociales, de una aversión por la miseria y la búsqueda de principios prácticos con vistas a la felicidad (véase *Essay*, I, II, §3; IV, XII, §11; Yolton, 1958: 490). En este sentido, Locke vuelve a citar a Hooker (*Eccl. Pol.*, I, 10), para reafirmar no sólo que la ley de la naturaleza es la medida de la conducta de los hombres sino fundamentalmente que:

[...] en la medida en que no somos autosuficientes para suministrarnos de un depósito competente⁵⁴ de cosas necesarias para una vida, tal como nuestra naturaleza desea, una vida adecuada a la dignidad del

⁵³ Cox, siguiendo a Strauss, interpreta el estado de naturaleza lockeano como semejante a la descripción hobbesiana (véase Strauss, 1992: 224-225, 245). En este sentido, sostendrá la presencia de significados ocultos en la obra de Locke, que surgirían de rasgos de su personalidad, los que lo volverían particularmente propenso al ocultamiento, el recelo y la desconfianza (véase Cox, 1960: 5-6, 22-23, 54-56, 59-62, 71-72). “Mi argumento detallado para sostener esta interpretación de la intención de Locke se divide en dos partes; cada una centrada sobre uno de los dos usos básicamente diferentes que Locke hace del término «estado de naturaleza», pero que convergen en la conclusión de que la visión subyacente de Locke es que la condición original del hombre es una de «pura anarquía», o que el estado de naturaleza, lejos de ser un estado de paz, armonía y abundancia es, en realidad, uno de guerra, enemistad y miseria, en el cual la ley de la naturaleza, lejos de ser efectiva, no es ni siquiera conocida” (Cox, 1960: 72; para una reivindicación contemporánea de tal lectura, véase Zuckert, 2002: 33-42, 63-64). Tal interpretación no requiere mayores esfuerzos de refutación (véase Yolton, 1958: 478; Sigmund, 2005: 412-414). Básicamente, desde un punto de vista metodológico, si se parte de que Locke puede querer decir lo contrario de lo que afirma, resulta posible arribar a cualquier conclusión, lo cual es evidentemente inaceptable, ya sea que se alegue razones de reserva, cuidado o recelo con respecto a sus lectores contemporáneos, en virtud de lo novedoso de su perspectiva (véase Zuckert, 2002: 33-42). Zuckert reivindicará esta clave de lectura en términos de “esoterismo”, con las diferencias entre el estado de naturaleza de Hobbes y Locke a las que ya hemos hecho referencia (Zuckert, 2002: 6). A pesar de estas salvedades, la clave de lectura no supera los problemas metodológicos que presenta la lectura de Strauss y Cox. Por ejemplo, Zuckert sostendrá que en *ELN*, al establecer el carácter de la ley de la naturaleza como mandato divino, en referencia a la prueba de la existencia de la ley de la naturaleza como consecuencia directa de la existencia de Dios: “Yo sugeriré en un momento que Locke tampoco las encontró convincentes, y no me sorprende que tan pocos lectores lo hicieran” (Zuckert, 2002: 189). De este modo, Zuckert se permite sostener que cuando Locke ofrece tal prueba no quiere sostenerla realmente como tal o no se halla convencido por ella. Una vez más, a fin de separar a Locke de la tradición teológica, propone interpretar que quiere decir lo contrario de lo que afirma. Rechazando la dimensión teológica de su obra que hemos considerado *in extenso* hasta aquí, Zuckert se permite señalar que “Locke sigue a Hobbes en negar a la humanidad la dignidad que deriva de ser la preciada criatura de un Dios creador” (Zuckert, 2002: 196). Para una consideración detallada de la relación entre la existencia de Dios y la existencia de la ley de la naturaleza, véase Chumbita, 2015.

⁵⁴ En el original “competent store”.

hombre; por lo tanto, para suplir esos defectos e imperfecciones que están en nosotros por vivir individual y solamente por nosotros mismos, estamos naturalmente inducidos a buscar comunión y membrecía con otros, esta fue la causa de que los hombres se unieran entre sí en las primeras sociedades políticas (*TT*, II, §15; véase también *TT*, I, §88).

En el mismo sentido, Locke va a sostener que Dios colocó al hombre “bajo fuertes obligaciones de necesidad, conveniencia e inclinación que lo empujaban entrar en sociedad” (*TT*, II, §77; véase *Essay*, III, I, §1; Scott, 2000: 556). La inclinación a la sociabilidad natural, depositada en cada individuo, así como los beneficios que trae consigo el trabajo mancomunado, tienden a inclinar la balanza en favor de la paz, algo que la prodigalidad de los frutos de la tierra no alcanzaría a asegurar por sí misma. En efecto, razones de orgullo, codicia, o poder suelen ser mayores causas de la guerra que la carencia de bienes, como ya Aristóteles (véase Aristóteles, 1994: 1266b 7-10, 1267a 10-13, 1263 b 9-13) y el propio Hobbes (véase Hobbes, 1999, XIII: 115) reconocían antes que Locke (véase *TT*, II, §230). De este modo, a partir de la inclinación a la sociabilidad, el uso práctico de la razón, orientado a mejorar las condiciones de vida, el poder de castigar las ofensas y una observancia más o menos general de la ley de la naturaleza, resulta posible hablar de un estado de paz relativa (véase Yolton, 1958: 495; Ashcraft, 1968: 902⁵⁵).

A estas razones que conducen a la paz (la libertad, la igualdad y la sociabilidad natural), se añade la abundancia proveniente tanto, por una parte, de la prodigalidad de frutos que alberga el mundo que Dios ha donado a los hombres, como de la capacidad productiva de éstos. Las condiciones iniciales de satisfacción de las necesidades básicas evitan al menos los conflictos derivados de la escasez. En efecto, encontrándose los hombres en situación de abundancia y desarrollando su dominio

⁵⁵ El propio Yolton, aun rechazando la hipótesis hobbesiana de Strauss, advierte la problematicidad del estado de naturaleza al señalar que “Locke no era tan ingenuo para creer que todos los hombres actúan racionalmente todo el tiempo” (Yolton, 1958: 495). De modo aún más explícito, Ashcraft destaca que la condición natural del hombre se caracteriza por ser de una “paz incierta” (Ashcraft, 1968: 902).

“estableciéndose en razón de lo que pudiera servir para su uso, podía haber por tanto poco lugar para altercados y disputas sobre la propiedad así constituida” (*TT*, II, §31, véase también §39). De modo que, aun cuando la abundancia de frutos y tierras por sí sola no es suficiente para garantizar la paz, contribuye sin duda a ella por oposición al estado de escasez.

Ahora bien, a fin de establecer tal condición de abundancia para los hombres en estado de naturaleza, Locke necesita, antes que nada, rechazar la donación excluyente a Adán y a sus herederos, según la cual los hombres no nacerían dueños en común de la tierra y sus frutos.

Ya sea que consideremos la razón natural, la cual nos dice que los hombres, una vez nacidos, tienen un derecho a su preservación y, consecuentemente, a la comida y la bebida y a aquellas otras cosas que la naturaleza proporciona⁵⁶ para su subsistencia, o [ya sea que consideremos] la revelación, la cual nos da cuenta de esas concesiones [con que] Dios hizo el mundo para Adán, Noé y sus hijos⁵⁷, es muy claro que Dios, como dice el Rey David, Salmos cxv. 16, «ha dado la tierra a los hijos⁵⁸ de los hombres», [es decir] dado a la humanidad en común (*TT*, II, §25; véase también §39; Lebovics, 1986: 569; Kelly, 1988: 283; Michael, 1998: 418; Waldron, 2002: 154, 159-160; Lamb, 2009: 231; Ince, 2011: 35, 39).

Locke interpreta la cesión inmediata del mundo por parte de Dios (*Gen.* I, 28) en términos de donación de la propiedad común del mundo, desestimando la donación a Adán de un dominio privado asociado a un poder político paternal.⁵⁹ En efecto,

⁵⁶ En el original “affords”.

⁵⁷ En el original “sons”.

⁵⁸ En el original “children”.

⁵⁹ Al haber creado al hombre con sus necesidades, así como el mundo para satisfacerlas, Locke infiere mediante la razón natural, sin invocar esta vez a las Escrituras, que Dios quiso que el hombre se diera propiedad privada. En efecto, no parece haber mejor argumento para legitimar la apropiación individual que la necesidad inmediata. Sin embargo, la sola necesidad, como hemos anticipado, no conduce necesariamente a la propiedad privada. Sin la donación divina del mundo, podría afirmar que la tierra y

resulta absurdo, en términos de Locke, que Dios brinde el mundo en común para establecer un poder absoluto de una dinastía particular sobre toda la humanidad (véase *TT*, I, §84-85). Dios dona el mundo para la auto-preservación del hombre (*TT*, I, §86; véase también §§87-88; *TT*, II, §§25, 39; Kelly, 1988: 283; Waldron, 2002: 153-154). En efecto, según Locke, tanto si consideramos nuestras propias necesidades como si atendemos a la descripción del Génesis, el mundo ha sido dado al hombre para su usufructo (véase *TT*, II, §26). Y ha sido dado en abundancia: “«Dios nos ha dado todas las cosas en abundancia⁶⁰», 1. Timoteo vi. 17, es la voz de la razón confirmada

los frutos no son de nadie o son de un conjunto social, del mismo modo que ocurre con el agua de los ríos y el mar, precisamente por el supuesto de abundancia que manejamos al respecto y que Locke, como hemos visto, utiliza también para referirse a los frutos y a la tierra (véase *TT*, II, §33; Kelly, 1988: 284). A fin de rechazar un uso libre sin apropiación, como en el caso del agua, o una propiedad social o política, hemos visto que Locke requiere que los hombres nazcan libres e iguales, es decir, desvinculados políticamente, lo cual también se sustenta en una interpretación de las Escrituras (véase Chumbita, 2011). De este modo, los hombres resultan ser en su totalidad co-propietarios del mundo, sin subdivisiones menores. Como puede verse entonces, la teología cumple un rol fundamental, y no meramente metafórico para fundar la propiedad privada, como entiende Widerquist, en sintonía con la interpretación straussiana de la que ya hemos dado cuenta: “Aunque Locke claramente escribió en términos cristianos, este artículo busca la versión secular de la teoría lockeana. La discusión de los aspectos teológicos de la teoría de Locke ha llegado a ser popular recientemente, pero esos aspectos de su teoría pueden ser vistos como mínimo en parte metafóricamente, y muchos teóricos lockeanos de la propiedad los dejan de lado” (véase Widerquist, 2010: 4). En esta misma línea de pensamiento, Zuckert había señalado que Locke entendía al cristianismo como «religión civil» (véase Zuckert, 2002: 148-149). Más allá del evidente interés polémico de la frase, Zuckert se refiere a que, en relación con “las verdaderas enseñanzas del cristianismo” “él intenta mostrar que el cristianismo, correctamente entendido, no es meramente verdadero sino también como «civil» al mismo tiempo” (Zuckert, 2002: 149). Según Zuckert, el cristianismo, si bien no se limita a ser una religión civil puede ser la base de la sociedad. El problema de esta interpretación no radica en lo que afirma, lo cual resulta parcialmente correcto (pero no totalmente, puesto que tal afirmación es particularmente relevante para la lectura de *TT*, II, como el propio Zuckert reconoce -véase Zuckert, 2002: 153-, y sin embargo la referencia al Nuevo Testamento *cristiano*, es completamente nula en tal obra; véase Dunn, 1969: 99; Waldron, 2002: 188-189, 206-208; Waldron, 2005: 506), sino en lo que sugiere, esto es, que el cristianismo de Locke estaría orientado principalmente al ordenamiento de la sociedad política y, por lo tanto, podría ser interpretado en clave estrictamente secular a pesar de “retener la forma de una reforma teológica” (Zuckert, 2002: 152). Ello implicaría, entre otras cosas, pasar por alto uno de los elementos que, según *L*, para Locke precisamente definen el cristianismo en oposición al judaísmo: “Pues la república de los judíos, diferente en esto de todas las demás, era una teocracia absoluta [...]. Pero no existe en absoluto, acorde con el Evangelio, una república cristiana. Hay, en efecto, muchas ciudades y reinos que han abrazado la fe de Cristo, pero conservaron sus antiguas formas de gobierno, respecto a las cuales la ley de Cristo no se ha inmiscuido en lo más mínimo. Él, ciertamente, ha enseñado a los hombres cómo, por medio de la fe y las buenas obras, podían acceder a la vida eterna. Pero él no instituyó una república” (*L*: 37-38; véase también *TT*, II, §101; Chumbita, 2015, 2016a). En términos generales, a esta interpretación de Zuckert le corresponden las mismas críticas que ya hemos realizado a lectura straussiana por ignorar la importancia de la dimensión teológica de la construcción política lockeana.

⁶⁰ El término es “richly”.

por la inspiración. Pero ¿hasta dónde él nos lo ha dado? Para disfrutarla⁶¹” (*TT*, II, §31). Dios ha dado con prodigalidad todas las cosas: los frutos de la tierra (véase *TT*, II, §§31, 37); los frutos del mar, “ese gran [bien] que todavía permanece [como propiedad] común a la humanidad” (*TT*, II, §30); y la tierra misma, brindada para su apropiación privada, individual, unilateral y desigual (a pesar de ser originariamente propiedad común al género).

Ni fue esta apropiación de alguna parcela de tierra, por el mejoramiento de ella, ningún perjuicio para ningún otro hombre, dado que quedaba todavía suficiente y tan bueno, y más de lo que el todavía desprovisto podía usar. [...] Nadie podía pensarse injuriado por el beber de otro hombre, aunque él tomara un buen trago, quien tenía [aún] un río entero de la misma agua dejada para saciar su sed; y el caso de la tierra y el agua, cuando hay suficiente para ambos, es perfectamente el mismo (*TT*, II, §33; véase también §§36-37; Kelly, 1988: 282).

Como se ve, la tierra y los frutos que ella ofrece (véase *TT*, II, §§32, 26), han sido dados en abundancia (véase Waldron, 2002: 159; para una interpretación opuesta, véase Cox, 1960: 103-105). Ahora bien, ciertos pasajes parecen contradecir esta descripción de abundancia, al describir el estado de naturaleza como de penuria: “Dios, cuando dio el mundo en común a toda la humanidad, también le ordenó al hombre que trabajara; y la penuria de su condición requería esto de él” (*TT*, II, §32). Strauss rápidamente utiliza esta descripción del estado de naturaleza para establecer que no hay abundancia en él: “[...] el estado de naturaleza es un estado, no de la abundancia sino de penuria. Los que viven en ella son «necesitados y miserables». La abundancia requiere de la sociedad civil [*TT*, II, §§32, 37-38, 40-41, 49]” (Strauss, 1992: 225; véase Lamb, 2009: 231; Ince, 2011: 39). Sin embargo, lo que se afirma aquí es la necesidad del trabajo para producir los bienes que hacen a la vida deseable. Por ello Locke aclara inmediatamente: “Dios, y su [propia] razón, le ordenaron que

⁶¹ En el original “to enjoy”, es decir, para poseer y beneficiarse de ella.

sometiera la tierra, es decir, mejorarla para el beneficio de su vida, y allí establecer algo que fuese suyo, su trabajo” (*TT*, II, §32). Penuria y necesidad de trabajo no implican falta de abundancia originaria de frutos y tierras. Lo que señala es que hay muchas comodidades que hacen agradable la vida y sólo surgen del trabajo y la industria humana: “porque aquellas cosas que son necesarias para una manutención confortable de nuestra vida, no son productos espontáneos de la naturaleza” sino que, como señala poco antes, “deben ser procuradas o preservadas a través de esfuerzos e industria” (*L*: 42).

El trabajo es, de este modo, una segunda causa de la abundancia del estado de naturaleza que se añade a la donación divina. Sin embargo, a pesar de las diversas y extensas descripciones del estado de naturaleza como estado de abundancia, se ha argumentado que se trata no de una condición general sino solamente inicial (véase Macpherson, 1970: 176-178). En efecto, según Karl Olivecrona, la teoría de la apropiación lockeana se desenvolvería en tres estadios temporales, siendo el último de ellos “la edad de la escasez”, producto de la acumulación que habilita la introducción del dinero (véase Olivecrona, 1974: 220). Simmons considera, en la misma línea, que la restricción de dejar suficiente y tan bueno no puede valer sino para la “abundancia de las primeras edades”, con anterioridad al “problema de escasez de las edades tardías” (Simmons, 1992: 289). En el mismo sentido, en su crítica a la interpretación del *dejar suficiente y tan bueno* como restricción a la apropiación privada, Waldron también asume que la introducción del dinero conduce a la escasez (véase Waldron, 1979: 322-323).

Esta interpretación se sustenta en apelar a los pasajes en los que Locke describe el estado de abundancia en referencia al pasado, como si ello fuera suficiente para afirmar que no existe en el presente. En efecto, Locke afirma que “hubo durante largo tiempo en el mundo abundancia de provisiones naturales” (*TT*, II, §31). Del mismo modo, en base a las Escrituras señala que “en las primeras edades del mundo” “los hombres corrían mayor peligro de perderse, por vagabundear [lejos] de su

compañía, en los de entonces vastos yermos⁶² de la tierra, que de estar confinados por falta de espacio para colonizar⁶³” (*TT*, II, §36; véase Lebovics, 1986: 577). Sin embargo, Locke aclara inmediatamente que esta situación de abundancia persiste en la actualidad y que el criterio del uso: “ni, incluso hasta este día⁶⁴, perjudica al resto de la humanidad, o les da razón para quejarse o pensarse injuriados por el cercamiento de este hombre, aunque la raza de hombres ahora⁶⁵ se ha esparcido a todos los rincones del mundo e infinitamente excede el pequeño número que fue al comienzo” (*TT*, II, §36, véase especialmente §38⁶⁶, §49, §51).

Ahora bien pesar de que, como acabamos de ver en el párrafo 36 se afirma la persistencia de la abundancia, este párrafo problemático a partir de su última oración, en el que se plantean los efectos (locales como veremos) que tiene la introducción del dinero.

[...] temerariamente me atrevo a afirmar esto, que la misma regla de propiedad, a saber, que todo hombre debería tener tanto como sea capaz de usar, se sostendría aún en el mundo sin restricción para nadie, puesto que hay tierra suficiente en el mundo para satisfacer al doble de los habitantes, si la invención del dinero, y el acuerdo tácito de los hombres de darle valor, no hubiera introducido (por consentimiento) más grandes posesiones, y un derecho a ellas (*TT*, II, §36).

James Tully, al igual que Macpherson y Olivecrona, interpretan que aquí la abundancia es cancelada por la introducción del dinero (véase Macpherson, 1970:

⁶² El término es aquí “wilderness”, que en castellano sería mejor traducido por una frase, como tierras no cultivadas o deshabitadas.

⁶³ En el original, “plant in”, también “establecerse” “asentarse”; Locke utiliza en *TT*, I, §130 el término “planter” para referirse a los colonos o plantadores. Sin embargo, para la actividad de sembrar, no suele utilizar el término “plant” sino el término “sow”, por lo que parece más adecuado traducir como “colonizar”, en la medida en que se entienda que dicha colonización está asociada al trabajo de la tierra.

⁶⁴ En el original, “nor, even to this day”.

⁶⁵ El término es “now”, que inequívocamente refiere una vez más al tiempo presente.

⁶⁶ En el párrafo 38 de *TT*, II, al igual que en el referido párrafo 36, se comienza por describir el origen de los tiempos en condiciones de abundancia, para luego hablar de una mayor apropiación y finalmente aclarar que ello no supone el fin de la abundancia.

176-178; Olivecrona, 1974: 220; Horne, 1990: 58; Tully, 1993: 146; contra esta interpretación véase Lebovics, 1986: 567-568; Buckle, 1991: 156-158; Michael, 1998: 419). Sin embargo, como bien destaca Simmons, no resulta claro por qué la introducción del dinero volvería escasa la tierra. Especialmente a nivel mundial cuando, como acabamos de ver, “hay tierra suficiente en el mundo para satisfacer al doble de los habitantes” (véase *TT*, II §36; véase Kelly, 1988: 285; Simmons, 1992: 299, 289). El deseo de querer más de lo necesario es sin duda, a su vez, un elemento que contribuye a la escasez, pero aun así no resulta suficiente para establecerla a nivel global (véase *TT*, II, §37; Batz, 1974: 669). La oscuridad del pasaje final del párrafo 36 facilita los malentendidos. Sin embargo, Locke es explícito, en los párrafos subsiguientes, al establecer cómo es que persiste la abundancia en América y cómo se desarrolla la escasez en Inglaterra (véase Lebovics, 1986: 567-568; Michael, 1998: 420-422). Es decir, cómo la abundancia persiste a nivel global, a pesar de que en determinados lugares, se han dado condiciones de escasez relativa.

[...] todavía hay grandes porciones⁶⁷ de tierra a ser encontradas⁶⁸ [a través del trabajo], que (los habitantes de las cuales, no habiéndose unido con el resto de la humanidad en el consentimiento del uso de su dinero común) permanecen yermas⁶⁹; y [como esas tierras] son más de las que la gente que mora en ellas lo hace [las trabaja], continúan yaciendo en común⁷⁰; aunque esto raramente puede ocurrir⁷¹ entre [quienes conforman] aquella parte de la humanidad que ha consentido al uso del dinero (*TT*, II, §45). Pues yo pregunto si en los bosques salvajes y los yermos sin cultivar⁷² de América, sin ninguna mejora, labranza o agricultura, mil acres rendirán [a los] habitantes necesitados

⁶⁷ En el original “tracts”, extensiones indefinidas de tierra.

⁶⁸ En el original “found”, el término tiene el sentido, en relación con la tierra de establecerse en ella por medio del trabajo.

⁶⁹ El término es aquí, una vez más, “waste”, que remite a tierras sin uso, sin cultivar, “desperdiciadas”.

⁷⁰ La expresión aquí es nuevamente, “in common”, en común al género humano.

⁷¹ En el original “this can scarce happen”.

⁷² En el original “uncultivated waste”.

y miserables tantas conveniencias⁷³ para la vida, como diez acres de tierra igualmente fértil en Devonshire donde han sido bien cultivados (*TT*, II, §37).

Como se puede apreciar, el pasaje habla de la abundancia presente y no en referencia a un tiempo pasado, como propone la interpretación de Olivecrona (véase Lebovics, 1986: 577-578; Michael, 1998: 419). En efecto, el párrafo 45, incluido en la edad de la escasez según la periodización de Olivecrona, no encuadra con esta caracterización, puesto que resulta claro en el pasaje citado que la abundancia no ha sido cancelada por la introducción del dinero (véase Aarsleff, 1969: 99). En esta dirección, Olivecrona advierte las dificultades que plantean estas descripciones de América para su interpretación, al señalar que las condiciones de lo que él llama *era de la abundancia* se mantienen en ciertos lugares de América:

[...] podemos llamar a este primer período «la era de la abundancia» [Sección A, §26-39]. De acuerdo con Locke, las mismas condiciones se siguen manteniendo en algunas partes del mundo como «algunas tierras vacantes al interior de América»⁷⁴ (§36, 18). Pero el resto de la era de la abundancia ha llegado a su fin cuando el dinero fue introducido y se formaron las comunidades (§45) (Olivecrona, 1974: 220).

Este reconocimiento parcial no deja de resultar equívoco, ya que la abundancia no se restringe, según Locke, al caso de algunas tierras de América. En efecto, aun cuando en ciertos lugares específicos de Europa, especialmente en Inglaterra (por tratarse de una isla relativamente pequeña), la introducción del dinero produzca condiciones de escasez relativa, ni siquiera puede sostenerse que en la totalidad de la Europa se ha dado tal cancelación de la abundancia. En este sentido, Locke sostiene que en España imperan las mismas condiciones que en América: “la extensión de la

⁷³ El término es “conveniencies”.

⁷⁴ En el original, “in-land, vacant places of America”.

tierra es de tan poco valor, sin trabajo, que he oído afirmar que en España misma, a un hombre le está permitido arar, sembrar y cosechar, sin ser molestado, sobre tierra de la que no tiene otro título sino sólo el que le da su uso” (*TT*, II, §36).

La interpretación de Olivecrona resultaría por tanto correcta si se formulara en términos geográficamente restringidos. En efecto, en los párrafos finales del capítulo V, Locke establece que en ciertos lugares de Europa se producen fenómenos de escasez relativa de tierras. El error radica en no identificar el carácter local de la escasez, aplicable en especial al caso de Inglaterra y Holanda, por razones obvias de extensión territorial. Locke explícitamente se refiere, en este sentido, al caso de Inglaterra, como ejemplo de aquellos lugares donde ya no subsisten tierras comunes al género humano sino que las tierras comunales son aquellas que pertenecen por pacto a determinado grupo de hombres: “en las tierra que es común en Inglaterra, o en cualquier otro país donde hay gran cantidad⁷⁵ de gente bajo gobierno, que tiene dinero y comercio, nadie puede cercar o apropiarse parte alguna sin el consentimiento de todos sus compañeros-comuneros” (*TT*, II, §35). Se trata de tierras que son comunes a determinados miembros, no al género humano. “Porque está [la tierra] es dejada en común por pacto, es decir, por la ley de la tierra, la cual no es para ser violada. Y aunque es común, con respecto a algunos hombres, no lo es así para toda la humanidad” (*TT*, II, §35).

Lo interesante de este pasaje es que deja en claro que las causas de la escasez relativa de tierra son el crecimiento poblacional y el trabajo acumulado sobre un territorio ocupado en su totalidad (véase *TT*, II, §§40, 42-43, 45; véase Simmons, 1992: 297-299; Chumbita, 2013c). Esta es la razón por la cual no ha de extrañar que tal escasez se produzca en una isla relativamente pequeña como Inglaterra. De aquí que resulte equívoco considerar que tal escasez relativa pueda trasladarse a nivel global por la introducción del dinero en determinados lugares. Es preciso, por lo tanto, invertir el orden de los factores para evitar fetichizar el dinero, como hacen Olivecrona y Macpherson al sostener que la introducción del dinero vuelve escasa la tierra (véase Marx, 1999: 37-47; Macpherson, 1970: 176-178; Olivecrona, 1974: 220).

⁷⁵ El término es “plenty”.

El dinero surge para Locke como consecuencia de la necesidad de atribuir valor por convención a partir de una acumulación de población y trabajo sobre un territorio completo. Lo que se necesita entonces es “descubrir que algo que tiene el uso y el valor de dinero entre sus vecinos”, y cuando ello ocurra, “el mismo hombre comenzará inmediatamente a incrementar sus posesiones” (*TT*, II, §49). Simmons, por su parte, advierte el problema que supone atribuir la escasez a la introducción del dinero, así como la verdadera fuente de la escasez en el incremento poblacional (véase Simmons, 1992: 299). Sin embargo, no establece que se trata de un fenómeno local de determinadas regiones de Europa, por lo cual deja planteados sus interrogantes sin brindar una solución al problema.

En efecto, la comparación entre Inglaterra y América en tiempo presente, lejos de implicar la cancelación de la abundancia a nivel global, pone de manifiesto que la escasez es un fenómeno local europeo, mientras que América persiste como reservorio de la abundancia. De aquí que en cuanto a la importancia del trabajo en la creación de valor, Locke afirme:

No puede haber una demostración más clara de algo, que la que tienen las varias naciones de los americanos de esto, las cuales son ricas en tierra y pobres en todas las comodidades⁷⁶ de la vida; a las cuales [las naciones de los nativos americanos] la naturaleza habiendo suministrado tan liberalmente⁷⁷ como a cualquier otro pueblo con los materiales de la abundancia⁷⁸, es decir, [con] suelo fértil, apto para producir en abundancia, que podría servir para [obtener] comida, vestido y deleite, sin embargo, por la falta de mejoramiento de ella [la tierra] a través del trabajo, no tienen una centésima parte de las conveniencias que nosotros disfrutamos: y un rey de un extenso y fructífero territorio allí se alimenta, se aloja y se viste peor que un jornalero en Inglaterra (*TT*, II, §41, véase en el mismo sentido §§43, y

⁷⁶ El término es aquí “confort”.

⁷⁷ El término es “liberally”.

⁷⁸ El término es “plenty”, y a continuación, traducido igualmente por abundancia, “abundance”.

el ya citado 45; véase Cox, 1960: 98; Tully, 1993: 156, 151; Michael, 1998: 420; Waldron, 2002: 169, 175; Armitage, 2004: 604; Ince, 2011: 42-47; Abdo Ferez, 2013: 437).

Sólo de mantenerse la abundancia en América puede realizarse la apropiación en sentido unilateral y desigual, con una liberalidad que no requiere de regulación social ni intervención estatal, dado que, por medio de la abundancia, se garantiza cumplir con el requisito de dejar suficiente y tan bueno para otros (véase *TT*, II, §§27, 31-32; Poole, 1980: 223; Kelly, 1988: 285; Simmons, 1992: 281; Sreenivasan, 1995: 101-102; Michael, 1998: 419; Lamb, 2009: 231; Chumbita, 2013a, 2013b).

Al plantear un estadio final de escasez donde no se cumpliría ya con este requisito ni sería posible la apropiación privada en términos no regulados, se pierde de vista nada menos que la intencionalidad, la dimensión propositiva de la teoría de la propiedad en condiciones unilaterales y desiguales: “Pero me dedicaré⁷⁹ a mostrar cómo los hombres pueden llegar a tener una propiedad en varias partes de aquello que Dios dio a la humanidad en común, y eso sin ningún pacto expreso de todos los comuneros⁸⁰” (*TT*, II, §25). El rasgo distintivo de la teoría de la propiedad lockeana es precisamente que no necesita de la instauración del Estado. Por lo tanto, si el estado de naturaleza desembocara en una edad de la escasez, no habría posibilidad alguna de aplicar la teoría de la apropiación en tiempo presente.⁸¹ La teoría de la propiedad no tendría ninguna función aplicativa en el presente, sino que trataría sólo de lo ocurrido en el pasado de abundancia.

Al mismo tiempo, si realmente se cancelara la abundancia universalmente, tampoco podrían fundarse nuevas sociedades políticas que Locke explícitamente plantea para reafirmar el carácter voluntario, por consentimiento expreso, de la pertenencia a una sociedad política: “él está en libertad de ir e incorporarse en

⁷⁹ La expresión en el original es “But I shall endeavour”.

⁸⁰ El término es aquí “commoners”, en referencia a los co-propietarios de lo que es común al género humano.

⁸¹ Sin embargo, el carácter propositivo de la teoría de la propiedad se relaciona con la justificación de la apropiación de las tierras de América, tomando como criterio el trabajo de la tierra (el cual no es reconocido a los nativos). Véase Chumbita, 2011.

cualquier otro Estado⁸², o por acuerdo con otros de empezar uno nuevo en *vacuis locis*, en cualquier parte del mundo que puedan encontrar libre y desposeída” (*TT*, II, §121; véase 113-118; Polin, 1969: 11-17; Biagini, 1978: 153-159; Simmons, 1992: 129).

5. Conclusiones

Como hemos podido ver, la construcción de un sesgo hedonista-utilitario de la ley de naturaleza no anula la dimensión teológica de la ley de naturaleza. Podríamos hablar por tanto de una articulación entre el carácter deontológico y el carácter hedonista-utilitario que adquiere la ley de naturaleza en relación con la situación concreta del estado de naturaleza. En efecto, la donación del mundo de Dios al género humano hace que todas sus características materiales resulten de por sí teológicas. Al mismo tiempo, el hecho de que las capacidades humanas sean creación divina, implica también que se hallan en relación directa con las características materiales del mundo. Podemos sostener, por tanto, que la deontología de la ley de naturaleza de los escritos tempranos sufre un desplazamiento notable a partir de la incorporación de cierto contenido hedonista de la ley de naturaleza, en cuanto ordena la auto-preservación y maximizar beneficios, sin dejar de formar parte de una construcción teológica.

En este sentido, podemos señalar que las condiciones de paz y abundancia del estado de naturaleza resultan esenciales para el desarrollo de la teoría de la propiedad de modo privado, individual, unilateral y desigual. En cuanto a las condiciones de paz, se vio en primer lugar que, contrariamente a la descripción hobbesiana, la libertad e igualdad natural del hombre hacen al carácter pacífico del estado de naturaleza, lo cual se explica considerando su opuesto, es decir, el hecho de nacer esclavo bajo un gobierno despótico. En segundo lugar, se dio cuenta de que la sociabilidad natural del hombre también es entendida como una inclinación a la paz. Por último, se consideró cómo la asunción de la intención divina de hacer vivir al hombre, la cual se

⁸² En el original “commonwealth”.

materializa en la abundancia de tierra y de frutos dispuestos a tal fin, pacífica en cuanto previene las guerras derivadas de la escasez. En este sentido, resultó particularmente importante desestimar la teoría de las edades suscrita por Olivecrona, Macpherson y Simmons, según la cual el estado de naturaleza concluiría en condiciones de escasez universal. En efecto, sin condiciones de abundancia, la teoría de la propiedad en tanto privada, individual unilateral y desigual resultaría inaplicable en la actualidad, pues no sería posible cumplir con el requisito de dejar suficiente y tan bueno para los otros.

De este modo, se advierte cómo las condiciones del estado de naturaleza dan cuenta de elementos esenciales que condicionan y se imbrican necesariamente con el carácter normativo y externo de la ley de la naturaleza en tanto mandato divino. En efecto, las condiciones del estado de naturaleza, en tanto creación divina, no pueden ser dejadas de lado al momento de considerar la vigencia de la ley de la naturaleza. Sin que se den las condiciones de paz relativa y abundancia analizadas aquí, hemos visto que no resultaría posible observar el mandato divino de trabajar ni la adquisición de propiedad privada, la cual constituye para Locke un medio indispensable para la auto-preservación de la especie y la fundación del orden político.

6. Bibliografía

Bibliografía básica

- Locke, John. *Works of John Locke in Nine Volumes*. London: Rivington, 1824.
- . *Essays on the Law of Nature. The Latin Text with a Translation, Introduction and Notes, Together with Transcripts of Locke's Shorthand in his Journal of 1676* (ed. W. von Leyden). Oxford: Oxford University Press, 1965.
- . *Two Tracts on Government*. Tr. Philip Abrams. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- . *La racionalidad del cristianismo*. Tr. Leandro González Puertas. Madrid: Ediciones Paulinas, 1977.
- . *The Correspondence of John Locke*. Ed. Edward S. de Beer. Volume IV.

Oxford: Oxford University Press, 1978.

- , “Primer libro sobre el gobierno”. *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política*. Tr. Carmela Gutiérrez de Gamba. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1966.
- , *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Tr. Carlos Mellizo. Madrid: Tecnos, 1990.
- , “Carta sobre la tolerancia”. *Escritos sobre la tolerancia*. Tr. Jerónimo Betegón Carrillo. Madrid: Centro de Estudios políticos y constitucionales, 1999a: 107-151.
- , “Primeros Escritos sobre la tolerancia”. *Escritos sobre la tolerancia*. Tr. Jerónimo Betegón Carrillo. Madrid: Centro de Estudios políticos y constitucionales, 1999b: 3-79.
- , “Of Ethics in General”. *Political Essays*. Ed. Mark Goldie. Cambridge: Cambridge University Press, 2002: 297-304.
- , “Venditio”. *Political writings*. Ed. David Wootton. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2003: 442-446.
- , *Two Treatises of Government*. Tr. Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- , *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Tr. Edmundo O’Gorman. México: Fondo de Cultura Económica, 2005a.
- , *Ensayo sobre el gobierno civil. Un ensayo concerniente al verdadero origen, alcance y finalidad del Gobierno Civil*. Tr. Claudio Amor y Pablo Stafforini. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005b.
- , *La Ley de la Naturaleza*. Tr. Carlos Mellizo. Madrid: Tecnos, 2007.
- , “De la Ética en general”. *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*. Tr. Blanca Rodríguez López y Diego A. Fernández Peychaux. Madrid: Minerva, 2011.

Bibliografía complementaria

- Aarsleff, Hans. "The state of nature and the nature of man in Locke". *John Locke: Problems and Perspectives*. Ed. Yolton, John W. Cambridge: Cambridge University Press, 1969: 99-136.
- Abdo Ferez, Cecilia. "Hombría, colonialismo y castigo en John Locke". *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*, Buenos Aires: Gorla, 2013: 335-451.
- Aristóteles. *Política*. Tr. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1994.
- Armitage, David. "John Locke, Carolina, and the *Two Treatises of Government*". *Political Theory*. 32 (2004): 602-627.
- Ashcraft, Richard. "Locke's State of Nature. Historical fact or Moral Fiction?". *The American Political Science Review*. 62 (1968): 898-915.
- . "Faith and knowledge in Locke's philosophy". En Ed. Yolton. John W. *John Locke: Problems and Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969: 194-223.
- Batz, William G. "The Historical Anthropology of John Locke". *Journal of the History of Ideas*. 35 (1974): 663-670.
- Biagini, Hugo E. "El ius resistendi de Locke". Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1978: 153-159.
- Buckle, Stephen. *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*, Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Chumbita, Joan S. "El desplazamiento en la teoría de la propiedad de John Locke: del criterio de necesidad a la teoría del valor para justificar la colonización inglesa en América". *Cuyo: Anuario de filosofía Argentina y Americana*. 28 (2011): 93-120.
- . "La caridad como administración de la pobreza". *Identidades, Revista del Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia*. 4 (2013a): 1-21.
- . "Un análisis de las nociones de abundancia y esclavitud para reinterpretar el carácter universal de la teoría de la apropiación de John Locke". *Las torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*. 2

(2013b): 69-83.

-----, “Apropiación privada de la tierra y derechos políticos en la obra de John Locke”. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*. 7 (2013c): 193-210.

-----, “La resistencia social como configuración del pueblo según John Locke”. *Revista SAAP*. 8 (2014a): 177-205.

-----, “Actores sociales y económicos en las propuestas jurídicas y normativas de John Locke”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 31 (2014b): 89-105.

-----, “Teología política, libertad natural, paz relativa y secularización en el estado de naturaleza descrito por John Locke”. *Bajo palabra. Revista de filosofía*. 9 (2014c): 191-202.

-----, “La ley de la naturaleza como mandato divino. Continuidades entre los escritos tempranos y de madurez en la obra de John Locke”. *Telos. Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales*. 17 (2015): 129-150.

-----, “La relación entre latitudinarismo, escepticismo, tolerancia y protestantismo en la obra John Locke”. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. 21 (2016a) (en prensa).

-----, “La vigencia de la ley en el estado de naturaleza lockeano: libertad, castigo, guerra justa y esclavitud”. *Signos filosóficos*. 35 (2016b) (en prensa).

Cirilo Flórez, Miguel. “Introducción”. *La racionalidad del cristianismo*. Tr. Leandro González Puertas. Madrid: Ediciones Paulinas, 1977: 7-40.

Cox, Richard H. *Locke on War and Peace*. London: Oxford University Press, 1960.

Dilts, Andrew. “To Kill a Thief: Punishment, Proportionality, and Criminal Subjectivity in Locke’s *Second Treatise*”. *Political Theory*. 40 (2012): 58-83.

Dunn, John. “Consent in the Political Theory of John Locke”. *The Historical Journal*. 10 (1967): 153-182.

-----, *The political thought of John Locke. An historical account of the argument of the “Two Treatises of government”*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

- . “The Concept of ‘Trust’ in the Politics of John Locke”. En Eds. Rorty, Richard, Schneewind, Jerome B. y Skinner, Quentin. *Philosophy in History: Essay son the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984: 279-301.
- . “What is Living and What is Dead in the Political Theory of John Locke?” En Dunn, John, *Interpreting Political Responsibility: Essays 1981-1989*, Princeton, Princeton University Press, 1990: 9-25.
- . “What History Can Show: Jeremy Waldron’s Reading of Locke’s Christian Politics”. *The Review of Politics*. 67 (2005): 433-450.
- Gaela Esperanza, Jerry. *John Locke and the Natural Law. Yesterday and today: a critical analysis*. Extracto de Tesis Doctoral. Facultad Eclesiástica de Filosofía. Pamplona: Universidad de Navarra, 2006.
- Gough, John. W. *John Locke's Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- Grant, Ruth W. “Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism”. *The Journal of Politics*. 50 (1988): 42-63.
- Hall, Richard D. *John Locke and Natural Human Rights: an Inconsistency between his metaphysical/epistemological positions and his moral/political theories*. Michigan: University Microfilms International, 1981.
- Hancey, James O. “John Locke and the Law of Nature”. *Political Theory*. 4 (1976): 439-454.
- Hilb, Claudia. *Leo Strauss. El arte de Leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Tr. Carlos Mellizo. Buenos Aires: Alianza Editorial, 1999.
- . *De Cive*. Tr. Carlos Mellizo. Buenos. Aires: Alianza, 2010.
- Horne, Thomas. *Property Rights and Poverty: Political Argument in Britain, 1605-1834*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. 1990.
- Ince, Onur Ulas. “Enclosing in God’s Name, Accumulating for Mankind: Money, Morality and Accumulation in John Locke’s Theory of Property”. *The Review*

- of Politics*. 73 (2011): 29-54.
- Kelly, Patrick H. “«All things richly to enjoy»: Economics and Politics in Locke’s *Two Treatises of Government*”. *Political Studies*. 36 (1988): 273-293.
- Lamb, Robert. “The Meaning of Charity in Locke’s Political Thought”. *European Journal of Political Theory*. 8 (2009): 229-252.
- Lamprecht, Sterling P. *The moral and Political Philosophy of John Locke*. New York: Columbia University Press, 1918.
- Lebovics, Herman. “The Use of America in Locke’s Second Treatise of Government”. *Journal of the History of Ideas*. 47 (1986): 567-581.
- Lenz, John W. “Locke's Essays on the Law of nature”. *Philosophy and Phenomenological Research*. 17 (1956): 105-113.
- Lewis, Douglas. “Locke and the Problem of Slavery”. *Teaching Philosophy*. 26 (2003): 261-282.
- Leyden, Wolfgang von. “Introduction”. En *Essays on the Law of Nature. The Latin Text with a Translation, Introduction and Notes, Together with Transcripts of Locke’s Shorthand in his Journal of 1676*. Oxford: Oxford University Press, 1965.
- Macpherson, Crawford B. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Tr. Juan Ramón Capella. Barcelona: Fontanella, 1970.
- Michael, Mark A. “Locke’s *Second Treatise* and the Literature of Colonization”, *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, 25 (1998): 407-427.
- Olivecrona, Karl. “Locke’s Theory of Appropriation”. *The Philosophical Quarterly*. 24 (1974): 220-234.
- Polin, Raymond. “John Locke's conception of freedom”. En Ed. Yolton, John W. *John Locke: Problems and Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969: 1-18.
- Poole, Ross. “Locke and the Bourgeois State”. *Political Studies*. 28 (1980): 222-237.
- Prieto Sanchís, Luis y Breteón Carrillo, Jerónimo. (1999). “Estudio preliminar” en Locke, John, *Escritos sobre la tolerancia*. Tr. Luis Prieto Sanchís y Jerónimo Breteón Carrillo. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, XI-

LVII.

- Scott, John T. "The Sovereignless State and Locke's Language of Obligation". *The American Political Science Review*. 94 (2000): 547-561.
- Seliger, Martin. "Locke's Natural Law and the Foundation of Politics". *Journal of the History of Ideas*. 24 (1963): 337-354.
- . *The liberal Politics of John Locke*. London: George Allen & Unwin, 1968.
- Shapiro, Barbara J. "Latitudinarianism and Science in Seventeenth-Century England". *Past & Present*. 40 (1968): 16-41.
- Sigmund Paul E. "Jeremy Waldron and the Religious Turn in Locke Scholarship", *The Review of Politics*, 67 (2005): 407-418.
- Simmons, Alan J. *The Lockean Theory of Rights*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Singh, Raghuveer. "John Locke and the Theory of Natural Law". *Political Studies*. 9 (1961): 105-118.
- Sreenivasan, Gopal. *The Limits of Lockean Rights in Property*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Strauss, Leo. *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago, Chicago University Press, 1988.
- . *Natural Right and History*. Chicago: Chicago University Press, 1992.
- Tuckness, Alex. "Retribution and Restitution in Locke's Theory of Punishment", *The Journal of Politics*, 72 (2010): 720-732.
- Tully, James. *An approach to political philosophy: Locke in contexts*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Vaughn, Karen. *John Locke, economista y sociólogo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Waldron, Jeremy. "Enough and as Good Left for Others", *Philosophical Quarterly*. 29 (1979): 319-328.
- . *God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

- Widerquist, Karl. "Lockean Theory of Property: Justification for Unilateral Appropriation". *Public Reason*. 2 (2010): 3-26.
- Wood, Neal. *John Locke and Agrarian Capitalism*, Berkeley: University of California Press, 1983.
- Yolton, John W. "Locke on the Law of Nature". *The philosophical Review*. 67 (1958): 477-498.
- Zuckert, Michael. *Launching Liberalism. On Lockean Political Philosophy*, Kansas: University Press of Kansas, 2002.
- . "Reconsidering Lockean Rights Theory: A Reply to My Critics", *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, 32 (2005a): 257-268.
- . "Locke - Religion - Equality". *The Review of Politics*. 67 (2005b): 419-431.