

## SUICIDIO Y POLÍTICA EN JOHN LOCKE

José Ignacio Solar Cayón

*Universidad de Cantabria*



**N** la actualidad la problemática en torno a la cuestión del suicidio se enmarca en los límites de la denominada ética privada, considerándose que éste es un asunto que atañe exclusivamente al individuo. Sea cual fuere la postura adoptada en el debate sobre su justificación moral no se estima que pueda afectar a nuestros puntos de vista sobre el origen, naturaleza y alcance del poder político. Sin embargo, en el pensamiento lockeano la determinación exacta del poder que una persona tiene sobre su propia vida es una cuestión no sólo moral sino también, y principalmente, un asunto de hondo calado político, hasta el punto de convertirse en uno de los principales ejes sobre los que gira su teoría del gobierno.

Pese a la aparentemente escasa y superficial atención que Locke presta al problema de la legitimidad o no de la disposición de la propia vida, esta cuestión constituye una especie de encrucijada, punto de partida y confluencia de aspectos esenciales de su filosofía política, tales como la supuesta inalienabilidad de los derechos naturales, la defensa de un gobierno limitado, la necesidad de un poder ejecutivo individual en el estado de naturaleza o la justificación de

la revolución. El objetivo del presente artículo es mostrar este entramado de relaciones, a veces problemáticas, dispuestas en torno a la cuestión del poder o no de disponer de la vida.

## I

Para conocer la respuesta de Locke al dilema moral de la justificación o no del suicidio debemos remontarnos a su descripción de las condiciones existentes en el estado de naturaleza. Contrariamente a los términos en que se configura el estado prepolítico hobbesiano, en el que el derecho de cada cual equivale simplemente a su poder para realizar su voluntad sin más límite que el poder análogo de los demás, en el estado natural diseñado por Locke el hombre se halla sujeto a ciertas restricciones:

Pese a que se trata de un estado de libertad, ello no quiere decir que sea un estado de absoluta licencia; pues, aunque el hombre que se halla en tal estado disfruta de una libertad incontrolable para disponer de su persona o posesiones, con todo, *carece de libertad para destruirse a sí mismo* o cualquiera de las criaturas que le pertenecen, a menos que así lo imponga algún fin más noble que el de su mera conservación<sup>1</sup>.

Esta prohibición del suicidio se apoya en una condena en clave teológica de la autodestrucción, pues

dado que todos los hombres son obra de un hacedor omnipotente e infinitamente sabio, no son más que servidores de un único señor y Soberano, puestos en el mundo por orden suya y para su servicio, parte de su propiedad, y creados para durar mientras le plazca a él y sólo a él<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> J. LOCKE, *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, sección 6. Las referencias a los Ensayos sobre el Gobierno Civil son a la edición española de Joaquín Abellán, trad. de F. Giménez Gracia, Espasa Calpe, Madrid, 1991. Únicamente me apartaré de tal edición en alguna ocasión señalada expresamente para ceñirme más fielmente al texto original con objeto de poner de relieve determinados aspectos. En tales casos me remito a la magnífica edición crítica de PETER LASLETT, *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, 1991.

<sup>2</sup> *Ibidem*, sección 6. De la misma manera que, en opinión de Locke, el fundamento de nuestra propiedad sobre las cosas es el haber mezclado con ellas nuestro trabajo para sacarlas del estado en que se encontraban, no podemos sino ser propiedad de aquel Ser que nos ha creado. Contra esta condena teológica del suicidio arremetería posteriormente Hume por considerarla fruto de la superstición y la falsa religión. Cfr. D. HUME, *Sobre el suicidio y otros ensayos*, trad. de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 121-134.

De los pasajes citados parece desprenderse claramente la negación absoluta del poder para disponer de la propia vida en los planteamientos lockeanos. Sin embargo, esta tesis ha sido desafiada desde diversos puntos de vista.

La crítica más radical a esta aparente conclusión es la de George Windstrup<sup>3</sup>. En opinión de este autor, dicha prohibición del suicidio no puede tomarse completamente en serio. Su inclusión en el *Segundo Tratado* constituye únicamente un recurso retórico, una estrategia argumentativa destinada a servir de soporte a alguna de las principales doctrinas políticas contenidas en el mismo, teniendo en cuenta además que los argumentos de tipo teológico pueden resultar particularmente persuasivos para aquella parte de la humanidad que, en propias palabras del filósofo, «no puede saber y, por lo tanto, debe creer»<sup>4</sup>. Prueba de ello es para Windstrup el hecho de que en el propio *Segundo Tratado*, sección 23, Locke habla del poder que tiene el esclavo para acabar con la penosidad de su situación negándose a obedecer a su amo y atrayendo sobre sí la muerte que desea. Pero prescindiendo de este supuesto particular —que trataré más adelante—, la evidencia más directa del carácter condicional, no absoluto, de la prohibición del suicidio es, según Windstrup, la excepción indicada por el propio Locke de la concurrencia de «algún fin más noble que el de su mera conservación».

El problema es que el filósofo en ningún sitio concreta cuál o cuáles pueden ser esos fines<sup>5</sup>. La opinión de Windstrup es que podemos encontrar la respuesta en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, concretamente en el cálculo del placer y del dolor que determina la moralidad de las conductas. En base a ello concluye que si bien el suicidio es para Locke inmoral en circunstancias normales, no lo será en el caso de un individuo arrastrando una existencia penosa, sujeto a sufrimientos constantes e incomparablemente mayores que cualquier esperanza de placer. El cálculo del placer y el dolor se convierte así en «la

<sup>3</sup> G. WINDSTRUP, «Locke on Suicide», *Political Theory*, vol. 8, núm. 2 (may 1980), pp. 169-182.

<sup>4</sup> J. LOCKE, *La racionalidad del Cristianismo*, trad. de Leandro González, introducción de Cirilo Flórez, ediciones Paulinas, Madrid, 1977, p. 233.

<sup>5</sup> Únicamente en el *Primer Ensayo sobre el Gobierno Civil*, sección 56, aparece expresamente la preservación de la prole como un principio que puede prevalecer sobre el de la mera autopreservación: «En todas las partes de la creación, Dios se toma un cuidado especial en propagar y continuar las distintas especies. Y hace que los actos individuales se dirijan con tal firmeza a este fin que, en ocasiones, descuidan su propio bien particular y parecen olvidar esa regla general según la cual la naturaleza enseña a todos sus individuos a autopreservarse. Con lo cual, la preservación de las crías se convierte en el principio más fuerte, por encima incluso de la constitución de sus naturalezas particulares.» Sin embargo, no parece que pueda deducirse de este hecho la libertad de una persona para disponer de su vida sino únicamente la legitimidad de aquellas conductas que, aun cuando supongan un riesgo para la propia vida, sean necesarias para la preservación de la descendencia (cazar, vigilar, luchar o llegar hasta el borde de la inanición).

medida de los usos de la vida más nobles que la mera preservación», de modo que «la preservación sin esperanza de placer es peor que la muerte»<sup>6</sup>. Además, señala cómo el propio Locke admite que determinadas circunstancias, como un dolor extremo, pueden alterar nuestros juicios morales y en estos casos «Dios, que conoce cuán frágiles somos, se apiada de nuestra debilidad, y no nos exige más de cuanto podemos hacer, viendo qué era lo que podíamos y no podíamos hacer, y nos juzgará como un padre compasivo y misericordioso»<sup>7</sup>.

Sin embargo, creo que esta posición de Windstrup sobre el carácter relativo de la prohibición lockeana del suicidio, el cual estaría justificado en su opinión en el caso de que los sufrimientos aparejados a la supervivencia fueran superiores al dolor de la muerte, es insostenible. Y ello porque su argumentación referente al cálculo del placer y el dolor como criterio de moralidad en Locke es parcial, suponiendo una reducción utilitarista de su filosofía moral.

La moralidad lockeana se desenvuelve en una tensión permanente entre dos vertientes: una hedonista y otra racional<sup>8</sup>. El bien y el mal moral no son sino aquello que tiene capacidad para producirnos placer y dolor<sup>9</sup>. En consecuencia podemos afirmar que actuar moralmente consiste para Locke en algo aparentemente tan sencillo como perseguir el placer y evitar el dolor. La moral no es sino la búsqueda de la mayor felicidad. Lo que ocurre es que frecuentemente las acciones voluntarias de los hombres, miopes e ignorantes, se ven determinadas no por la perspectiva del bien mayor a alcanzar sino por el deseo de desembarazarse de un malestar inmediato (ya se trate de un dolor actual o del deseo apremiante de algún placer). El malestar presente, aun pequeño, aparece ante el sujeto con mayor fuerza que cualquier bien futuro, por grande que pueda considerarlo, de manera que «en los más de los casos eso es lo que determina la voluntad en su elección de la nueva acción que debe realizarse»<sup>10</sup>. Por tanto, generalmente actuamos para liberarnos del malestar apremiante, aun cuando ello perjudique nuestro mayor bien futuro. Éste es según Locke uno de los errores de cálculo más frecuentes en nuestros juicios morales: cuando comparamos el placer y el dolor presentes con los futuros generalmente son «los

<sup>6</sup> G. WINDSTRUP, «Locke on Suicide», cit., p. 174.

<sup>7</sup> J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. de Edmundo O'Gorman, FCE, México, 1986, libro II, cap. XXI, sección 53 (p. 248).

<sup>8</sup> Un estudio detallado sobre la coexistencia de estas dos vertientes en la filosofía moral de Locke puede encontrarse en S. P. LAMPRECHT, *The Moral and Political Philosophy of John Locke*, Russell & Russell, New York, 1962, pp. 65-109, y R. I. AARON, *John Locke*, Oxford Clarendon Press, 1971, pp. 256-269.

<sup>9</sup> Cfr. J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, cit., II, XX, 2 (p. 210); II, XXI, 42 (p. 239) y II, XXVIII, 5 (p. 336).

<sup>10</sup> *Ibidem*, II, XXI, 40 (pp. 238-239).



presentes quienes se imponen por estar en desventaja en la comparación aquellos situados a distancia»<sup>11</sup>.

Pero este error de perspectiva no es inevitable. El hombre, precisamente por su carácter racional, está dotado con la potencia de suspender la satisfacción inmediata de sus deseos y examinar si éstos suponen o no un obstáculo en la consecución de aquello que considera su mayor felicidad<sup>12</sup>. Y aquí se encuentra la fuente de su libertad: el hombre es libre porque es racional y la razón le permite superar toda determinación de la voluntad por las circunstancias inmediatas<sup>13</sup>. La educación y la práctica habitual de esta potencia para suspender el deseo y examinar racionalmente es el medio más eficaz para gobernar las pasiones, contrarrestando la fuerza de los deseos particulares inmediatos mediante la viva contemplación de un bien mayor futuro. Así, si el hombre ejercita y perfecciona esta facultad en la que reside su libertad encontrará que «los premios y los castigos en la otra vida, establecidos por el Omnipotente para que se observe su ley, son de suficiente peso para que se incline la elección de los hombres en su favor contra cualesquiera placeres o dolores en esta vida, cuando se considera en su mera posibilidad un estado eterno, del cual nadie puede dudar». Además, «esto es evidentemente así, aun cuando la vida virtuosa en este mundo no tuviese sino dolor, y la viciosa no fuese sino placer continuo»<sup>14</sup>. Incluso en el caso de dolores y tormentos extremos, el hombre capaz de excitar en sí mismo el deseo de obtener esa felicidad eterna podrá mantener fija su voluntad sin verse arrastrado a la acción por el malestar presente<sup>15</sup>.

Es cierto pues que, como afirma Windstrup, la moralidad de las conductas se resuelve en Locke en un cálculo del placer y el dolor al modo utilitario, pero el mayor bien o placer a conseguir, y por tanto el objetivo primordial de la

<sup>11</sup> *Ibidem*, II, XXI, 63 (pp. 255-256).

<sup>12</sup> Cfr. *ibidem*, II, XXI, 47-53 (pp. 243-248).

<sup>13</sup> Sobre esta unión entre el poder de la razón y el poder de la libertad en Locke cfr. J. TULLY, *An Approach to Political Philosophy: Locke in contexts*, Cambridge University Press, 1993, pp. 218-223; R. POLIN, «John Locke's conception of freedom», en J. W. YOLTON (ed.), *John Locke: Problems and Perspectives. A Collection of New Essays*, Cambridge University Press, 1969, pp. 1-5, y H. MOULDS, «John Locke's Four Freedoms Seen in a New Light», *Ethics*, 1961, vol. 71, núm. 2, pp. 121-126.

<sup>14</sup> J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, cit., II, XXI, 70 (p. 262). En el mismo sentido se pronuncia en II, XXI, 60 (pp. 253-254). Esta dependencia de la moralidad de la existencia de unas recompensas y castigos divinos, y por tanto de la creencia en la existencia de Dios como presupuesto último e incuestionable, es lo que lleva a Locke a concluir la imposibilidad de que los ateos puedan alcanzar juicios morales correctos y por tanto un conocimiento suficiente de la ley natural. Ésta es la razón de su exclusión de la sociedad política.

<sup>15</sup> Cfr. *ibidem*, II, XXI, 53 y 57 (pp. 248 y 251-252).

moral, es el logro de la felicidad eterna. Y poner fin a la propia vida, incluso sujeta a un sufrimiento extremo, supone un cálculo erróneo de nuestra felicidad, pues al quebrantar la ley natural o divina es puesta seriamente en peligro la felicidad verdadera y eterna. Incluso el hecho de que Dios, como un padre misericordioso y compasivo, pueda apiadarse de nuestra debilidad y juzgarnos conforme a lo que razonablemente podíamos hacer no constituye una justificación del suicidio en tales casos —como argumenta Windstrup— sino más bien todo lo contrario, de la misma manera que el perdón de la ofensa no justifica el hecho de ofender.

Por tanto, creo que la tesis de Windstrup no encuentra apoyatura alguna en los textos de Locke, permaneciendo de esta manera intacta la rotunda afirmación del filósofo de que el hombre no tiene libertad para autodestruirse.

## II

Esta prohibición absoluta del suicidio en Locke ha sido defendida desde la perspectiva de la inalienabilidad de los derechos naturales que proclama. Su incondicional defensa de un poder político limitado por la previa existencia de unos derechos naturales le ha valido un indiscutido lugar de privilegio en la tradición liberal. Parte de esta tradición es su reconocimiento como una de las principales fuentes inspiradoras de las Declaraciones de derechos, particularmente en lo que se refiere a la concepción contenida en ellas del hombre como poseedor de unos derechos naturales inalienables<sup>16</sup>.

Esta atribución general de dicha paternidad contrasta con la curiosa circunstancia de que en sus textos no aparece nunca la noción de «inalienabilidad». O, más exactamente, sólo en un supuesto aislado de escasa relevancia para nuestros propósitos —no se refiere a ninguno de los derechos naturales— y

---

<sup>16</sup> Cfr. B. A. RICHARDS, «Inalienable Rights: Recent Criticism and Old Doctrine», *Philosophy and Phenomenological Research*, 1969, vol. 29, pp. 391-404, donde, después de defender la teoría tradicional de los derechos inalienables frente a recientes ataques, señala cómo el principal blanco de dichas críticas es «la teoría política propuesta por John Locke y adoptada por varios filósofos y hombres de estado del siglo XVIII» (p. 403). De la misma manera J. FEINBERG, «Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 7, núm. 2 (winter, 1978), p. 111; J. B. SCHNEEWIND, «La Filosofía moral moderna», en P. SINGER (ed.), *Compendio de Ética*, versión española de J. Vigil Rubio y M. Vigil, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 220; y, en nuestro país, F. LAPORTA, «Sobre el concepto de derechos humanos», *Doxa*, 1987, núm. 4, p. 42, sitúan a Locke en el inicio de la tradición de la inalienabilidad de los derechos.

que más adelante citaré. No obstante, puede argumentarse que este hecho no debe suponer un obstáculo insalvable. Es posible que, pese a no utilizar expresamente dicho vocablo, en su obra se halle implícitamente contenida la concepción de unos derechos inalienables. En esta línea, los defensores de la inalienabilidad de los derechos naturales lockeanos argumentan que tal concepción es coherente con el sentido general de los dos *Tratados*, especialmente del segundo de ellos. Y como prueba de que en la mente de Locke está presente esta idea de la inalienabilidad se señala la no admisión de la esclavitud voluntaria y, sobre todo, la prohibición de disponer de la propia vida.

Así, esta prohibición absoluta del suicidio es para Gary D. Glenn la piedra angular en la que descansa la defensa de la inalienabilidad de los derechos contenida en el *Segundo Tratado*<sup>17</sup>. El derecho a la vida —el cual si realmente existen derechos inalienables no cabe duda de que sería el principal candidato a aparecer como tal— se convierte de esta manera en el paradigma de los derechos naturales inalienables lockeanos.

El carácter indisponible del derecho a la vida no encuentra su fundamento en opinión de este autor en la enseñanza revelada de la creación divina del hombre, sino que «el argumento de Locke en favor del derecho inalienable a la vida descansa principalmente en la fuerza del deseo de autopreservación» conforme al cual la razón nos enseña a actuar<sup>18</sup>. Su fundamento no se halla por tanto en la revelación sino en el impulso racional de supervivencia. La conclusión de Glenn es que, «puesto que este derecho es inalienable, hay una especie de deber de no abandonarlo»<sup>19</sup>.

Por tanto, frente al derecho a disponer de la vida en supuestos de sufrimiento constante y extremo que defiende Windstrup, Glenn afirma la inalienabilidad del derecho-deber de vivir. Sin embargo, el hecho de fundamentar este derecho-deber en la inclinación natural del hombre a preservar su ser creo que le conduce inevitablemente a la autocontradicción y, en pura lógica, a una conclusión similar a la de Windstrup pues, como se ve obligado a reconocer en el curso de su argumentación, «la ausencia del deseo de autopreservación personal elimina cualquier deber meramente racional de preservarse»<sup>20</sup>. Y en los supuestos excepcionales señalados por Windstrup parece razonable pensar que no sólo ha dejado de existir el deseo de autopreservación sino que incluso exis-

<sup>17</sup> Cfr. G. D. GLENN, «Inalienable Rights and Locke's Argument for Limited Government: Political Implications of a Right to Suicide», *The Journal of Politics*, vol. 46 (february 1984), p. 82.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 89. Cfr. J. LOCKE, *Primer Ensayo sobre el Gobierno Civil*, sección 86.

<sup>19</sup> G. D. GLENN, «Inalienable Rights and Locke's Argument...», cit., p. 89.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 90.

te un deseo positivo de morir, cesando de esta manera el fundamento del deber racional de vivir. No parece por tanto que pueda concluirse de la posición de Glenn la prohibición absoluta del suicidio, tal como él hace. Únicamente podría mantener esta tesis apelando a la revelación pero ya ha desechado ésta inicialmente como fundamento del derecho inalienable a la vida por considerarla contradictoria con la razón.

Prescindiendo de esta contradicción interna en la posición de Gary D. Glenn, creo necesario hacer algunas precisiones generales sobre el significado de la idea de inalienabilidad y su distinción con respecto a otros rasgos predicados generalmente de los derechos naturales, a fin de examinar su posible acomodo en el contexto lockeano.

### III

La profusión de rasgos asociados –muchas veces de una manera acrítica– a los derechos naturales es con frecuencia fuente de confusión. En este sentido creo que no es exagerado afirmar que el defectuoso entendimiento de la idea de inalienabilidad ha sido una de las principales causas de las críticas de las que ha sido objeto. Generalmente se ha entendido por derechos inalienables derechos indisolublemente unidos a todo ser humano. Como afirma Francisco Laporta, «para la mayoría de los que se han ocupado del tema, “inalienable” quiere decir básicamente que no puede ser arrebatado o sustraído de la persona de su titular, y los derechos eran o pretendían ser inalienables porque todos sin excepción eran titulares de ellos (y por lo tanto nadie podía ser privado de ellos) y porque eran exigencias morales tan fuertes que se resistían con éxito a ser ignoradas»<sup>21</sup>.

Ha sido por tanto frecuente la confusión entre el rasgo de la inalienabilidad y el generalmente predicado carácter absoluto de los derechos naturales. Y esta confusión se halla en la raíz de la mayor parte de los ataques que se han dirigido a la idea tradicional de los derechos inalienables. El carácter absoluto

---

<sup>21</sup> F. LAPORTA, «Sobre el concepto de derechos humanos», cit., p. 42. En similares términos se manifiesta A. J. SIMMONS, «Inalienable Rights and Locke's Treatises», *Philosophy and Public Affairs* (summer 1983), quien señala que a causa de la asociación general entre las declaraciones de inalienabilidad y la resistencia a la opresión la mayoría de los americanos, incluida gran parte de la doctrina, interpretan un derecho inalienable como un derecho del que su titular no puede ser despojado y que no puede perder nunca (p. 177).

hace referencia a la incondicionalidad del derecho, a su posesión por el titular en todo caso. En este sentido señala Feinberg: «Un derecho absoluto (si existe tal cosa) es un derecho que permanecería en nuestra posesión, plenamente eficaz como fundamento de las obligaciones de otros hacia nosotros, en todas las circunstancias posibles (...) Si el derecho es absoluto, entonces lo poseo, y otros están obligados frente a mí de manera correspondiente en todas las circunstancias sin excepción»<sup>22</sup>. Esta efectiva vigencia en cualesquiera circunstancias implica un componente esencial de fuerza que manifiesta su potencialidad en los casos de conflicto de derechos. De manera que «cuando decimos que los derechos humanos son derechos “absolutos” lo que queremos decir es, precisamente, que se trata de requerimientos morales que, caso de entrar en conflicto con otros requerimientos morales, los desplazan y anulan, quedando ellos como la exigencia moral que hay que satisfacer». Y además «queremos decir que los desplazan y anulan en todo caso»<sup>23</sup>.

Desde una perspectiva lógica resulta claro que no pueden existir diversos derechos absolutos en conflicto pues uno de ellos habría de ceder, dejando así de ser plenamente efectivo en todas las circunstancias. Si mi derecho a la vida es absoluto y para sobrevivir en una situación extrema preciso tomar propiedades ajenas, resultará lógicamente imposible que el derecho del otro a su propiedad sea también absoluto. Incluso el caso de conflicto entre el mismo derecho absoluto de distintos titulares (p. ej. el derecho a la vida, principal candidato «a priori» a ser considerado tal) es lógicamente imposible por cuanto imposible es satisfacer ambos derechos. Supuestos como el enfrentamiento mortal entre soldados enemigos en una guerra o la muerte del agresor en legítima defensa muestran que ni siquiera el derecho a la vida puede considerarse absoluto en el sentido indicado.

De ahí que quienes equivocadamente entienden por derechos inalienables derechos incondicionales se vean obligados a rechazar la teoría tradicional de la inalienabilidad de los derechos. Comprobado que hay circunstancias en las que un hombre puede verse legítimamente privado de su vida, libertad o propiedad, deben concluir necesariamente que «es por tanto un error suponer que todo hombre tiene un derecho inalienable a estos bienes»<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> J. FEINBERG, «Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life», cit., p. 97.

<sup>23</sup> F. LAPORTA, «Sobre el concepto de derechos humanos», cit., p. 39.

<sup>24</sup> S. M. BROWN, JR., «Inalienable Rights», *Philosophical Review*, vol. LXIV (april 1955), p. 209. Como afirma este autor en otro lugar, «puesto que la lógica de la teoría requiere tales derechos incondicionales y les llama “inalienables”, mostrar que no hay tales derechos es mostrar que no hay derechos inalienables en el sentido tradicional» (p. 208). En respuesta a esta crítica de Brown, W. K. FRANKENA,

Sin embargo, éste no es el sentido que los defensores de los derechos naturales atribuyeron al rasgo de la inalienabilidad. El mismo no alude a la posesión incondicional del derecho en cualquier circunstancia sino a cierta imposibilidad particular de dejar de poseer el derecho. Esta posesión puede cesar en principio por tres causas: porque el titular renuncia a ella voluntariamente, porque pierde el derecho como consecuencia de su realización de alguna actuación ilegítima o bien porque es privado de él por un tercero. Los defensores de la teoría de los derechos naturales trataron de bloquear algunas de estas posibles vías de cese en la posesión de tales derechos. Y lo hicieron predicando una serie de características anejas a ellos.

La inalienabilidad es concretamente el instrumento diseñado para impedir la primera posibilidad. Un derecho inalienable es un derecho del cual su titular no puede desprenderse de forma voluntaria. Los defensores de la tesis de la inalienabilidad no estaban por tanto «negando que quienquiera que tenga un derecho a su vida o su propiedad podría en alguna ocasión particular no tenerlo si la situación cambiara en ciertos aspectos», sino que «solamente estaban negando que una persona no tendría tal derecho si consintiera expresa o tácitamente a ser privado de él»<sup>25</sup>. Esto, por tanto, no implica que la posesión de un derecho inalienable no pueda perderse de una forma involuntaria, como consecuencia de una actuación ilícita del titular. El propio Locke advierte la diferencia entre estas dos vías en la única ocasión en que habla expresamente de inalie-

---

«Natural and Inalienable Rights», *Philosophical Review*, vol. LXIV (abril 1955), pp. 212-232, propone una interpretación distinta del carácter absoluto de los derechos basada en la distinción entre derechos «prima facie» y derechos reales o efectivos. Desde este punto de vista todo hombre tiene unos derechos absolutos «prima facie». Estos derechos son plenamente efectivos y vinculantes para terceros. Sólo en supuestos excepcionales, cuando exista un conflicto con el derecho «prima facie» de otra persona en circunstancias en las que este último tiene una mayor fuerza, el primero no se traduce en un derecho efectivo. Por tanto, decir que tales derechos son absolutos en este sentido no implica afirmar que en ninguna circunstancia esté justificada la interferencia en su ejercicio sino simplemente «decir que interferir en su disfrute requiere siempre una justificación moral, esto es, que siempre es incorrecto a menos que alguna otra consideración moral pese más que tal infracción» (pp. 229-230). Reinterpretado de esta forma el carácter absoluto de los derechos la crítica de Brown a la teoría tradicional de la inalienabilidad queda salvada en opinión de Frankena. Sin embargo, en el fondo de esta posición descansa la misma confusión que en la de Brown entre derechos inalienables y derechos absolutos, ahora matizados como derechos «prima facie». La misma identificación entre derechos incondicionales e inalienables parece observarse en J. P. PLAMENATZ, *Consentimiento, libertad y obligación política*, trad. de R. Reyes Mazzoni, FCE, México, 1970, p. 81.

<sup>25</sup> B. A. RICHARDS, «Inalienable Rights: Recent Criticism and Old Doctrine», cit., p. 398. También entienden el rasgo de la inalienabilidad en este sentido A. J. SIMMONS, «Inalienable Rights and Locke's Treatises», *Philosophy and Public Affairs* (summer 1983), p. 178; J. FEINBERG, «Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life», cit., pp. 111-112; y, entre nosotros, F. LAPORTA, «Sobre el concepto de derechos humanos», cit., pp. 42-44.

nabilidad en los *Tratados*: «un padre *no puede alienar* el poder que tiene sobre su hijo; tal vez *puede perderlo* hasta cierto punto, pero no puede transferirlo: y si algún otro hombre lo adquiere no será por concesión paterna»<sup>26</sup>.

La tercera vía posible de cese en la posesión de un derecho es a causa de la acción de un tercero que priva de él a su titular, incluso en ausencia de una previa actuación ilícita de éste. Para evitar esta posibilidad respecto a los derechos naturales Locke afirma que «en las concesiones y dones que tienen su origen en Dios o la naturaleza, ningún poder inferior de los hombres puede limitarlas o realizar alguna ley de *prescripción* contra ellas»<sup>27</sup>. De esta manera, se convierten en imprescriptibles, no sujetos al poder arbitrario de terceros, incluido el poder político.

Los defensores de la teoría tradicional de los derechos naturales estuvieron preocupados principalmente por atajar las vías de la prescripción y la alienabilidad de los mismos, protegiendo así los derechos del individuo frente a la voluntad de terceros e incluso frente a su propia voluntad. El riesgo de dejar abierta la primera posibilidad era evidente: no podía dejarse la protección de tales derechos en manos de la voluntad arbitraria del gobierno de turno. En el caso de la inalienabilidad, su razón de ser se pone de manifiesto si se tiene en cuenta la tesis del origen contractual de la autoridad política a la que está íntimamente ligada la defensa de los derechos naturales. Según dicha teoría el poder político no es sino la suma total de los poderes o derechos individuales que los ciudadanos han transferido voluntariamente al Estado. Y la estrategia de la inalienabilidad va a actuar estableciendo barreras o límites a ese proceso contractual de transferencias.

El objetivo era rebatir el argumento repetido por los defensores del gobierno autoritario en el sentido de que los ciudadanos habrían consentido, expresa o tácitamente, a tal autoridad absoluta mediante la cesión de todos sus derechos naturales. La idea de inalienabilidad alude, no a la imposibilidad lógica de ceder estos derechos sino al hecho de que no puede suponerse o entenderse que un individuo racional haya renunciado a ellos. Sería irracional, aunque lógicamente posible, consentir al despojo del dominio moral que comportan tales derechos<sup>28</sup>. De esta manera, incluso aunque pudiera probarse que

<sup>26</sup> J. LOCKE, *Primer Ensayo sobre el Gobierno Civil*, sección 100. Sigo aquí la edición de Laslett y por tanto la traducción y las cursivas son mías.

<sup>27</sup> *Ibidem*, sección 116. La cursiva es mía.

<sup>28</sup> Cfr. R. TUCK, *Natural Right Theories*, Cambridge University Press, 1981, pp. 143-155, donde el autor rastrea los orígenes de la teoría de la inalienabilidad de los derechos naturales. En este sentido interpreta F. LAPORTA, «Sobre el concepto de derechos humanos», *cit.*, que la idea de "no poder renunciar" implicada por el carácter inalienable no es sino la idea de "obligación moral de no hacer" (p. 43).

efectivamente ha existido tal consentimiento, la tesis de la inalienabilidad inmuniza al ciudadano frente a sus propias decisiones voluntarias y hace nulo el contenido del hipotético contrato<sup>29</sup>. La infracción de tales derechos inalienables supone en última instancia la justificación de la resistencia violenta.

Construcción contractual de la autoridad política, derechos naturales inalienables y justificación de la resistencia en caso de invasión de éstos son por tanto piezas conectadas en la estrategia liberal de justificación de la autoridad política. Por ello, resulta tal vez lógico pensar que, pese a no señalarlo expresamente, Locke tenía en mente la idea de la inalienabilidad de los derechos. Y en la prohibición absoluta del suicidio ha creído verse la principal prueba de ello.

#### IV

Sin embargo, creo que fundar dicha prohibición en la supuesta inalienabilidad de los derechos naturales lockeanos supone una defectuosa comprensión de las consecuencias derivadas de dicho rasgo. En este sentido se hace imprescindible distinguir entre el derecho propiamente dicho y el objeto sobre el que recae, así como entre la disposición del derecho y lo que simplemente constituyen diversas formas de ejercicio del mismo.

Si es el objeto u objetos sobre los que recae el ejercicio del derecho lo que se considera inalienable nos encontraremos, en el caso del derecho a la vida, con la indisponibilidad absoluta de ésta. Desde esta perspectiva, vivir sería no sólo un derecho a hacer valer frente a los demás sino también un deber impuesto al titular. Ésta es de hecho la interpretación que hace Glenn para defender su opinión de la inalienabilidad del derecho a la vida y, por extensión, del resto de los derechos naturales lockeanos. Sin embargo, parece claro que esta manera de entender la inalienabilidad como indisponibilidad del objeto sobre el que recae el derecho no puede mantenerse en los supuestos del derecho a la libertad y a la propiedad. Ni Locke ni ninguno de los defensores de la tesis de la inalienabilidad de los derechos naturales postulan –ni aceptarían de ningún modo– que un propietario no pueda disponer (arrendando, constituyendo un derecho real, vendiendo o donando) de sus propiedades. O que un individuo no pueda hacer uso

---

<sup>29</sup> Puede percibirse así la paradoja que implica la noción de inalienabilidad, surgida para limitar el poder estatal en favor de la libertad personal pero en cuya raíz se encuentra un componente indudablemente paternalista.



de su libertad disponiendo de ella como crea conveniente, por ejemplo, restringiéndola voluntariamente mediante una promesa o contrato.

Es preciso en este punto recordar lo que la idea de poseer un derecho natural significaba para los autores liberales en su lucha frente al absolutismo monárquico. Los derechos naturales suponían para ellos la definición de un área de soberanía individual, de un espacio de relevancia moral sobre el que el individuo ejerce su exclusivo dominio o señorío. Configuran por tanto la esfera de lo propio, de lo que únicamente pertenece al individuo<sup>30</sup>. Esta relación de dominio que implica la posesión de un derecho natural faculta a su titular para ejercitarlo en múltiples maneras o renunciar a su ejercicio. Si el titular hace valer su derecho de propiedad expulsando a los extraños que entran en su finca o por el contrario decide abstenerse de ejercitarlo, si vende o cede gratuitamente sus propiedades, incluso hasta el punto de caer en la indigencia, nadie dudaría que en tales casos está ejerciendo su derecho, aunque algunas formas de ejercicio nos puedan parecer irresponsables. Del mismo modo puede, en ejercicio de su libertad, atarse a contratos onerosos o serviles. En esto consiste para los teóricos de los derechos naturales la misma noción de tener un derecho: ostentar un poder exclusivo de disposición sobre aquello a lo que se tiene derecho.

La tesis de la inalienabilidad por tanto no podía afirmar, de forma contradictoria, la indisponibilidad del objeto del derecho. El titular del mismo sigue siendo libre de ejercitarlo o no en la forma que crea conveniente. Lo que pretendía defender dicho instrumento era la irrenunciabilidad de la titularidad del derecho. Lo que se considera indisponible no es el objeto sobre el que recae el derecho sino esa facultad de dominio o señorío, esa capacidad de decidir sobre lo propio que implica la misma idea de "derecho"<sup>31</sup>. Así, un propietario puede disponer de todos sus bienes si así lo desea pero no puede ceder irrevocable y permanentemente a otro ese poder discrecional de decidir sobre todo lo inherente a la condición de propietario. De la misma manera pueden realizarse contratos que restringen de forma importante la libertad individual pero no cabe traspasar esa facultad de dominio sobre la propia libertad que, si fuera posible

---

<sup>30</sup> Sobre la relación de «dominium» o «property» que implica la noción clásica de los derechos naturales cfr. R. TUCK, *Natural Rights Theories*, cit. El propio uso que Locke hace en su obra de la palabra *Property*, englobando con ella el conjunto de los derechos naturales a la vida, libertad y propiedad es buena muestra de ello. Sobre este aspecto concreto cfr. K. OLIVECRONA, «The Term "Property" in Locke's Two Treatises of Government», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. LXI, núm. 1, 1975, pp. 109-115.

<sup>31</sup> Como afirma F. LAPORTA, «Sobre el concepto de derechos humanos», cit., «la libertad, en este caso, atañe al ejercicio de los derechos pero no a su titularidad que es, en todo caso, impuesta al individuo» (p. 44).

ceder, conduciría a la condición de esclavo. Lo primero constituye una forma de ejercicio del derecho, lo segundo disposición del derecho mismo.

Desde este punto de vista, el derecho a la vida implica la misma relación de dominio o señorío del titular sobre su vida y, por tanto, la posibilidad de disponer de ella de la forma considerada conveniente sin sufrir la interferencia de terceros. Vivir o renunciar a vivir son diversas formas de ejercicio del mismo derecho, actuando en ambos casos el titular en función de ese poder exclusivo de decidir sobre lo propio. No debe confundirse pues la inalienabilidad del derecho a la vida con la imposición al sujeto de un deber de vivir. La inalienabilidad no impide el ejercicio (o renuncia al ejercicio) del derecho en sus diversas formas sino la posibilidad de transmitir voluntariamente a otra persona ese poder exclusivo de decidir sobre la propia vida (o muerte)<sup>32</sup>. La diferencia entre una y otra postura es la que existe entre ser dueño de la propia vida y permitir que otro disponga de ella a su antojo.

Además, la propia lógica de la doctrina de la inalienabilidad comporta la concepción señalada del derecho a la vida. Sólo si éste comprende también el derecho a acabar con la propia existencia tiene sentido tal doctrina, cuya razón de ser fue precisamente impedir la posible transferencia voluntaria al soberano de un derecho o poder sobre la vida (y la muerte) de sus súbditos, tal como argumentaban los defensores del gobierno autoritario. La lógica de la inalienabilidad implica que el sujeto, en virtud de su derecho, puede disponer de su vida de la forma que crea conveniente –incluso renunciando a ella– pero no puede transferir ese poder a un tercero. Si el derecho a la vida se configurase como un derecho-deber de vivir, incluso su cesión al gobernante no otorgaría a éste el poder de acabar con las vidas de los ciudadanos.

Por tanto, una vez hechas tales consideraciones resulta claro que la prohibición del suicidio no puede responder a la supuesta inalienabilidad de los derechos naturales lockeanos.

## V

La estrategia empleada por Locke difiere pues de la generalmente desplegada por los autores liberales en su objetivo de justificar un poder político

---

<sup>32</sup> Ésta es según J. FEINBERG, «Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life», cit., el sentido que tiene la inalienabilidad del derecho a la vida, defendido por los Padres Fundadores de la Constitución Americana. En la actualidad en nuestro país M. ATIENZA, *Tras la justicia*, Ariel, Barcelona, 1993, p. 115, defiende una concepción similar a esta del derecho a la vida.



limitado. Estos, después de definir una serie de poderes individuales que configuran un espacio moral sujeto al dominio exclusivo del individuo, establecen límites al proceso de cesión de tales derechos que desemboca en la constitución de la autoridad política. Pero ésta de los derechos inalienables no es la vía ensayada por Locke<sup>33</sup>. La limitación del poder político se construye en él a partir de la limitación del poder inicial que el individuo tiene sobre sí —y sobre los demás— en el estado natural, limitación que vuelve a poner de manifiesto la raíz teológica del pensamiento lockeano.

La razón, a partir de los datos suministrados por la experiencia sensorial, nos conduce al conocimiento cierto de la existencia de un creador, de un legislador supremo a cuya voluntad, como parte de su obra, está sujeto el hombre<sup>34</sup>. Se trata de la ley divina o, como es más comúnmente denominada, la ley natural, que «puede ser descrita como el mandato de la voluntad divina discernible por la luz de la naturaleza y que indica lo que está y lo que no está en conformidad con la naturaleza racional, y por esta misma razón lo manda o lo prohíbe»<sup>35</sup>. La ley natural es por tanto el criterio de justicia en el que debemos medir la moralidad de nuestras acciones. Su contenido es un conjunto de deberes<sup>36</sup>. Estos deberes delimitan los contornos de la libertad natural, de manera que sólo en el ámbito de lo indiferente, allí donde hay ausencia de ley, puede el hombre actuar libremente<sup>37</sup>. La libertad acaba allí donde la ley natural impone deberes. Frente a la opinión común, creo que debe considerarse a Locke como un teórico de la ley natural antes que de los derechos o libertades naturales. Estos sólo juegan en el marco delimitado previamente por los deberes impuestos por la ley natural, que constituyen la realidad primaria.

Locke no elabora nunca un catálogo completo de los deberes naturales aunque esporádicamente va señalando algunos concretos. Lo más cerca que

<sup>33</sup> Ésta es también la opinión de R. TUCK, *Natural Rights Theories*, cit., p. 172.

<sup>34</sup> Cfr. J. LOCKE, *Essays on the Law of Nature*, edited by Von Leyden, Oxford Clarendon Press, 1954, pp. 153-157.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 111. La ley divina se denomina ley positiva o ley natural según el modo de promulgación y la claridad de sus preceptos. El contenido de ambas es idéntico pero la ley positiva se refiere a aquellos preceptos de la ley divina que nos son dados a conocer mediante la revelación, mientras que la ley natural hace referencia al conocimiento de tales preceptos mediante el empleo de nuestras facultades naturales. Cfr. sobre esta distinción J. LOCKE, *The Second Tract on Government*, en *idem*, *Two Tracts on Government*, edited with an Introduction, Notes and Translation by Philip Abrams, Cambridge University Press, 1967, p. 222.

<sup>36</sup> Cfr. J. LOCKE, *Essays on the Law of Nature*, cit., pp. 199-201.

<sup>37</sup> J. LOCKE, *The First Tract on Government*, en *idem*, *Two Tracts on Government*, cit.: «Si no hubiera ley no habría bien o mal moral, sino que el hombre se hallaría en la más completa libertad en todas sus acciones, y no encontraría nada que no fuera puramente indiferente» (p. 124). El *status* moral y legal de las cosas indiferentes es precisamente el problema abordado por Locke en los dos tratados citados.



está de establecer una sistematización de las obligaciones derivadas de la ley natural es cuando, en sus *Ensayos sobre la Ley de la Naturaleza*, señala –además de la obligación de alabar y rendir honor al creador– el deber que tiene el hombre de «preservar la vida en sociedad con otros hombres», tanto como «está obligado a preservarse a sí mismo»<sup>38</sup>. Ésta es la caracterización de la ley de la naturaleza más frecuente en la obra de Locke: la ley de preservación, en su doble vertiente de autopreservación y preservación social.

Éste es por tanto el marco en el que se encuadra la libertad y los derechos naturales, marco que resulta de la sujeción del hombre, como criatura de Dios, a su voluntad, expresada mediante la revelación o descubierta a través de la razón. Y esto es lo que viene a poner de relieve la sección 6 del *Segundo Tratado*. El hombre tiene perfecta libertad para disponer de su persona y bienes como estime conveniente, pero no para destruirse porque eso supondría infringir la ley fundamental de autopreservación. A partir de aquí, el principio de igualdad de todos los hombres exige que no se pueda tener sobre los demás un poder mayor que el que se tiene sobre uno mismo. De esta manera Locke concluye la prohibición de «dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones». De la igualdad natural deriva la obligación de procurar la preservación de la humanidad tanto como estamos obligados a autopreservarnos. El homicidio es una transgresión de la moralidad en la misma medida que lo es el suicidio, y justamente porque éste lo es<sup>39</sup>.

Por tanto, el punto de partida de la filosofía política lockeana está constituido por los deberes de autopreservación y preservación social (sección 6), deberes que son caracterizados como derechos cuando se trata de proteger la realización de los mismos frente a las posibles interferencias de terceros (sección 11). Para Locke, la posesión de tales derechos es una mera consecuencia derivada de la existencia de deberes previos. En su opinión, existe un derecho a hacer aquello que se debe hacer. El derecho no es más que el reverso, oponible a terceros, del deber que la ley divina impone, a fin de garantizar su efectivo cumplimiento<sup>40</sup>.

A esta configuración responden los derechos naturales lockeanos en cuanto concreciones del deber (derecho) de autopreservación, que constituye su fun-

---

<sup>38</sup> J. LOCKE, *Essays on the Law of Nature*, cit., pp. 157-159.

<sup>39</sup> Como afirma J. DUNN, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, 1988, «el punto en el que comienza el debate (sobre el origen y extensión del poder político) es el intento de analizar la cuestión de cuánto poder puede tener un hombre sobre otro en referencia al poder que tiene sobre sí mismo» (p. 88).

<sup>40</sup> Cfr. A. J. SIMMONS, «Inalienable Rights and Locke's Treatises», cit., pp. 195-196.

damento y, al mismo tiempo, su límite. De dicho deber se desprende en primer lugar el deber-derecho de mantener la propia existencia. El derecho a la vida no puede abarcar por tanto la posibilidad de su autodestrucción<sup>41</sup>. De la misma manera, la «libertad frente al poder absoluto y arbitrario es tan necesaria y se halla tan indisolublemente ligada a la preservación del hombre que no cabe renunciar a aquélla sin perder la vida y la salvaguarda a un tiempo»<sup>42</sup>. Y, finalmente, el derecho de propiedad tiene también su fundamento en el deber que pesa sobre el hombre de preservar su vida, pues «quien es dueño de sí, y de su vida, tiene derecho también a los medios para preservarla»<sup>43</sup>. No sería por tanto

---

<sup>41</sup> J. P. DAY, «Locke on Property», *Philosophical Quarterly*, 1966, vol. XVI, núm. 64, p. 215, señala que es contradictoria con esta prohibición del suicidio la afirmación contenida en el *Segundo Ensayo* de que «cada hombre es propietario de su propia persona» (sección 27). Sin embargo, esta aseveración no puede interpretarse como la afirmación de un poder absoluto o un derecho ilimitado del hombre sobre sí mismo. La supuesta contradicción se evapora si dicha frase se inserta en el contexto señalado de sujeción a la ley natural. Dentro de dicho marco, como señalan J. PAUL y E. F. PAUL, «Locke's Usufructuary Theory of Self-Ownership», *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 61 (oct. 1980), «lo que Locke está proponiendo es una idea de propiedad condicional sobre la propia persona; una propiedad que es compatible con el *status del hombre como ser creado por Dios y con las obligaciones del hombre bajo la ley natural hacia sus semejantes*» (p. 390). Es decir, el hombre pertenece a su Creador y está sujeto a su voluntad, pero respecto de los demás hombres, con los que se halla en una situación de igualdad e independencia, aparece como un auténtico propietario de manera que nadie puede tener poder sobre él sin su consentimiento. Por ello se puede hablar, como hacen los autores citados, de una teoría usufructuaria de la autopropiedad en el sentido de que el hombre tiene el valor de uso de su persona pero no puede disponer de ella porque no es en último término su propietario. Esta afirmación lockeana de autopropiedad cobra todo su sentido, como expondré más adelante, a la hora de justificar la apropiación privada de las cosas y es siempre en este contexto en el que Locke usa dicha afirmación.

<sup>42</sup> J. LOCKE, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, sección 23. De ahí la diferencia (sección 24) entre la legitimidad de un contrato para la realización de trabajos serviles, que constituye un ejercicio de la libertad individual dentro de los límites de la ley de la naturaleza, y la interdicción de la esclavitud voluntaria, que implica un poder absoluto y arbitrario del amo sobre la vida del esclavo contrario al mandato divino de preservación.

<sup>43</sup> *Ibidem*, sección 172 (traducción directa de la edición de Laslett). El derecho de propiedad encuentra por tanto su fundamento en el deber de autopreservación y en la propiedad del hombre sobre su propia persona. Según J. P. DAY, «Locke on Property», cit., tal afirmación de autopropiedad carece de sentido porque «poseer», como «pertener», denota relaciones irreflexivas (p. 216). Sin embargo, «hombre» y «persona» no son en el vocabulario lockeano términos sinónimos. El hombre se halla compuesto de una sustancia material —una sucesión de partículas unidas a un cuerpo— en la que reside el *substratum* de la sensación y de una sustancia pensante inteligente, inmaterial, que constituye el *substratum* de la reflexión (cfr. J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, cit., II, XXIII, pp. 275-299). Y la noción de persona es una elaboración que Locke introduce en la segunda edición del Ensayo, en 1693, para resolver el problema de la identidad individual. La persona no es una sustancia, como el cuerpo y la mente, sino una construcción ideal que, como repetidamente recalca el filósofo, tiene una finalidad forense. Es decir, se trata de atribuir responsabilidades, de determinar el agente moral capaz de premios y castigos. La persona constituye la unidad de imputación de la responsabilidad moral y se define como el tener conciencia de uno mismo. Este tener conciencia es lo que permite el nexo entre la razón y la voluntad, entre la mente y las acciones (u omisiones) corporales, y es por tanto la base de la responsabilidad moral. Ésta abarca allá hasta donde llega la

exagerado decir que existe también un deber de ser propietario, al menos en la medida necesaria y suficiente para satisfacer el mandato de preservación<sup>44</sup>.

En definitiva, los derechos naturales no pueden abarcar conductas que sean directamente contrarias o pongan en peligro la vida de su titular. El hombre no tiene poder para comprometer su preservación. A partir de esta limitación inicial de los derechos se hace innecesario establecer barreras al proceso contractual de transferencias con el fin de justificar un poder político limitado. La única regla que rige este proceso según Locke no puede ser más sencilla ni más irreprochable desde el punto de vista lógico: nadie puede ceder a otro más poder del que él mismo tiene. La sociedad política no puede recibir de manos de sus miembros el poder de denegarles su preservación o los medios para asegurarla puesto que cada uno de ellos no tiene ese poder sobre sí<sup>45</sup>.

Es decir, mientras la tesis de la inalienabilidad apelaba a la irracionalidad de la posible cesión voluntaria de determinados derechos esenciales, garantizando al individuo la inmunidad frente a su propia decisión, Locke alude a la concluyente imposibilidad lógica y material de ceder derechos que no se poseen como único criterio delimitador en el proceso de creación del poder político<sup>46</sup>. Como afirma A. John Simmons, «el límite al proceso está señalado, no por derechos inalienables, sino por la extensión limitada de nuestros derechos»<sup>47</sup>. No podemos esclavizarnos, someternos al poder despótico y arbitrario de otra persona o de la sociedad política, porque carecemos de los derechos o el poder que sería necesario ceder para conseguirlo.

Establecido que el individuo no tiene el derecho de disponer de su vida o de los medios necesarios para preservarla, y por tanto no puede ceder tal poder

---

conciencia, y no más. Por tanto, visto el significado del término «persona», puede deducirse la intención forense de la afirmación lockeana de autopropiedad: el hombre es propietario de sus acciones (u omisiones) conscientes en el sentido de que es responsable de su mérito o disvalor y, por tanto, merecedor de premio o castigo. Ésta es la base a partir de la cual intenta justificar la propiedad por el trabajo.

<sup>44</sup> De esta opinión es A. J. SIMMONS, «Inalienable Rights and Locke's Treatises», cit., p. 192.

<sup>45</sup> Cfr. J. LOCKE, *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, secciones 23, 135, 149, 168 y 172. La misma argumentación es utilizada por el filósofo para defender el principio de tolerancia desde un punto de vista epistemológico. El hombre no tiene poder sobre su entendimiento pues el funcionamiento de éste es automático a partir de los datos suministrados por la sensación y la reflexión. La voluntad no juega, pues, ningún papel en el proceso intelectual: el entendimiento no puede dejar de percibir las ideas, su acuerdo o desacuerdo, de la manera que lo hace (cfr. J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, cit., IV, XIII, 2, p. 654). Si el propio sujeto no tiene poder para determinar en un sentido u otro su entendimiento, mucho menos podrá ceder a otro el poder de imponer una determinada ortodoxia.

<sup>46</sup> *A sensu contrario*, parece poder interpretarse que, dentro de los límites impuestos por la ley natural, todos los derechos son alienables.

<sup>47</sup> A. J. SIMMONS, «Inalienable Rights and Locke's Treatises», cit., p. 197.

a otro, Locke también quiere argumentar que nadie tiene la libertad natural de destruir a otro a su arbitrio. En este sentido, si el deber de autopreservación impone límites al propio titular de los derechos naturales, el deber de preservación social prohíbe arrebatar la vida de otro o los medios para preservarla. De esta manera se afirma la imprescriptibilidad de los derechos naturales.

Por consiguiente, la sociedad política no puede estar legitimada para menoscabar los derechos naturales de sus miembros, por cuanto éstos no tienen poder para comprometer su propia preservación ni la de los demás. Antes al contrario, es precisamente la finalidad de preservarse la que lleva a los individuos a crear la sociedad política y ésta es la misión que se le ha encomendado. La infracción de tal mandato justifica en último término la resistencia armada<sup>48</sup>.

## VI

Llegados a este punto es preciso afrontar algunos obstáculos. Si se ha concluido que el individuo no tiene derecho a disponer de su vida ¿cómo puede considerar Locke legítima la posibilidad de que el esclavo busque voluntariamente su muerte? Pero no es sólo eso. El propio corazón de su filosofía política se halla en cuestión. Si el poder del Estado no es más que la suma de los poderes o derechos individuales que le han sido cedidos por sus ciudadanos, y éstos no pueden disponer de su propia vida ni de la de terceros ¿cómo puede generarse el poder político, definido precisamente como «un derecho a dictar leyes sancionadas con la pena de muerte»?<sup>49</sup>. Deber de preservación y legitimidad de la pena capital parecen en principio cuestiones difícilmente conciliables desde la perspectiva de una construcción contractual del Estado. Este aparecía precisamente como uno de los puntos más débiles de la tesis contractualista en la polémica contra los defensores del origen divino o paternal del gobierno. La compatibilidad de la prohibición del suicidio (en cuya validez coincidía Locke con sus adversarios) con la autoridad política —que incluía el poder de dar muerte— era considerada por éstos una prueba concluyente de que dicha autoridad sólo podía derivar directamente de Dios.

Locke es consciente de esta dificultad ya en sus tratados juveniles relativos al poder del magistrado sobre las cosas indiferentes en materia de religión.

<sup>48</sup> Cfr. J. LOCKE, *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, secciones 221 y 222.

<sup>49</sup> *Ibidem*, sección 3.

Aunque allí señala sus dudas sobre la posibilidad de derivar un derecho de gobierno desde la tesis paternalista, la contractual tampoco le es plenamente satisfactoria por la dificultad de construir a partir de ella un poder de dar muerte. Para solventar este problema opta en ese momento por una posición mixta «en la que se sostiene que toda autoridad viene de Dios pero que considera que la propuesta y el nombramiento de la persona que tiene ese poder es realizado por el pueblo»<sup>50</sup>.

Sin embargo, una vez que Locke se decanta definitivamente por una teoría secular del consentimiento como principio de legitimidad política, el poder de castigar—incluso con la muerte— no puede proceder sino de un poder igual en manos de los individuos en el estado prepolítico. El problema es resuelto entonces por lo que el propio Locke denomina su «extraña doctrina» del poder ejecutivo natural, es decir, la tesis de que en el estado de naturaleza todo hombre posee el derecho de castigar a los transgresores de la ley natural<sup>51</sup>.

Toda ley constituye un mandato cuyo objetivo es encauzar la conducta humana en una determinada dirección. Por ello, está respaldada por sanciones—positivas o negativas—, pues el placer y el dolor son los móviles del actuar<sup>52</sup>. La ley de la naturaleza no es una excepción, pero su observancia no puede ser asegurada suficientemente por los premios y castigos que conlleva en la vida futura. Si es preciso garantizar su observancia social ha de contar con el respaldo inmediato de la fuerza física<sup>53</sup>.

Sentada la necesidad de que alguien posea un poder ejecutor de los mandatos de la ley de la naturaleza, los principios de igualdad e independencia que rigen en el estado natural exigen que todos y cada uno tengan ese mismo poder. Éste no es un poder despótico o arbitrario sino simplemente un derecho a «que, siguiendo el dictado de la razón serena y la conciencia, le imponga un castigo proporcional a la gravedad de su transgresión: lo cual nunca puede ir más allá de aquello que conduzca a la reparación y a la represión»<sup>54</sup>. Aunque Locke no entra en los grados de castigo adecuados para cada tipo de infracción, el derecho ejecutivo alcanza la posibilidad de dar muerte al agresor. Así, da lugar «a

<sup>50</sup> J. LOCKE, *The Second Tract on Government*, cit., p. 231.

<sup>51</sup> Cfr. J. LOCKE, *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, sección 7.

<sup>52</sup> J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, cit., II, XXVIII, 6: «Porque, como sería completamente vano suponer una regla impuesta a las acciones libres de los hombres, sin adjuntarle la coacción de algún bien o de algún mal que sirva para determinar la voluntad, es preciso suponer, siempre que supongamos una ley, alguna recompensa o castigo adscritos a esa ley» (p. 336).

<sup>53</sup> J. LOCKE, *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, sección 219: «si las leyes no pueden ejecutarse, eso es tanto como si no existieran esas leyes».

<sup>54</sup> *Ibidem*, sección 8.

que cualquier hombre en el estado de naturaleza posea el poder de matar a un asesino»<sup>55</sup>. Pero no sólo cuando alguien atenta directamente contra la vida de otro se halla expuesto a perder la propia sino que también es «legítima la acción de un hombre que matara a un ladrón que no le ha hecho ningún daño físico ni ha mostrado ningún mal propósito contra su vida, fuera de recurrir a la fuerza para tomarlo en su poder para apropiarse de su dinero o hacer con él cualquier otra cosa que le viniera en gana». La razón se encuentra en que «al utilizar la fuerza sin que lo ampare el menor derecho a tomarme en su poder, sea cual sea su intención, no tengo razón para suponer que, una vez que se ha apoderado de mi libertad, no vaya a arrebatarme todo lo demás»<sup>56</sup>.

Ahora bien, ¿en virtud de qué principio puede resultar legítimo matar a otra persona si el deber de preservación constituye el mandato fundamental de la ley de la naturaleza? La respuesta es, paradójicamente, sencilla: en virtud del propio principio de preservación. Aquel que invade por la fuerza los derechos naturales de otro abandona la razón como regla que debe regir las relaciones mutuas entre los hombres, rebajándose a la peligrosa condición de las bestias salvajes<sup>57</sup>. El transgresor ha declarado la guerra a todo el género humano y pierde la protección que le otorgaban los derechos naturales en cuanto criatura racional, quedando expuesto a la aniquilación por la fuerza<sup>58</sup>. Se ha convertido en un peligro para la preservación de sus congéneres y la ley de la naturaleza, que vela por la conservación de todas y cada una de las vidas de los hombres, establece también que «cuando no se puede preservar todas, es preferible optar por la seguridad del inocente»<sup>59</sup>.

Por tanto, la prohibición del suicidio —y consecuentemente el homicidio— y el derecho ejecutivo de la ley natural, que alcanza la posibilidad de dar muerte al transgresor, encuentran un fundamento común en el deber fundamental de preservación. El mismo principio que impide la renuncia a la propia vida o a

<sup>55</sup> *Ibidem*, sección 11.

<sup>56</sup> *Ibidem*, sección 18. También en la sección 19 afirma la legitimidad de dar muerte a un simple ladrón.

<sup>57</sup> La razón es para Locke la facultad más específicamente humana, la que nos hace superiores a las bestias y nos eleva casi a la condición de ángeles. Cfr. J. LOCKE, *Primer Ensayo sobre el Gobierno Civil*, sección 58. Esta equiparación del hombre razonable a un ángel y del que abandona la razón a una bestia es expresión de la vieja idea Tudor de orden, según la cual existe un plan divino conforme al que se halla ordenada jerárquicamente la creación. Dentro de esta cadena de la existencia el hombre ocupa un eslabón intermedio entre los ángeles y las bestias. Sobre esta idea Tudor de orden cfr. S. L. COLLINS, *From Divine Cosmos to Sovereign State*, Oxford University Press, 1989, pp. 14-28.

<sup>58</sup> Cfr. J. LOCKE, *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, secciones 11, 16, 19, 20, 172 y 181.

<sup>59</sup> *Ibidem*, sección 16. En la sección 7 se afirma que el derecho ejecutivo persigue «preservar a los inocentes y reprimir a los culpables».

los medios para preservarla y convierte en imprescriptibles los derechos naturales ajenos, justifica también su pérdida o despojo en aquel que constituye una amenaza para la preservación de los demás.

Del deber de preservación, en su doble faceta de autopreservación y preservación social, se desprenden dos aspectos o derechos distintos dentro del poder ejecutivo natural que configuran los dos objetivos que persigue el castigo: reparar el daño causado e impedir que se vuelva a cometer. Todo quebrantamiento de la ley natural conlleva en primer lugar un daño social en el sentido de que mina los lazos de la razón. Por tanto, al constituir «un atentado contra la especie en su conjunto y contra la paz y seguridad de la misma, la ley natural ha proporcionado a todos los hombres el derecho a preservar a la humanidad en general y, sobre esta base, cualquiera puede reprimir, o, si ello es necesario, destruir aquello que les resulte perjudicial; de modo que puede dañar a quien haya transgredido dicha ley, y hacer que llegue a arrepentirse de la acción que cometió, disuadiéndolo, así, tanto a él como a los demás, a través de su ejemplo, de la comisión de otro error semejante»<sup>60</sup>. La prevención de futuras infracciones constituye indudablemente un interés general, en cuya satisfacción están implicados todos los hombres en virtud del deber de preservación social. Éste es propiamente el fundamento del derecho «de castigar el crimen para reprimir y prevenir la comisión de otro delito semejante, derecho este que corresponde a todos y cada uno»<sup>61</sup>.

No obstante, aquel que ha sufrido directamente las consecuencias de la transgresión soporta un plus de daño y «posee, además del derecho a castigar común a todos los hombres, un derecho particular de buscar una reparación por parte de aquel que se lo infringió»<sup>62</sup>. Este poder particular deriva del derecho de autopreservación. En virtud de él el ofendido puede exigir satisfacción apropiándose de los bienes del ofensor o sometiendo a la persona de éste a la condición de esclavo a su servicio<sup>63</sup>. Ésta es la única ocasión en que queda justificada la esclavitud: cuando alguien invade por la fuerza los derechos naturales de otro, el ofendido puede, en lugar de darle muerte, someterle a su poder arbitrario.

Aunque el sometido a tal condición puede buscar su muerte desobedeciendo la voluntad de su amo, ello no puede interpretarse como una opción

<sup>60</sup> *Ibidem*, sección 8.

<sup>61</sup> *Ibidem*, sección 11. Como afirma A. J. SIMMONS, «Locke and the Right to Punish», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 20, núm. 4, 1991, «las simples consideraciones de autodefensa son insuficientes para derivar un derecho general de castigar» (p. 322).

<sup>62</sup> J. LOCKE, *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, sección 10.

<sup>63</sup> Cfr. *ibidem*, sección 11.



comprendida en un hipotético derecho a disponer de su vida, derecho que como se ha visto no existe. La esclavitud no es otra cosa que «la prolongación de un estado de guerra» entre señor y cautivo<sup>64</sup>, y por ello aquél puede ejercer en cualquier momento su derecho ejecutivo y destruir al esclavo, que ha perdido todos sus derechos a consecuencia del quebrantamiento de la ley natural. Lo único que puede hacer éste es forzar dicho ejercicio con su renuencia a obedecer, pero no puede legítimamente quitarse él mismo la vida. Por ello creo que tiene razón John Dunn cuando afirma que para el esclavo, «comportarse de tal modo que consiga su propia muerte no supone el ejercicio de un derecho humano, el derecho que niega la prohibición del suicidio». Se trata simplemente de una cuestión de hecho porque «sólo empíricamente está vivo; de derecho ya ha perdido su vida y no tiene derechos de ninguna clase a su disposición»<sup>65</sup>. No hay por tanto renuncia voluntaria a la vida sino ejercicio del derecho ejecutivo por parte del señor.

Éste es, en definitiva, el alcance del derecho ejecutivo que todo hombre posee en el estado de naturaleza y cuya cesión es el presupuesto constituyente del poder ejecutivo del Estado, que implica el poder de castigar con la muerte. Queda salvado así el principio de legitimidad contractualista según el cual todo poder estatal ha sido recibido de manos de las personas que lo poseían naturalmente.

Locke logra de esta manera invertir el significado de la prohibición del suicidio como eje fundamental alrededor del cual giraba en buena parte la argumentación sobre la obligación política. Dicha prohibición de origen claramente teológico, que se consideraba una prueba sólida del origen divino del poder político, se convierte en su obra a través del proceso racional de construcción contractual del Estado en el argumento definitivo contra el absolutismo y en favor del gobierno limitado. El hombre no tiene poder para disponer de su vida o los medios necesarios para su preservación. Nadie puede ceder un poder que no tiene y, por tanto, la sociedad política que ponga en peligro la preservación de sus ciudadanos ejerce un poder despótico y arbitrario, que no le ha sido confiado. Frente a tal esclavitud política queda justificada la resistencia violenta.



<sup>64</sup> *Ibidem*, sección 24.

<sup>65</sup> J. DUNN, *The Political Thought of John Locke*, cit., pp. 109-110.