

---

DOCTRINA

---

## LA DESIGUALDAD ECONÓMICA Y SOCIAL EN LA TEORÍA POLÍTICA DE LOCKE: UNA MIRADA EN PERSPECTIVA CON LA LEY DE LA RAZÓN

Carlos Dorn Garrido<sup>1</sup>

***RESUMEN:** El presente artículo examina el pensamiento moral y político de John Locke, con respecto a las consecuencias de establecer en el igual valor moral entre los hombres, la norma de justicia y equidad pública. En este orden de ideas, se propone una interpretación que atribuye a Locke una genuina preocupación por los efectos de las desigualdades sociales y económicas contrarias al principio fundamental de la ley de la razón, pues conserva y protege la humanidad propia y ajena. Si la interpretación es correcta, o al menos razonable, entonces habría un buen fundamento para contestar a los argumentos de los libertarios que han tomado a Locke como su padre intelectual.*

***ABSTRACT:** This article examines John Locke's moral and political thought, related to the consequences of fixing on the equal moral value among men, about what he calls as public rule of justice and fairness. In order to explain the latter, I intend to argue that in Locke's work there is a sincere preoccupation about the adverse effects of the social-economic inequalities on the fundamental principle of natural law: protect and preserve the own mankind and the rest of it. If this interpretation is right, or at least reasonable, then there would be a good ground to contend with the arguments of libertarians who have taken Locke as his intellectual father.*

---

<sup>1</sup> **CARLOS DORN GARRIDO.** Abogado del Consejo de Defensa del Estado y Doctorando de la Universidad Carlos III.

**PALABRAS CLAVE :** *Equidad - John Locke - Justicia - Razón - Teoría del Derecho.*

**TABLA DE CONTENIDOS:** *Introducción - El carácter distributivo de la justicia política y social de la Ley de la Razón - La teoría de los derechos naturales de acuerdo con el principio de justicia de la ley natural y ley de la razón.*

## **I.- Introducción**

En el seno de las sociedades democráticas occidentales, con motivo de los crecientes índices de desigualdad socio-económica, las instituciones políticas y sociales están siendo sometidas a una fuerte crítica con respecto al objetivo de justicia que los ciudadanos esperan de la sociedad política. En este orden de ideas, la crítica hacia las democracias modernas dice relación a la insuficiencia de la teoría de justicia política y social, que inspira a los principios articuladores de la institucionalidad jurídico-política. El déficit institucional de las democracias con respecto al tratamiento de las desigualdades sociales y económicas, se traduce en la incapacidad de brindar a los ciudadanos libres e iguales, un tratamiento de justicia que sea acorde con la idea de reciprocidad que debe sostener a la teoría de derechos y libertades.

De acuerdo con lo expuesto, y atendido que normalmente en períodos de crítica a la institucionalidad, siempre resulta útil retornar a la palabra de los clásicos, para introducir algo de claridad en las líneas conceptuales del debate. Conforme a lo anterior, me parece interesante a estos efectos revisar la teoría política de John Locke, en concreto en lo concerniente a su teoría de justicia y derechos naturales del hombre. En ella es posible rastrear elementos de interés sobre la preocupación, ya en el contractualismo ilustrado democrático-liberal, por las consecuencias de la desigualdad social y económica en la consistencia de la justicia política fundada en el respeto de la concepción de los derechos naturales del hombre. Por otra parte, el interés de retornar a Locke radica en que este autor, así como otros, ha sido citado variopintamente por autores con nula sensibilidad por los efectos de la desigualdad económica-social con

respecto a la justicia en los términos del contrato social, por ejemplo Nozick<sup>2</sup> y Buchanan<sup>3</sup>, y por otros como John Rawls<sup>4</sup>, quien expresa su preocupación a través de su polémico principio de la diferencia.

Por consiguiente, el objetivo de este artículo es proponer una interpretación del contrato democrático-liberal de Locke y cómo éste puede entregar claves aún vigentes para afrontar, con cierto sentido de coherencia, la regulación de las desigualdades económicas y sociales en las democracias actuales.

## **II.- El carácter distributivo de la justicia política y social de la Ley de la Razón**

El párrafo 5 del Segundo Tratado establece en el valor moral igualitario entre los hombres, la norma de justicia pública de la Ley de la razón, Rechazando, así, la interpretación de Hobbes de la ley natural como mera norma de prudencia en pos de la conservación de los intereses propios<sup>5</sup>. El texto en cuestión dice:

“La consideración de la igualdad natural ha hecho que los hombres sepan que no es menor su deber de amar a los otros, que el de amarse a sí mismos. Pues todas aquellas cosas que son iguales deben necesariamente medirse de una misma manera. Si yo no puedo evitar el deseo de recibir el bien de cualquier otro hombre en la medida en que este otro hombre

---

<sup>2</sup> Vid., Nozick Robert, *Anarquía, Estado y Utopía*, traducción de Rolando Tamayo, Fondo de Cultura Económica, México DF., 1988.

<sup>3</sup> Vid., Buchanan, James M., *Los límites de la libertad. Entre la anarquía y el Leviatán*, traducción de Verónica Sardón, Katz Editores, Madrid, 2009.

<sup>4</sup> Vid., Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, traducción de María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2010, p. 24.

<sup>5</sup> “Ley de naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada” (Hobbes, Thomas, *Leviathan*, en *Antología de Textos Políticos. Del ciudadano y Leviathan*, edición de Enrique Tierno Galván, estudio de contextualización de Richard Tuck y traducción de André Catrysse y Manuel Sánchez Sarto, Tecnos, Madrid, 2013, p. 171).

desea también recibirlo en su propia alma, ¿cómo podré esperar que sea satisfecha parte alguna de ese deseo mío, si no me cuido de satisfacer el de ese semejante que sin duda tiene lugar en los demás, siendo todos de una misma naturaleza? Ofrecer a los otros hombres al que repugne ese deseo suyo, tiene por fuerza causar en ellos el mismo pesar que causaría en mí. De tal manera que si yo daño a alguien, debo esperar sufrir, pues no hay razón para que los otros muestren para conmigo más amor que el que yo he mostrado para con ellos. Por lo tanto, mi deseo de ser amado todo lo posible por aquellos que son naturalmente iguales a mí, me impone el deber natural de concederles a ellos el mismo afecto. Y ningún hombre ignora las varias reglas y cánones que la razón natural ha deducido de esa relación de igualdad que existe entre nosotros y los que son como nosotros”. (Eccl. Pol. Lib. I)<sup>6</sup>.

Así, Locke controvierte la aseveración de Hobbes que “había conmocionado a su generación con su opinión de que el hombre no está sujeto a obligación moral alguna en el estado de naturaleza”<sup>7</sup>. La moralidad igualitaria de la Humanidad demuestra, en opinión de Locke, que la ley natural es ley de la Razón porque “ordena aquello que es mejor para los intereses de la Humanidad en totalidad, y es en aquel sentido racional para el Hombre”<sup>8</sup>. Locke, de una parte distingue aquellas acciones motivadas exclusivamente en el interés propio, y que serían racionales en términos de prudencia, y aquellas que consideran los efectos de su acción en relación con el interés del conjunto de la Humanidad. Por ende, la ley de la Razón fija en el valor moral igualitario entre los hombres la norma de justicia y equidad pública, rechazando que ésta quede a merced del criterio particular de la conveniencia. El igual valor de los seres humanos no puede ser reducido a una <<particularización>> de la norma de equidad y justicia. En consecuencia, la justicia pública de la ley de la Razón considera lo equitativo y lo justo desde una perspectiva

---

<sup>6</sup> Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, traducción de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 37.

<sup>7</sup> Gough, J.W., *John Locke's Political Philosophy. Eight Studies*, Second Edition, Oxford University Press, London (UK), 1973, p. 3.

<sup>8</sup> Simmons, John A., *The Lockean Theory of Rights*, Princeton University Press, New Jersey (USA), 1992, p. 39.

distributiva, lo cual implica condicionar la persecución del interés propio al respeto de su principio fundamental de conservar y proteger la Humanidad propia y ajena. Porque, sin ella el estado entre los hombres es de lucha, dominación bruta y guerra permanente. Resultan ilustrativos ciertos pasajes del octavo ensayo de *La Ley de la naturaleza*, de crítica directa a Hobbes y su reducción de la ley natural a lo justo y equitativo según el interés propio. El imperio de los imperativos morales de la ley de la Razón sería la garantía de orientación del hombre hacia una <<idea regulativa de civilización>> y de constitución de un espacio de convivencia común forjado en la justicia, paz, amistad y libertad:

“Si la principal ley de la naturaleza fuese que cada hombre debe mirar por sí mismo y por sus asuntos privados, aquellos magnos ejemplos de virtud que han sido consagrados por los testimonios de la historia escrita deberían ser dados al olvido para que el recuerdo de tanta insensatez y tanta perversidad fuese borrado por completo (...). Además, como no hay nada tan sagrado que la avaricia no haya violado en algún momento, si nuestro deber estuviera basado en el lucro y si la utilidad fuese reconocida como norma de lo justo, ¿qué otra cosa supondría ello, sino abrir la puerta de toda clase de vicios? (...) no puede ser que la ley primaria de la naturaleza tenga que ser necesariamente violada. Pero si la utilidad privada de cada uno es el fundamento de dicha ley, entonces será quebrantada inevitablemente, ya que es imposible tener en consideración la utilidad de todos a un mismo tiempo (...) cuando un hombre acapara para sí todo lo que puede, está quitando de otro lo que añade a su propio acervo, y no es posible que nadie se haga rico como no sea a expensas de otra persona (...). Es obvio que sucede lo contrario si ponemos el fundamento de la virtud en otra cosa, pues las virtudes no pugnan entre sí ni hacen que los hombres se enfrenten los unos con los otros, sino que se complementan y protegen mutuamente”.<sup>9</sup>

De acuerdo con lo anterior, la moralidad de la ley natural –o ley de la Razón–, que ordena preservar la Humanidad propia y la de los otros, es un argumento que “sugiere que es la irracionalidad de tratar a los otros como

---

<sup>9</sup> Locke, John, *La Ley de la naturaleza*, traducción de Carlos Mellizo, Tecnos, Madrid, 2007, pp. 96 y 98-100.

si fueran distintos a nosotros mismos lo que establece su inmoralidad”<sup>10</sup>. Así, la igual dignidad de los hombres, basada en la común Humanidad, ocupa en la ley fundamental de la Razón el lugar del principio de moralidad que contiene el fin <<querido por el Creador>> al otorgar al hombre la posesión de la <<razón>>. De este modo, siguiendo el argumento del arquitecto Locke, si la obra del Creador revela que todos sus elementos siguen un orden cierto y estable conforme a un orden de leyes naturales, entonces el principio de moralidad de la ley de la Razón se convierte en un imperativo de cuyo cumplimiento el hombre contribuye al <<plan de la creación>> con un orden humano que también sea cierto y estable, porque será racional y, por ende, justo. Por consiguiente, el principio de la conservación de la Humanidad propia y del resto, es una norma de equidad y de justicia pública cuyo respeto y garantía para <<todos>> permite la consecución de fines de amistad, libertad y armonía. La concepción de justicia pública responde a un carácter distributivo que, conforme al respeto del igual valor moral entre los hombres, permite legítimamente concluir que:

“Locke no considera que las reglas morales debieran ser consideradas como si estuvieran dirigidas a la consecución de la maximización de la cantidad total de felicidad en el mundo (como usualmente lo caracterizan los utilitaristas). Sino que Locke parece pensar que las reglas morales están dirigidas a la garantía de una existencia decente y confortable para todas las personas, siendo inaceptable aceptar sacrificios de unos individuos a favor de otros para, así, aumentar la cantidad total de felicidad”.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Simmons, John A., ob. cit. p. 41.

<sup>11</sup> *Ibidem.*, p. 57. En un mismo sentido se pronuncia Rawls, quien considera relevante destacar que la ley fundamental de la naturaleza es un principio de justicia distributivo. “Con esto quiero decir que éste no nos ordena promover el mayor bien público, es decir, para proteger al mayor número de personas. Sino que expresa su preocupación por cada persona, dado que la Humanidad ha de ser preservada, en tanto como sea posible, en tanto que todos son miembros de la Humanidad”. (Rawls, John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Ed., Samuel Freeman, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts, 2007, p. 120).

La interpretación de la justicia por Locke, como una de carácter distributivo antes que agregativo, también encuentra respaldo en un pasaje del ensayo octavo de la *Ley de la Naturaleza*, donde critica la concepción de ley natural de Hobbes, como norma de equidad y justicia privada:

“Las obligaciones de la vida no pugnan entre sí ni arman a los hombres para que luchen unos contra otros; supuesto lo cual se sigue necesariamente, en segundo lugar, que los hombres están (según dicen) en un estado de guerra por ley de la naturaleza, de tal manera que toda asociación humana es abolida, así como toda confianza mutua, la cual es vínculo que mantiene a una sociedad unida. Pues, ¿qué razón hay para el cumplimiento de las promesas, qué salvaguarda de la sociedad, qué conveniencia entre los hombres, si todo lo equitativo y justo lo identificamos con lo útil? ¿Qué otra cosa podrá ser el trato entre los hombres sino fraude, violencia, odio, rapiña, asesinato 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 de lo que éste, a su vez, está obligado a defender?”<sup>12</sup>.

Por lo tanto, la teoría moral de Locke adopta una concepción de justicia política y social, que rechaza el argumento de la utilidad, o de la <<apetencia del interés propio>> como fundamento de la moralidad de las acciones humanas. El sostén de la legitimidad del orden social y político debe depender de la observancia del principio fundamental de la igualdad moral entre los hombres, la que es norma de justicia y equidad pública, que sirve a la organización de un espacio de justicia, paz, armonía y libertad. El carácter deontológico de la ley natural enfatiza la preservación de la Humanidad en su conjunto, como fin de la Ley de la Razón, y de bien común de las leyes civiles de una sociedad política. Asimismo, el carácter distributivo de la justicia y equidad pública no condiciona o pone en riesgo la individualidad, de acuerdo a lo que decida la mayoría, porque el principio moral de la Humanidad actúa como límite

---

<sup>12</sup> Locke, John, *La Ley de la Naturaleza*, ob. cit., p. 100.

a la regla de decisión de la mayoría<sup>13</sup>. Con justa razón, Simmons estima que, a pesar de la mezcla de argumentos teológicos y seculares en la teoría moral de Locke, es posible hallar, al menos en lo que atañe a sus conclusiones, un punto de afinidad:

“(…) entre las teorías de Locke y Kant, sin embargo, no en cuanto a sus fundamentos, en donde Kant debe argumentar conforme a una fuente de la obligación moral que Locke nunca habría aceptado, como única fuente, aunque más obvia son las similitudes en los contenidos de las teorías morales que surgen a partir de estas fundamentaciones. Para teorías que comienzan con algo similar al segundo imperativo categórico de Kant, parece natural derivar un cuerpo de derechos y deberes que es claramente lockeano”<sup>14</sup>.

Conforme a todo lo expuesto, es posible afirmar que la teoría moral de Locke vincula a la Razón con una dimensión de moralidad-crítica de la Humanidad, y, por tanto, con un principio de justicia universal que es su ley natural. Dicha premisa tiene un impacto directo en la interpretación de la teoría de los derechos naturales, que constituye el fundamento de su teoría del contrato social que da origen a la sociedad política. Lo anterior significa que siendo los derechos naturales inferencias racionales del principio fundamental de la ley natural, éstos quedan sometidos a los condicionamientos de los imperativos morales de la Humanidad como principio de justicia y equidad pública, en la forma precedentemente explicada. Por consiguiente, los derechos naturales son una especificación

---

<sup>13</sup> Willmoore Kendall, en 1941, publicó un controvertido artículo en la Revista de Estudios de Ciencias Sociales de Illinois, XXVI, N° 2, en donde cuestionaba la interpretación comúnmente aceptada acerca del carácter individualista de la teoría política de Locke. Según él, Locke más que salvaguardar los derechos individuales, fundamenta un Gobierno que exige completa obediencia y que no puede ser removido a menos que las condiciones sean tan malas que la mayoría del pueblo decida levantarse en rebelión. En su interpretación acusa a Locke de colectivista, porque los derechos de los individuos en el estado civil son creados por la ley positiva y, por ende, depende del arbitrio del soberano: de la mayoría política. Un interesante examen del artículo citado de Kendall y su refutación, se encuentra en el segundo estudio de J W. Gough, “The Rights of the Individual”, en *John Locke's Political Philosophy. Eight Studies*, ob. cit., pp. 27-51.

<sup>14</sup> Simmons, John A., ob. cit., p. 43.

de la ley fundamental acerca de cómo deben ser las relaciones entre los hombres, en el marco de la vida en comunidad y sociedad, tanto natural como política civil. Además, atendido que ya en el estado de naturaleza rige el imperio de la ley natural, y asimismo sus deducciones racionales, los derechos naturales, ello corroboraría la existencia de una dimensión moral y de justicia de la Razón que es anterior, obligatoria e independiente a la constitución de la sociedad política.

Por lo tanto, en el esquema de Locke, el principio fundamental de la ley de la razón actúa como principio último de legitimación del proceso deductivo-racional de las normas de concreción de la ley natural. En consecuencia, el principio superior de la ley de la Razón ejerce un papel de justificación de la norma pero, además, de configuración de un orden normativo que sea coherente en términos teleológicos. Es decir, el principio fundamental de la ley natural no dice expresamente qué y cómo deben comportarse los hombres, sino que se limita a prescribir un criterio general de justicia. Por consiguiente, “lo que Locke quiere decir al señalar que una ley natural particular (no-fundamental o derivada) es demandada por la Razón, es que la ley natural derivada pueda ser racionalmente justificada en base a la ley natural fundamental”<sup>15</sup>. Una interpretación similar sostiene Simmons, quien en su concepto estima que la ley natural fundamental cumple en la teoría moral de Locke una función similar a la pensada para el principio de utilidad en los esquemas normativos utilitaristas. Es decir, “la ley fundamental especifica el fin último, y todas las demás normas de la ley natural son parte de ese cuerpo de reglas orientadas a la promoción, en la mejor forma posible, de la preservación de la Humanidad”<sup>16</sup>.

La estructura lógica del Derecho natural racional de Locke, presidida por el imperativo moral del principio último de justicia de la ley de la Razón en los términos ya explicados, determina consecuencias importantes en la comprensión de su teoría de los derechos. En efecto, el deber de protección de la moralidad equivalente y universal entre los

---

<sup>15</sup> Lloyd Thomas, D.A., *Locke on Government*, Routledge, New York, 1995, p. 16.

<sup>16</sup> Simmons, John A., *The Lockean Theory of Rights*, Princeton University Press, New Jersey (USA), 1992, pp. 50-51.

hombres, entronado como principio supremo de justicia, subordina su interpretación a un sentido de coherencia y armonía, que conecte con la dimensión de moralidad-crítica de la ley natural. Lo que, además, tiene importancia trascendental en el marco de la sociedad política, porque la vigencia de la ley natural no cesa producto del abandono del estado de naturaleza. En consecuencia, las instituciones político-jurídicas del estado civil no disponen de un poder legislativo absoluto con respecto a los derechos y libertades naturales. Porque, los derechos naturales son parte de la estructura del Derecho natural racional, cuya validez universal es independiente del consenso de las leyes positivas de los hombres. De lo anterior es posible desprender que la lectura de la teoría moral y política de Locke da cuenta de una concepción de la sociedad civil y política, y de los derechos y libertades iguales entre los hombres, que permite sostener con plausibilidad que en ella subyace un potencial radical de cara a las dimensiones política, civil y social.

### **III.- La teoría de los derechos naturales de acuerdo con el principio de justicia de la ley natural y ley de la razón**

Los derechos naturales son mencionados a *grosso modo* por Locke –vida, libertad y posesiones–, pero en términos generales se corresponden con la libertad moral de los hombres para decidir y disponer de su persona y posesiones del modo como lo estime, pero siempre dentro del marco del imperio de la ley natural. Además, menciona como rasgo común de la Humanidad, la igualdad entre los hombres, en cuyo lugar nadie tiene en virtud de la naturaleza precedencia o autoridad con respecto a otro. Es decir, la igualdad de los hombres, en virtud de la ley natural, consiste en el estado de independencia de unos con respecto a otros. Por lo tanto, la libertad e igualdad son principios de justicia que son coherentes con la descripción de la comunidad de seres humanos, del estado natural, como una forjada en el lazo común de la moralidad universal y equivalente de la ley de la Razón. Porque, como bien dice en el párrafo 4 del Segundo Tratado, en el estado natural los hombres gozan de una amplia zona de libertad moral para elegir e impulsar el plan de vida personal, disponiendo de su persona y sus bienes. Pero, además, nadie por naturaleza es ni amo ni siervo, todo poder y jurisdicción son recíprocos, y nadie los disfruta en mayor medida que los demás. Los principios de justicia del estado natural

de libertad e igualdad se conjugan en un derecho a una igual libertad. No obstante, la dimensión que adquiere cada uno de ellos está vinculada a la concepción de la ley natural como un orden protector, más que restrictivo, en cuya virtud se infieren normas necesarias e indispensables para la satisfacción del fin último de justicia. Pero, el deber ético de la ley natural no gobierna ni acapara todas las dimensiones de libertad del hombre.

De acuerdo con lo anterior, el derecho natural a una igual libertad es un presupuesto básico para la constitución y preservación de un orden social acorde con la ley de la Razón y, por ende, que sea pacífico y justo. Es decir, la Humanidad propia de los otros se protege mediante el reconocimiento de un derecho igual a la libertad. La libertad es el fundamento de todas las otras cosas, porque aquel que en el estado de naturaleza arrebató la libertad de algún otro, necesariamente debe ser considerado como alguien que tiene la intención de arrebatar todo lo demás<sup>17</sup>. Por consiguiente, la libertad sirve al cumplimiento de la ley natural porque, en su doble sentido de derecho a la persecución de los fines individuales y derecho a la autonomía frente a otro, establece la ilegitimidad de la Fuerza como fundamento para ejercer dominio social. Pues, como bien dice Locke, los principios de justicia, de libertad e igualdad nacen de la naturaleza común que comparten todos los hombres y forjan un lazo común que integra a los seres humanos en una comunidad, principios morales que obstan a que:

“(…) pueda suponerse que haya entre nosotros una subordinación que nos dé derecho a destruir al prójimo, como si éste hubiere sido creado para nuestro uso, igual que ocurre con esas criaturas que son inferiores a nosotros”<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Vid., Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, traducción de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, 2012, P. 47. La pérdida de la libertad representa la mutación del estado de naturaleza al estado de guerra, porque la sujeción de una persona a la voluntad absoluta del arbitrio de otro, equivale al dominio injusto basado en la Fuerza y no en la justicia de la Razón.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 38.

De este modo, el derecho a una igual libertad establece un límite entre lo que es el Derecho y la Fuerza y, por tanto, lo que separa al estado natural del estado de guerra. El primero consiste en la organización de la vida en sociedad conforme a los preceptos de justicia de la ley de la razón, en tanto que el estado de guerra consiste en el abandono de la razón y, por extensión, del sometimiento a la moralidad universal entre los hombres. La contraposición entre Derecho y Fuerza aparece en el Capítulo 3 “Del Estado de Guerra” y en la descripción del poder despótico en el párrafo 172. Este último párrafo es particularmente gráfico, pues describe el poder despótico como un “poder que la naturaleza jamás concede”, porque es una deducción racionalmente imposible de la ley natural. De tal modo que aquél que reclama dicho poder deber ser por los demás un “agresor”, ya que opta por abandonar la moralidad de la razón como facultad que sirve de guía a los hombres en sus relaciones mutuas. La elección del agresor, así, disuelve el “lazo común mediante el cual el género humano se une en camaradería y comunidad”. Por lo tanto, el “agresor” decide seguir el camino de la “guerra” como medio de dominación social, y semejante elección es un acto de rebelión contra los de su “propia especie” (seres racionales) uniéndose a la especie de las bestias.

La coincidencia con Hobbes entre el “estado de naturaleza y el estado de guerra, en Locke se modifica al restar a la guerra, dentro de la pluralidad natural, un espacio que es ocupado por la paz”.<sup>19</sup> Los derechos naturales son normas de racionalidad que caracterizan al estado de naturaleza como uno en que rige el imperio de la razón, producto del comportamiento racional de los hombres, en tanto que el estado de guerra lo presenta como el opuesto, esto es, el imperio de la irracionalidad dado por el abandono de las normas de racionalidad –derechos naturales– y la sustitución por los principios de la dominación. La observancia de los derechos naturales otorga a los individuos acceso a la constitución de un orden de convivencia conforme a la razón, siendo su contrapunto el estado de dominación basado en la fuerza y coacción, ya que eso

---

<sup>19</sup> Fernández Santillán, José F., *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1992, p. 19.

es propio de las bestias<sup>20</sup>. Los derechos naturales equivalen a normas morales naturales cuya observancia concede a los hombres la posibilidad de constituir una civilización cualitativamente superior a la gobernada por los principios opuestos de la dominación y subyugación. Así, el respeto de la ley natural encarnada en los derechos naturales propicia la formación de un orden de convivencia pacífico inclinado hacia la existencia de relaciones sociales de asistencia e intercambio, basado en la precedencia de la igual libertad de todos los hombres. La conclusión que se impone es que “Hobbes solamente acepta la existencia de paz en la sociedad civil; en contraste, Locke ubica la paz tanto en el primer momento, el estado de naturaleza pacífico, como en la sociedad civil”.<sup>21</sup> Locke sitúa el horizonte de la paz en el imperio de la Razón vinculado con la observancia de las normas éticas ínsitas en los derechos naturales.

Dado lo anterior, sería posible afirmar que el rechazo de la Fuerza en cuanto dimensión contraria a los principios de moralidad de la ley de la Razón, albergaría una potencialidad rica en lo relativo al significado de la ley natural, como principio de justicia social y política. La exclusión de la Fuerza como principio de legitimidad encierra un tono que se ubicaría más allá de la mera fuerza física. La antinomia entre Fuerza y Derecho –ley de la razón– incluiría a todos los sistemas de dominación social que vulneren el <<sentido de justicia>> del principio último de moralidad de conservación de la Humanidad en su conjunto. La Fuerza incluiría, entonces, a todos aquellos actos de dominación social y política que sean incompatibles con el respeto y protección de la moralidad equivalente y universal entre los hombres unidos por el lazo común de la ley natural o ley de la razón. Esta idea supone que la concepción de la libertad de Locke, no es la libertad salvaje que no reconoce ley, sino que es la estoica: No hay libertad sin imperio de la ley (en el caso de Locke, la ley natural es la ley de la Razón).

<sup>20</sup> Locke, en el epígrafe 1 del Capítulo I de su obra, establece como premisa que la legitimidad de la sociedad política no puede continuar fundándose en el dominio privado y la jurisdicción paternal. La razón que esgrime es que tales presupuestos dan origen a un gobierno que es producto de la fuerza y la violencia, en donde los hombres viven en comunidad guiados por las mismas reglas que imperan entre las bestias: el más fuerte se alza con el poder.

<sup>21</sup> Fernández Santillán, José F., ob. cit., pp. 19-20.

La igual libertad origina un vínculo indeleble con el principio fundamental de la ley natural, porque sin ella la conservación de la Humanidad no está garantizada. Sin embargo, es importante discernir entre que una cosa es que el principio último de la justicia de la ley natural sea el fundamento de la libertad y otra interpretar que la única libertad aceptable y razonable sea la que está orientada al cumplimiento del deber de preservación de la Humanidad en su conjunto. En efecto, el imperio de la ley natural reconoce en la libertad de los hombres, principalmente, una dimensión entendida como autogobierno individual con respecto al plan de vida, la que constituye una esfera de la libertad moral protegida por el deber negativo hacia los terceros de considerar dicha autonomía como un límite de no injerencia ni interferencia. El imperio de la ley natural en relación con la libertad moral y/o de autodeterminación, es un orden protector de la moralidad de hombres que impide a cualquier otro pretender el derecho de utilizar a otro como un medio a disposición de sus fines. Pero, al mismo tiempo, la ley de la razón limita la libertad moral del individuo al imponer el cumplimiento de aquellos deberes concernientes con el cumplimiento de la conservación de la Humanidad propia y la de los otros. Por lo tanto, la ley natural asume el carácter de un orden protector y de restricción de la libertad, reconociendo tanto una dimensión de autonomía y otra que la vincula con deberes morales de la ley natural que son, también, necesarios para la constitución de un orden pacífico y justo. De este modo, el cumplimiento del fin de la ley natural se consigue mediante un compromiso de adecuación entre la dimensión de la libertad como autonomía y otra que la vincula a un sentido de justicia que consiste en deberes y responsabilidades morales hacia uno y los otros. Esta última dimensión inserta a la libertad en un marco de bien común que limita la persecución de los fines individuales, y que, también, es necesario para los fines de paz, amistad, armonía y libertad del estado natural. Así, la justicia de la moralidad de la ley natural incluye un rasgo de pluralismo, el espacio de autogobierno individual con respecto a nuestros fines y planes propios, y otro de moralidad pública-crítica, relativo a los deberes morales de bien común de la ley de la razón. Este rasgo de limitación del horizonte y extensión de los intereses propios de la libertad, aparece en el tratamiento que Locke hace de la propiedad y del derecho a la caridad.

El principio último de justicia de la ley de la razón es fundamento del derecho natural a la igual libertad entre los hombres y del reconocimiento de una moralidad universal y equivalente que impone entre los hombres deberes negativos y positivos. El primero dice relación con que en la comunidad de seres humanos del estado natural, los hombres deben tratar a los demás con el mismo respeto y consideración que a sí mismos porque, al igual que uno, son personas, esto es, seres independientes de valor. Es decir, la libertad del estado natural no concede el derecho a instrumentalizar a los demás para la consecución de nuestros propósitos. El último impone el deber positivo de atribuir a los planes de vida del resto, el mismo valor que los propios, y, por tanto, existe el imperativo de promover la concreción del plan de vida propio y el de los demás<sup>22</sup>. La consideración de ambos deberes como inferencias racionales de la ley natural o ley de la razón, tiene importancia para comprender el significado del derecho de propiedad de Locke, como instrumento para garantizar el acceso de todos a las condiciones materiales que aseguran el estado de independencia de unos con respecto a otros<sup>23</sup>. Por lo tanto, la propiedad es una prolongación de la racionalidad moral que subyace el principio de justicia de la igual libertad y de la idea regulativa de sociedad del estado natural, como un orden justo y pacífico<sup>24</sup>. El acceso de todos a los medios

---

<sup>22</sup> Vid., Simmons, John A., ob. cit., pp. 41-42.

<sup>23</sup> La interpretación del derecho de propiedad como una inferencia racional de los principios de moralidad de la ley de la razón, es destacada por Bernard Crick, particularmente la relación entre violación de los derechos naturales y derecho de rebelión. Así, presta atención a la expresión <<estate>> empleada por Locke cuando dice que todos los hombres nacen con derecho a la vida, libertad y <<estate>>. En su opinión, la interpretación es correcta considerando que los derechos naturales son la base de legitimidad del ejercicio del poder político y del vínculo fiduciario entre gobernantes y gobernados. Dice: “Si estos derechos son violados por el Gobierno, el pueblo puede recuperar los derechos que tan solo ha confiado al Gobierno. En Locke cuidadosamente se asegura un derecho a la revolución. Entonces, ¿qué significa ‘estate’? No parece que comprenda el significado general de derecho de propiedad (que puede ser justificado en términos de Locke) sino una combinación de una mínima cantidad de posesión que pueda garantizar nuestra independencia, autonomía individual y ‘estate’, que tendría la connotación de estatus o dignidad” (Crick, Bernard, *Democracy. A very short introduction*, Oxford University Press, New York (USA), 2002, p. 42).

<sup>24</sup> La relación que Locke establece entre apropiación y transformación de los bienes del mundo externo, le permite argumentar a favor de la legitimidad del tránsito

materiales de subsistencia y de ejercicio de la libertad, es presupuesto para una sociedad en que las relaciones entre los hombres sea acorde con el principio de justicia de la igual libertad como igual derecho a la autodeterminación. En este orden de ideas, es interesante apuntar que en el capítulo 5 del Segundo Tratado, la legitimidad de la apropiación particular depende de un límite externo y otro interno. El primero dice relación con que tras la acción de apropiación queden suficientes recursos materiales para la apropiación de los demás. El segundo consiste en que la cantidad de bienes apropiados debe ser utilizada efectivamente, evitando que una parte de ella perezca, destruya por su no uso, o sea aplicada a fines que no propendan al cumplimiento de la ley de la Razón<sup>25</sup>. Ambas

del estado inicial de propiedad común de las cosas hacia la propiedad individual, siendo el trabajo el título que justifica la apropiación exclusiva, ya que en el esfuerzo y energía dedicado en el proceso de apropiación y/o transformación sobre la cosa, se agrega en ella una parte de la persona. La razón es que “cada hombre tiene (...) una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor, añada ella algo que es de sí mismo, es por consiguiente propiedad suya” (Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, ob. cit., p. 34).

<sup>25</sup> El uso de la propiedad en consonancia con el fin de la ley de la razón, esto es, la preservación de la Humanidad en su conjunto, es un requisito que tiene especial sentido para los bienes no perecibles (la tierra en la época de Locke). Con ello, Locke dirige una crítica dura e implacable a la clase aristocrática cuya concentración de la propiedad de tierra, además, deficientemente utilizada, unida a sus costumbres de vivir a crédito más allá de su condición, malgastando la riqueza común. “El mensaje de Locke es que si la agricultura deficitaria ha desperdiciado nuestras riquezas, entonces solamente la práctica de la industria en general y la frugalidad, unida al comercio bien ordenado, restaurará la riqueza de la Nación”. Por tanto, la legitimidad de la propiedad está unida al principio de la ley natural que descarta usos no beneficiosos para la Humanidad en su totalidad, y dicho mandato se extiende incluso a la posterior invención del dinero. Por eso, la interpretación de la propiedad y el dinero conforme a la ley natural, es una línea interpretativa que descarta la acusación a Locke, de haber argumentado a favor de la propiedad y el dinero, como medio de mero acaparamiento de riqueza y poder. “Los objetivos teóricos y políticos de Locke, en el tratamiento de la propiedad, reforzaron conjuntamente la importancia y el compromiso con la ley natural, de aquellos que cultivaban la tierra en beneficio de la Humanidad (...) Locke insiste en que aquellos que cultivan la tierra contribuyen al bien común, en tanto que aquellos que no lo hacen son propietarios improductivos, y desde el punto de vista social, individuos inútiles”. Acto seguido, el invento del dinero es legitimado no

limitaciones guardan relación con el hecho de que los medios materiales son indispensables para que los individuos puedan impulsar sus planes de vida propios. Pero, al mismo tiempo, el imperativo de la ley natural obliga a que se deban tomar como razones morales, el igual valor de los planes de vida de los demás.

Por consiguiente, el igual derecho a una cuota justa de los bienes comunes a la Humanidad y la prohibición del desperdicio de los bienes apropiados, unido a la moralidad universal y equitativa de la ley de la razón, permiten inferir racionalmente que el imperio de la libertad del estado natural reconoce el igual derecho al acceso a una cantidad justa de propiedad para tener la oportunidad de ejercer el derecho a la independencia y autogobierno, de la igual libertad del estado natural. De acuerdo con lo anterior, en Locke se aprecia que el estado natural de libertad, de independencia de la voluntad de otro, supone tener acceso a una cuota de medios materiales suficiente para la subsistencia y desarrollo de los fines propios del plan de vida. El derecho de propiedad surge como una dimensión de la libertad, lo que ayuda a comprender cuál es el sentido que dota de mayor coherencia y razonabilidad a la teoría de la justicia de Locke, especialmente cuando se hace frente al polémico párrafo 50 del Segundo Tratado acerca de la invención del dinero y su consideración como consentimiento tácito de la desigual distribución de los bienes naturales. En primer lugar, es necesario decir que la sociedad natural de Locke admite la existencia de desigualdades materiales como consecuencia de las distintas capacidades de industria entre los hombres, siendo legítimas en la medida que la adquisición haya respetado los límites internos y externos. En segundo lugar, la aparición de las relaciones de intercambio comercial responde al interés del hombre de acumular propiedad para satisfacer otras necesidades distintas a la mera subsistencia, y con ello consigue que el exceso de propiedad no se deteriore o desperdicie. Luego, la extensión de las relaciones

---

como un medio para acumular riqueza sino que, también, le seguiría el imperio de la ley natural, en el sentido que su legitimidad radica en que es un medio que promueve el comercio y, por tanto, el uso eficiente de la tierra cuyo excedente hace posible un círculo donde la propiedad participa de un mandato de beneficio social (Vid., Ashcraft, Richard, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, Princeton University Press, New Jersey, 1986, pp. 266-277).

comerciales habría dado lugar a una desigual distribución de los recursos naturales, pero aún limitada por la restricción interna, del no desperdicio o no uso conforme a la ley natural. La introducción del dinero amplía las alternativas del uso social de la propiedad, pues el dinero permite la posesión de grandes porciones de tierras, cuyo excedente de producción puede ser intercambiado comercialmente por dinero.

En un contexto histórico dominado por la escasez y un estado de desigualdad en la distribución de los bienes naturales, resulta importante definir cuál es el sentido del consentimiento involucrado en la introducción del dinero. Una lectura aislada del párrafo 50 da a entender que el dinero permite un derecho ilimitado de acumulación de propiedad, porque como el excedente puede ser cambiado por riquezas no perecibles, no resultaría afectado el derecho del resto<sup>26</sup>. Sin embargo, es posible una interpretación distinta, en la medida que se vinculen los límites de la propiedad con la inderogabilidad del derecho natural de libertad e independencia, como presupuesto del orden pacífico y justo que se corresponde con la identificación del estado natural con un orden ajustado al Derecho de la Razón y que se opone a la Fuerza del estado de guerra. Desde este punto de vista, el consentimiento vinculado a la invención del dinero no puede brindar legitimidad a un derecho de acumulación sin límites de los medios materiales de vida, porque dicha conclusión se opone al principio último de justicia de la ley de la Razón. En especial, al derecho natural a una igual libertad, esto es, a un derecho a la consideración y respeto como seres de fines, no quedando sometidos a la voluntad de otros, como instrumento de sus fines propios. Por tanto, coincido con Simmons cuando dice que “el consentimiento con respecto al uso del dinero, equivale al consentimiento a la desigual distribución de los bienes naturales, pero en él no se consiente al estado de dependencia”<sup>27</sup>. La garantía del derecho natural de libertad dependería de la aceptación de que en la sociedad natural, marcada por el contexto de la escasez y del comercio, los límites de la propiedad continúan

---

<sup>26</sup> Vid., Macpherson, C.B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, traducción de Juan-Ramón Capella, Editorial Trotta, Madrid, 2005, pp. 206-207 y 239-240.

<sup>27</sup> Simmons, John A. ob., cit., p. 294.

vigentes. En este orden de ideas, cobra especial importancia el límite externo en cuanto que el derecho a una cuota de los bienes comunes para su preservación y autonomía, se transforma en derecho de los no propietarios a una distribución de la riqueza en una cantidad que sea acorde con el derecho natural a una igual cuota de los bienes que, en origen, eran comunes a toda la humanidad.

Los mismos argumentos que relacionan el fundamento y los límites de la propiedad con la moralidad universal y equitativa del principio último de justicia de la ley de la razón, sirven para la justificación del deber de caridad y el correlativo derecho a favor de aquellos que no pueden procurarse por sí mismos los medios materiales para la subsistencia y autonomía. Locke, cuando cita a Hooker en el parágrafo 5 del Segundo Tratado, vincula los deberes de caridad (derecho) a la igualdad moral entre los hombres como seres libres e independientes, que “hace de ello el fundamento de esa obligación que tienen los hombres de amarse mutuamente, sobre la cual basa los deberes que tenemos para con los otros y de la cual deduce las grandes máximas de justicia y de caridad”<sup>28</sup>. Es así como en el parágrafo 41 del Primer Tratado, controvierte la concepción de Robert Filmer de atribuir a un solo hombre la soberanía y propiedad absoluta de toda la Tierra, puesto que supone otorgar a un hombre el poder arbitrario de hacer depender la vida o muerte de una persona, a su entera voluntad. Luego, en el parágrafo 42, infiere que toda persona tiene derecho a la caridad, esto es, a una cantidad de bienes suficientes para asegurar su subsistencia<sup>29</sup>. “El derecho natural a la caridad es un derecho compensatorio a favor de los necesitados, de concurrir a una parte del excedente de los propietarios”<sup>30</sup>. El carácter natural del derecho a la caridad y, por tanto, su mantención en el tránsito desde el estado natural al estado civil, se justifica en cuanto que garantiza el acceso a los bienes materiales para conservar nuestra humanidad. De este modo, el derecho natural a la caridad es una inferencia racional del principio último de

---

<sup>28</sup> Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, ob. cit., p. 37.

<sup>29</sup> Locke, John, *Two Treatises of Government*, London: impreso por Thomas Tegg; y otros, Dublín, 1823, pp. 30-31.

<sup>30</sup> Lloyd Thomas, D.A., ob. cit., p. 95.

justicia de la ley natural, y, por tanto, su renuncia no es posible porque en un orden social ajustado a la razón, no se puede conceder a los demás el derecho a destruirnos o que permita que nos conduzca al perecimiento.

Por lo tanto, el consentimiento tácito del dinero lo es con respecto al objetivo de facilitar el comercio y liberar a las personas de una existencia limitada al día a día. También es cierto que este consentimiento implica una aceptación a las desigualdades materiales de la sociedad civil. Pero, al mismo tiempo, no resulta razonable pretender atribuir al consentimiento tácito en el uso del dinero, el significado de aceptación y legitimidad de todas las consecuencias derivadas de este esquema, en especial que exista un derecho ilimitado a la acumulación de propiedad que sea totalmente indiferente a un grado de desigualdad material, que pueda conducir a la colocación forzosa de los individuos en un estado contrario a la libertad: la dependencia. Como bien dice Simmons, no es posible aceptar el uso de la teoría de Locke como un intento de condonar la injusticia social:

“Las reformas sociales demandadas por la teoría de los derechos de Locke no hace que falta que involucrara redistribuciones de igualación de la propiedad, pero sí al menos se requiriera la creación de fórmulas genuinas de oportunidad para asegurar a todos el derecho a la autonomía. La apropiación incluso hasta después de la invención del dinero debe aún estar condicionada por el límite de la cuota justa (asumiendo que ese límite permite cierta dosis de desigualdad). El dinero puede levantar el límite interno de la propiedad (desde que el desperdicio ya no es un asunto propio en la acumulación de dinero); pero no puede dejar sin efecto el límite externo, en cuanto que a todos se les debe permitir el acceso a su cuota justa de lo común, en lo que es necesario para subsistencia y autonomía”<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 306. La interpretación sobre la vigencia de los límites de la propiedad con los principios de la ley natural, más allá del consentimiento tácito del dinero que da nacimiento según Locke a la sociedad civil, trae como consecuencia en opinión de D.A. Lloyd Thomas que: “Cuando Locke dice que en la sociedad civil las personas tienen un derecho natural a su propiedad, no creo que ello signifique que necesariamente tienen un derecho natural a retener toda la propiedad que pueda haber obtenido un derecho natural a ello en el estado de naturaleza. Por el contrario, lo que Locke quiere decir es que las relaciones de propiedad en la

De acuerdo con todo lo expuesto, Locke, con la fundamentación de su teoría en el imperio de la ley natural o de la razón y su vigencia en el estado natural, busca definir un marco normativo de racionalidad que, de ser seguido por los hombres, permitiría la configuración de un orden social donde predomine la libertad, amistad, armonía y justicia. El estado de naturaleza adhiere a un significado de la razón que propende hacia la convivencia de los hombres conforme al Derecho y no a la Fuerza, siendo un elemento de importancia, en la extensión del estado natural al estado civil, las consideraciones acerca de los efectos negativos de la desigual distribución de la riqueza, pues de lo contrario se arribaría a conclusiones incongruentes con el principio último de la justicia que fundamenta a la teoría de los derechos naturales: proteger y conservar la humanidad propia y la del resto.

---

sociedad civil deberían siempre ser reguladas conforme a ciertos principios generales, aun cuando los arreglos puedan variar de una sociedad civil a otra. Los principios generales son aquellos requeridos por la ley natural fundamental<sup>7</sup>. Tales principios que deben ser considerados en la ordenación de las relaciones de propiedad son: 1.- Generar los incentivos que estimulen la industria y el uso social de la propiedad conforme a la ley natural; 2.- Conceder a las personas derecho al acceso a los medios materiales para que puedan ganarse el sustento mediante su propia labor; y 3.- Otorgar a los que no pueden procurarse por sí mismos los medios de vida, el derecho a demandar el excedente de aquellos que son solventes o acomodados (Lloyd Thomas, D.A, ob. cit., pp. 117-118).

