

## De Grocio a Kant: Génesis del concepto moderno de propiedad

ARNALDO CÓRDOVA

### I

1. El problema de la propiedad, de su legitimación y de su definición modernas, había sido ampliamente discutido antes de Kant, pero sin que llegara a la riqueza de determinaciones que alcanza con este pensador, en el que los referentes son, por un lado, los hombres (*el derecho de propiedad es una relación entre hombres*), y por otro lado, una ley universal de naturaleza racional, *a priori*, que constituye el fundamento ideal del derecho en general y del derecho de propiedad en particular. Antes de Kant, el concepto de propiedad se desarrolla a través de dos direcciones: por una parte, se examina la relación de los hombres con las cosas, objeto de apropiación; por otra parte la relación del hombre con su propia persona y, más aún, con su corporeidad, con su cuerpo. En el primer sentido trabajan Grocio, Hobbes y particularmente Locke; en el segundo, Locke y Leibniz (sin embargo, como veremos, los esfuerzos de Locke están dirigidos a justificar el origen de la propiedad sobre las cosas, partiendo de la propiedad sobre la propia persona, mientras que Leibniz desarrolla el problema de la propiedad del cuerpo como problema autónomo).

En todas las soluciones dadas al problema de la propiedad encontramos un elemento que las distingue de la que dio Kant: el hecho de que la propiedad es vista siempre como una *relación del hombre con la cosa* y no, como hace el filósofo de Königsberg, como una *relación del hombre con el hombre*, lo que reducía la propiedad a la pura y simple *detentio* o posesión natural, incluso cuando, como en el caso de Hobbes, Pufendorf y Rousseau,<sup>1</sup> se la hacía derivar de la voluntad general o del derecho, de manera tal que resultaba arbitraria por la ausencia de una mediación entre el elemento jurídico o pacticio y la mera y simple posesión. Si es verdad que en Kant el problema de la mediación entre la pura detención y la posesión intelectual, o propiedad jurídica propiamente dicha, se resuelve de modo no menos arbitrario, con la simple eliminación del aspecto material, empírico de la propiedad; sin embar-

go, es igualmente cierto que en Kant se encuentra la primera distinción entre la propiedad y la simple posesión natural, distinción que abre la perspectiva hacia una verdadera mediación, en la que quedarán comprendidos no sólo los nexos entre los hombres, sino además las relaciones de ellos con las cosas, en cuanto cosas que tienen una función social, en cuanto cosas sociales.

2. La doctrina de Grocio acerca de la propiedad es importante no sólo por su peculiaridad, sino también (y sobre todo) porque constituye el primer intento moderno para fundamentar el concepto de propiedad, como derecho que corresponde a todo hombre, independientemente de su condición, es decir, como *derecho natural* del individuo.

En Grocio encontramos ya en la base de la concepción acerca del origen de la propiedad el binomio propiedad común-propiedad privada, que luego, especialmente en Locke y en Kant, será utilizado con el mismo y único fin: la fundamentación de la propiedad privada como un asunto social, como propiedad que es privada en cuanto supone su existencia dentro de la sociedad. Las cosas, dice Grocio, nos pertenecen en virtud de un derecho común de la humanidad, o bien, en virtud de nuestro derecho individual. Este derecho se apoya directamente en una cosa corpórea, o bien, en ciertas acciones. Las cosas corpóreas pertenecen o no a un individuo en particular y son, así, en el primer caso, de propiedad privada y, en el segundo, de propiedad común.<sup>2</sup>

Poco después de la creación del mundo e incluso después del Diluvio, Dios confirió a la raza humana un derecho general sobre las cosas de la naturaleza inferior. Cada hombre, en otros tiempos, podía tomar todo aquello que deseara para satisfacer sus necesidades y podía consumir todo lo que fuera consumible. El goce de este derecho universal servía entonces para fundamentar la propiedad privada: cada uno podía apropiarse directamente de cualquier cosa, pero no podía adquirir a título derivado, sino a través de un acto injusto. Los hombres vivían en relaciones de gran sencillez y de un mutuo afecto: la ignorancia de los vicios les tenía alejados del mal.

La armonía de aquel estado de cosas fue destruida principalmente por el innoble vicio y por la ambición, de la que la Torre de Babel fue el símbolo. Después, los hombres se dividieron en países que poseyeron por separado. Sin embargo, entre los vecinos quedó una propiedad común consistente en pastizales, pues la extensión de la tierra era tan grande, en proporción al pequeño número de los hombres, que era suficiente para el uso de todos. En fin, con el incremento del número de los hombres y de los rebaños, las tierras comenzaron a ser divididas, no precisamente entre los particulares, sino entre las familias. La propiedad

primitiva en común desapareció, primero, sobre la propiedad mueble, y después, sobre la propiedad inmueble, porque los hombres ya no se conformaron con alimentarse con los productos espontáneos del suelo, ni con vivir en cavernas o tener los cuerpos desnudos o cubiertos con la corteza de los árboles o con las pieles de animales salvajes, y prefirieron un modo de vida más refinado; todo esto dio impulso a la industria, que se aplicó de diversas maneras a las cosas.<sup>3</sup>

Por otra parte, la posesión común de los productos de la tierra fue obstaculizada, ante todo, por la lejanía de los lugares y, también, por la falta de justicia y de bondad, a causa de lo cual la honestidad necesaria no fue observada en la división del trabajo ni en el consumo de los frutos.<sup>4</sup>

Así, las cosas devinieron objeto de apropiación privada, no por un acto de voluntad personal, sino por una especie de acuerdo, que era expreso, como en el caso de la división, o bien tácito, como en el caso de la ocupación. Fuente primaria de la apropiación privada devenía, por tanto, el contrato.<sup>5</sup>

Después de Grocio, cuya doctrina ofreció la temática propia de las concepciones jusnaturalistas de la propiedad, los que más directamente se ligarán a él serán Pufendorf y Locke. Este último parte de la idea, desarrollada por Grocio, según la cual Dios ha dado el mundo a los hombres en común; mientras que Pufendorf toma la teoría del acuerdo como fuente de la propiedad privada.

3. Thomas Hobbes relaciona el problema de la propiedad con el del Estado, considerándola un derecho que sólo en el Estado puede existir.

Los principios de los que parte Hobbes son los siguientes: en oposición a Aristóteles, que llama "políticos" a todos los animales, y no sólo al hombre, que se asocian con un fin común, Hobbes afirma que hay solamente un elemento que puede conferir a una asociación la cualidad de "política", es decir, el Estado. Ahora bien, el nacimiento del Estado se debe a características especiales del hombre que no se encuentran en los animales y que pueden resumirse en la frase: *homo homini lupus*. Es verdad, dice Hobbes, que en aquellos seres que viven sólo del sentido o por instinto y que son los animales gregarios, el acuerdo es duradero porque no tienen necesidad de mantenerlo y, por consecuencia, para conservar la paz no necesitan de nada más que de su instinto. Entre los hombres las cosas son diferentes. Ante todo, los hombres luchan entre sí por razones de honor y de dignidad: las bestias no; por tanto, el odio y la envidia, de los que nacen las sediciones y la guerra, existen entre los hombres y no entre las bestias. En segundo lugar, el instinto de las abejas y de otros seres semejantes es común a todos los individuos de la

especie y los dirige hacia un bien común que, entre ellos, no difiere del bien individual. Por el contrario, entre los hombres se da el caso de que aquel quien posee algo no lo considera como un bien si no le representa algo especial o excelente respecto a lo que poseen los demás. En tercer lugar, los seres que no tienen el uso de la razón no ven, o por lo menos, no creen ver algún defecto en el ordenamiento de sus sociedades. Por el contrario, en la masa de los hombres existen muchísimos que, estimando saber más que los demás, tratan de introducir innovaciones, y cada innovador formula su idea personal sobre el modo de innovar, lo que lleva a la división y a la guerra civil. En cuarto lugar, a los brutos, si bien pueden expresar sus sentimientos por medio de sonidos, les falta, sin embargo, el don de la palabra, necesaria para despertar las pasiones en los individuos; por ejemplo, para representar en los ánimos el bien mejor y el mal peor de los que en realidad son. La lengua humana es una verdadera trompeta de guerra y de revuelta. En quinto lugar, las bestias no distinguen el error del daño. De donde se sigue que, mientras les va bien, no acusan a sus compañeros. Los hombres, en cambio, son tanto más molestos para el Estado cuanto más están ociosos. En efecto, no se proponen luchar por la conquista de los cargos públicos, sino hasta cuando terminan de luchar victoriosamente contra el hambre y el frío. En fin, el acuerdo entre los brutos es natural; los acuerdos humanos, por el contrario, derivan de pactos, es decir, son artificiales y, por tanto no hay de qué extrañarse si los hombres tienen necesidad de algo más para poder vivir en paz. <sup>6</sup>

Dado el inmenso número de peligros que los instintos naturales de los hombres siembran cotidianamente en la vida humana, no es absurdo ni escandaloso, ni va contra los principios de la recta razón, que alguien haga lo posible por preservar su propio cuerpo y sus propios miembros de la muerte y de los sufrimientos. Pero aquello que no va contra la recta razón es reconocido por todos como realizado de acuerdo con la justicia y con el derecho. El nombre de derecho no significa más que la libertad que cada uno tiene de usar, según la recta razón, de sus propias facultades naturales. Por consiguiente, el primero y fundamental derecho es el de que *cada uno tutele su propia vida y sus propios miembros por cuanto medio esté a su alcance*; ahora bien, cada uno, al tener derecho a su autoconservación, debe tener también el derecho de usar de todos los medios y de llevar a cabo todas las acciones que le permitan actuarla; él mismo es juez para decidir si los medios que piensa usar y las acciones que desea realizar son necesarios o no para la conservación de su propia vida o de sus propios miembros. <sup>7</sup>

La naturaleza ha dado a cada uno derecho sobre todas las cosas. Lo que quiere decir que en el estado natural puro, o sea, antes de que los

hombres se vincularan recíprocamente por medio de algún pacto, era lícito para todos hacer cualquier cosa y en contra de quien quisieran o pudieran.

Como se dice corrientemente: *la naturaleza ha dado todo a todos*. Se deduce de ello que, en el estado natural, la medida del derecho es la utilidad.<sup>8</sup>

Sólo que no ha sido útil a los hombres el haber tenido sobre todas las cosas un derecho de ese tipo, pues el resultado de semejante derecho es casi el mismo que si no hubiera existido absolutamente ningún derecho. Aun cuando cada uno hubiera podido decir de algo: "esto es mío", no le habría beneficiado en nada, por causa de su vecino, que con igual derecho y con la misma fuerza, habría pretendido que fuera también suyo. Por ello, el estado natural de los hombres, antes de que se constituyera la sociedad, era un estado de guerra y precisamente un estado de guerra de cada uno contra todos los demás (*bellum omnium contra omnes*), de guerra continuada, permanente, ya que no podía terminar con la victoria de ninguno de los contendientes, desde el momento que todos eran iguales.<sup>9</sup> En este estado de guerra permanente interviene un elemento de carácter racional que Hobbes coloca en la base de su teoría acerca del origen del Estado: a un cierto punto, cada uno, al tratar de procurarse los medios más idóneos para su autoconservación, se da cuenta de que la agresión se ha vuelto tan peligrosa que considera más ventajoso renunciar al uso de las armas. Nace de este modo el acuerdo entre los hombres, que para ser un acuerdo que garantice la seguridad mutua, exige que el número de aquellos que se ponen de acuerdo sea tan grande que el hecho de que unos cuantos se agreguen al partido enemigo no sea decisivo para hacer triunfar a éste;<sup>10</sup> por otra parte, para impedir que cada uno de los asociados haga uso de sus fuerzas a su manera, volviendo vanos los efectos del acuerdo, Hobbes plantea como elemento verdaderamente unificador "un cierto poder común, que encuentre el modo de mantener con el temor de las penas a los individuos particulares"<sup>11</sup> Es preciso que la voluntad de todos en la determinación de lo que es necesario para el mantenimiento de la paz y para la defensa, sea una sola. Lo cual sería imposible si cada uno no sometiese su voluntad a la de otro, sea éste un hombre o una asamblea, de manera que lo que él habrá estimado necesario para la paz común se considere como tal por todos y cada uno. Quien recibe la sumisión tendrá tanta fuerza a su disposición que, bajo la amenaza de recurrir a ella, podrá constreñir la voluntad de los particulares a la unidad y a la concordia. Una unión de este tipo se llama Estado (*Res publica*), o sea, sociedad civil y también persona civil; porque si la voluntad de todos se reduce a una sola, ésta puede ser considerada como una persona única cuya

voluntad debe ser comprendida como la voluntad de todos, en virtud de los pactos contraídos recíprocamente por muchos individuos, de modo que pueda servirse de las fuerzas y de los haberes de los particulares para la paz y para la defensa comunes.<sup>12</sup>

Por tanto, para Hobbes, el nacimiento del Estado significa, al mismo tiempo, el nacimiento de la propiedad (entendida como propiedad privada), pues en realidad en el Estado de naturaleza ninguna cosa pertenece a ninguna persona en lo particular, sino que *todo es de todos* y sobre una misma cosa todos pueden reivindicar el mismo derecho. Ahora bien, parece claro que el nacimiento de la sociedad civil consagra el estado de cosas existente, asignando la propiedad de una cosa a la persona que efectivamente la detentaba en el momento de la constitución del Estado (derecho del primer ocupante). Por lo menos es lo que se desprende del siguiente pasaje del *De Cive*:

Ya que... antes de la constitución de un Estado todas las cosas están en común y que no hay nada que alguien pueda considerar como suyo, pues otro con el mismo derecho puede decir lo mismo (cuando todo está en común ninguna cosa es propiedad de los particulares), se deduce que el concepto de propiedad nació con la constitución misma del Estado; lo que cada quien puede conservar para sí se dice que es su propiedad, y ello de acuerdo con las leyes y en virtud de la autoridad del Estado, vale decir, en virtud de la voluntad de quien detenta la soberanía. Se comprende que los ciudadanos pueden tener una propiedad particular, sobre la que ningún otro puede ostentar un derecho, cualquiera que éste sea, pues todos están sujetos a las mismas leyes. Empero, ninguno puede poseer en modo tal que quede eliminado el derecho que el soberano tiene sobre lo que le pertenece; las mismas leyes son mandamientos del soberano, y su voluntad encierra la de cada uno de los ciudadanos que lo han constituido en juez supremo.<sup>13</sup>

Hobbes vuelve a tratar el mismo problema en el *Leviathan* y en el *Diálogo entre un filósofo y un estudioso del derecho común de Inglaterra*. En la primera de estas obras él dice: De aquella ley de naturaleza “en virtud de la cual estamos obligados a transferir a otro aquellos derechos que, de seguirse reteniendo, irían contra la paz de la humanidad”, se deriva otra que es la siguiente:

*Que los hombres deben observar los pactos que han celebrado: si así no lo hicieran, los pactos serían vanos, sólo palabras vacías; y que de seguir existiendo el derecho de los hombres a todas cosas, nosotros continuaríamos en estado de guerra.*

En esta ley de naturaleza reside la fuente y el origen de la justicia. Luego entonces, allí donde con antelación no ha habido ningún pacto

(*Covenant*), no se ha dado jamás transferencia de ningún derecho y cada hombre tiene derecho sobre cualquier cosa y ninguna acción puede ser considerada injusta.

Pero una vez que un pacto ha sido celebrado, entonces lo *Injusto* es violarlo [*to break it*]; y la definición INJUSTICIA no es más que la *no observancia del pacto* [*the not Performance of Covenant*]. Así, aquello que no es injusto es justo.<sup>14</sup>

En el *Leviathan*, Hobbes hace más explícita su concepción acerca del origen de la propiedad, diciendo que los hombres adquieren la propiedad a través de un contrato (mutuo), como recompensa por su renuncia al derecho universal:

... antes que los nombres de justo e injusto puedan tener lugar, debe existir un cierto poder coercitivo, que tenga por objeto compeler a todos los hombres por igual a la observancia de sus pactos, por medio del terror a determinadas puniciones, que tienen que ser mayores que el beneficio que les pueda comportar la violación de tales pactos; así como legitimar aquella propiedad que los hombres adquieren por contrato mutuo, en recompensa del derecho universal que abandonan: tal poder no existe antes de que se erija una República [*Common-wealth*]. Y esto es también lo que se colige de la acostumbrada definición que se da de la justicia en las escuelas: en ellas se dice que *justicia es la voluntad constante de dar a cada quien lo suyo*. De esta manera, allí donde no hay *lo suyo de cada quien* [*no Own*], es decir, allí donde no hay propiedad, no habrá justicia; y allí donde no está erigido un poder coercitivo, es decir, donde no existe una República, allí no habrá propiedad, pues todos los hombres tienen derecho sobre todas las cosas: por ello, en donde no existe una República nada es injusto. De manera que la naturaleza de justicia consiste en mantener la validez de los pactos; sin embargo, la validez de los pactos no comienza sino con la constitución de un poder civil que esté en grado de obligar a los hombres a mantenerla: y es entonces cuando también la propiedad comienza.<sup>15</sup>

Ya en el *De Cive*<sup>16</sup> y en el *Diálogo*,<sup>17</sup> Hobbes había sostenido la tesis de que el verdadero titular del derecho de propiedad es el Estado, dueño no sólo de las cosas que constituyen la propiedad privada de los ciudadanos, sino además de los mismos ciudadanos:

Antes de someterse a la autoridad estatal, ninguno poseía nada en propiedad y todo era común a todos. Así pues, decid: ¿de dónde salió esta propiedad individual? Del Estado. Y, ¿de dónde la saco el Estado? Del hecho de que cada uno le ha transferido su derecho. Incluso quien ahora posee algo había ya cedido su derecho al Estado y, por consecuencia, también su dominio y su propiedad, todo ello en la medida y por el tiempo que el Estado determinara; igual que como en una

familia, en que los haberes del hijo son, por su cantidad y duración, tal como lo decide el padre.

A esta tesis hobbesiana acerca de la propiedad originaria del Estado, se opondrá Kant con su concepción de la *apropiación perentoria* (*peremptorischer Besitz*), como un *mío* y un *tuyo* garantizados. En efecto, para Kant:

la constitución civil no es más que un estado jurídico [*rechtliche Zustand*] que asegura a cada quien lo suyo, pero que no lo constituye ni lo determina propiamente [*aber nicht ausgemacht und bestimmt wird*]. Toda garantía presupone, por tanto, el que cada uno pueda tener algo como *suyo* (visto que ella se lo asegura). Por consecuencia, es preciso admitir como posible antes de la constitución civil (o hecha abstracción de esta constitución) un *mío* y un *tuyo* exteriores y, al mismo tiempo, un derecho de constreñir a todos aquellos con los que de cualquier modo podemos entablar relaciones, a entrar con nosotros en un estado constituido, en el que los referidos *mío* y *tuyo* puedan quedar garantizados.<sup>18</sup>

4. Por el contrario, la teoría hobbesiana de la propiedad fue continuada sustancialmente por Rousseau, para quien la propiedad nace a través del contrato y se fundamenta, como ya había pasado en Hobbes, en la apropiación empírica, reconocida en razón del mismo contrato:

Lo que el hombre pierde en virtud del contrato social es su libertad natural y un ilimitado derecho a todo aquello que lo tiene y que él pueda desear; lo que gana, es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee. Para evitar malentendidos acerca de estas compensaciones, es necesario distinguir bien la libertad natural, que no tiene más límites que las fuerzas del individuo, y la libertad civil, que no es más que la fuerza o el derecho del primer ocupante, de la propiedad que no puede estar fundada sino en un título positivo.<sup>19</sup>

El derecho del primer ocupante representa el estado de hecho reconocido, en razón del contrato, como comienzo del estado de propiedad (estado jurídico). En efecto, dice Rousseau:

El derecho del primer ocupante, aunque sea más real que el derecho del más fuerte, no se transforma en un verdadero derecho sino cuando se establece el derecho de propiedad. Cualquier hombre tiene derecho, naturalmente, a todo lo que le es necesario; pero el acto positivo que lo vuelve propietario de algún bien lo excluye de todo lo demás. Una vez que se haya establecido la parte que le toca, él debe limitarse a ella y deja de tener derecho alguno a los bienes de la comunidad. He aquí por qué el derecho del primer ocupante, tan débil como es en el estado de naturaleza, se respeta a todo hombre civilizado. En este derecho se respeta más lo que es ajeno que lo que es propio.<sup>20</sup>



Hasta aquí, Rousseau ha seguido los pasos de Hobbes. Como éste, partió de la primera ocupación que la instauración del Estado transforma en propiedad, mediante un "título positivo". Pero es en este punto, precisamente, que Rousseau comienza a alejarse de Hobbes (hacia Kant): lo que para Hobbes era un simple acto de despojo por parte del Estado de los bienes de los particulares, para transformarlos en propiedad de los mismos, para Rousseau se trata de un complicado acto de legitimación de la primera ocupación. El derecho originario de la comunidad (el soberano) sobre la propiedad de los particulares es absoluto, no en el sentido de que puede privarlos "como un padre al hijo", de ese derecho, sino en el sentido de que se debe estar al acto a través del cual les restituye sus bienes en posesión legítima o en propiedad, una vez que ésta ha sido instituida. Pero, ¿con base en qué la propiedad se transforma en un "título positivo"? Quizá para contestarse esta pregunta habría que recordar la teoría democrática del pensador ginebrino, arguyendo que el reconocimiento de la propiedad de cada uno en la *volonté générale* vale precisamente como "título positivo". Sin embargo, esto no es más que el *resultado formal* de algo que ya existe de antemano, o sea, la *primera ocupación* de un bien, que es lo que se tiene que demostrar como elemento fundador de la propiedad. Ahora bien, ¿de qué manera este acto individual se pone de acuerdo con el interés general de la comunidad? Y, ¿hasta qué punto socava el papel absoluto que juega el soberano? He aquí las dificultades en que se enreda Rousseau y que tocará desentrañar a Kant:

Lo que hay de singular en esta enajenación [de los bienes de cada uno a la comunidad que se está constituyendo] es que, al aceptar los bienes de los particulares, lejos de despojarlos de ellos, la comunidad no hace más que asegurarles su legítima posesión [¿cómo y por qué?], cambiar la usurpación en un verdadero derecho y el goce en propiedad. Entonces, los poseedores, al ser considerados como depositarios del bien público, con sus derechos respetados por todos los miembros del Estado y sostenidos contra el extranjero mediante la unión de todas sus fuerzas, por una cesión ventajosa al poder público y, más aún, a ellos mismos, han adquirido, por así decirlo, todo aquello que antes habían entregado: paradoja que se explica fácilmente mediante la distinción de los derechos que el soberano y los propietarios tienen sobre el mismo fundo... De ese modo, se puede sacar la conclusión de que los hombres comienzan a unirse antes de poseer nada, y que, al tomar posesión de un terreno que sea suficiente para todos, de inmediato comienzan a disfrutarlo en común o bien lo dividen entre sí, ya sea por partes iguales o de acuerdo con las proporciones que establezca el soberano. Sea cual fuere el modo en que se lleva a cabo esta adquisición, el derecho que cada particular tiene sobre su propio fundo está siempre subordinado al derecho que la comunidad tiene

sobre todos [los fondos en general]; sin lo cual no habría ni solidaridad en la relación social ni fuerza real en el ejercicio de la soberanía.<sup>21</sup>

5. También en Locke el punto de partida lo constituye el estado de naturaleza; sólo que, respecto al origen de la propiedad, el binomio estado natural-sociedad civil resulta irrelevante. En efecto, Locke considera a la propiedad como un derecho, e incluso como *el derecho*, inherente en la persona y derivado directamente de ella. Para él el Estado es obra de los hombres y encuentra su razón de ser en la conservación de la vida y la propiedad de los mismos. Como justamente hace notar Norberto Bobbio:

Éste es un punto característico de la doctrina de Locke, lo que hace de él un típico representante del estado burgués, fundado en el reconocimiento de la propiedad como derecho natural. Decir que la propiedad es un derecho natural significa que el derecho de propiedad no deriva del estado, que es anterior a toda constitución civil y que es un derecho que pertenece al individuo independientemente del estado.<sup>22</sup>

La misma concepción lockeana del estado de naturaleza es ya completamente diversa de la de otros pensadores que, como es el caso de Hobbes, consideran al Estado desde el punto de vista del absolutismo. En efecto, el estado de naturaleza deja de ser un estado extraño a la razón y ni siquiera se excluye la existencia de una determinada forma de derecho coercible. Y así, escribe en su *Second Treatise of Civil Government*:

... aunque éste [el estado de naturaleza] sea un estado de libertad, no es un estado de licencia, y aunque el hombre en tal estado tenga una libertad incontrolable de disponer de su persona o de sus bienes, ello no obstante no tiene libertad para autodestruirse, al igual que pasa con cualquier criatura que esté en su poder, salvo, todo ello, cuando lo exija un fin más noble que su simple conservación. El estado de naturaleza tiene una ley que lo gobierna, que obliga a todos, y la razón, que es esa ley misma, muestra a toda la humanidad que no puede hacer a menos de consultarla; ya que todos son iguales e independientes nadie debe dañar a otro en su vida, en su salud, en su libertad o en sus bienes; pues todos los hombres constituyen la hechura de un creador omnipotente e infinitamente sabio; todos son siervos de un señor soberano que ha dispuesto su envío al mundo, para que cuidaran de sus intereses; ellos son su propiedad y deben conservar lo que él ha creado, hasta en tanto así lo disponga él y nadie más que él.<sup>23</sup>

Para Locke el estado de naturaleza tiene una función conceptual en relación con el Estado político, aun cuando todavía no se haya autono-

mizado por completo como en Kant, como elemento simplemente lógico, racional. En efecto, él dice:

Para comprender rectamente el poder político e indagar sus orígenes, debemos tener en cuenta las condiciones en que todos los hombres se encuentran por naturaleza, a saber, un estado de perfecta libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus bienes y personas como mejor crean, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin que tengan que pedir permiso o depender de la voluntad de otro. Es además un estado de perfecta igualdad, en el que todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, pues ninguno tiene más que otro y nada hay más evidente que criaturas de la misma especie y rango, que nacen promiscuamente y que gozan de las mismas facultades, deban ser iguales entre sí, sin subordinación o sujeción ningunas, a menos que el señor y dueño de todos no las someta unas a otras y no les confiera un indudable derecho al dominio y a la soberanía, mediante una orden clara y evidente.<sup>24</sup>

Por oposición al estado natural de Hobbes, concebido como el estado de guerra de todos contra todos, en Locke el estado natural es un estado ordenado por la razón, vale decir, por una ley natural que comanda a todos no sólo conservar su propia persona, sino además no dañar la persona de los demás, y en el término *persona* hace entrar lo que aparece como una derivación de la misma: la propiedad. Esta ley, al contrario de lo que sucede en Hobbes, tiene un carácter positivo porque puede ser aplicada por cualquier hombre viviente en el estado de naturaleza. Cada uno tiene el derecho de castigar a los transgresores de esa ley; como en el caso de cualquier otra ley de los hombres, la ley de naturaleza hubiera sido inútil (evidentemente no habría sido una ley), si en el estado de naturaleza ninguno hubiera tenido un cierto poder para aplicarla; por consecuencia, según Locke, este poder compete a todos los hombres.<sup>25</sup>

Por otra parte, y de nuevo en contraposición con la concepción hobbesiana del estado natural, para Locke la propiedad nació precisamente en este estado, y no sólo, sino que en realidad nació con el hombre, con su persona. Locke comienza su razonamiento acerca de la propiedad con las siguientes palabras:

Si consideramos la razón natural, la cual nos dice que los hombres, una vez que han nacido, tienen derecho a su conservación y, por consiguiente, a comer, a beber y a las demás cosas que la naturaleza procura para su subsistencia; o si consideramos la "revelación", que nos cuenta de aquellas concesiones que Dios hizo del mundo a Adán, y a Noé y a sus hijos, está muy claro que, como dice el Rey David, Dios ha "dado la tierra a los hijos de los hombres", a la humanidad en común.<sup>26</sup>

Ahora bien, Locke intenta demostrar cómo y por qué cada uno de los hombres tiene para sí una parte de lo que Dios ha dado a la humanidad en común *without any express compact of all the commoners*. El suelo y todo lo que en él se encuentra (los frutos que produce naturalmente y las bestias que alimenta) pertenecen a la humanidad en común y ninguno tiene sobre sí mismo un dominio originariamente privado y que excluya al resto de la humanidad. Y sin embargo, dice Locke, debe haber una razón y un modo para que los hombres puedan apropiarse del suelo (de manera privada, se comprende).<sup>27</sup> Locke responde a la cuestión con las siguientes palabras:

No obstante que el suelo y toda criatura inferior sean comunes a todos los hombres, cada uno de éstos tiene una "propiedad" [*property*] en su "persona", sobre la que nadie más que él tiene algún derecho. El "trabajo" de su cuerpo y la "obra" de sus manos [*the "labour" of his body and the work" of his hands*], podemos decirlo, son propiamente suyos. Por tanto, cada vez que él se aleja de las condiciones [state]de que la naturaleza le ha dotado y en las que lo ha colocado, él ha mezclado su trabajo con tales condiciones, y al agregarles algo que le es propio a él las transforma en propiedad suya. Cuando el hombre las transforma, a partir del estado en que la naturaleza lo colocó, su trabajo les ha agregado algo que las excluye del derecho común de los demás hombres. Desde el momento que tal trabajo constituye la propiedad incuestionable del trabajador, nadie más que éste puede tener algún derecho sobre las cosas a las que lo ha agregado, por lo menos allí donde hay lo suficiente y tan bueno como para que se deje en común a los demás.<sup>28</sup>

Por tanto, para Locke el determinante de la propiedad lo constituye el trabajo; sólo el trabajo aísla e individualiza dentro del *tenant in common* los objetos que se transforman en propiedad particular, privada, excluyente del resto de la humanidad. Empero, Locke llega a esta conclusión a base de desarrollar la idea de que el trabajo determina la propiedad sólo y en la medida en que es *actividad de la propia persona*. La verdadera y originaria propiedad que tiene todo hombre es la de su propia persona y es con base en esta propiedad primaria que las cosas de la naturaleza se transforman también en propiedad suya; el elemento que media entre la persona y el mundo es el trabajo. El mismo Locke hace más explícito el problema cuando más adelante afirma:

... Es evidente que, aunque las cosas sean dadas en común, ya que el hombre es dueño de sí mismo y propietario de su propia persona y de la actividad o trabajo de ésta, tiene en sí mismo la gran fuente [*the great foundation*] de la propiedad.<sup>29</sup>

El proceso a través del cual el hombre adquiere su autonomía (no

sólo en relación con la divinidad, sino también respecto del mundo empírico), en Locke lo encontramos ya en pleno desenvolvimiento; el individuo se ha transformado en la fuente originaria de los derechos que lo hacen ser tal, vale decir, "persona", y antes que nada el más importante de todos, la propiedad. Este proceso de autonomización llevará con Kant a la teoría de la persona abstracta, supraordenada respecto del mundo que ella misma racionaliza. Leo Strauss, profesor alemán de la Universidad de Chicago, ha puesto de manifiesto, con gran agudeza, este proceso de autonomización de la persona que va de Locke a Kant, y que comienza por ser, primero, una verdadera toma de posesión de la naturaleza y que luego, con Kant, se transforma en una deificación del individuo aislado. De acuerdo con Locke, nos dice Strauss, el hombre y no la naturaleza, la obra humana y no el don de la naturaleza, constituyen el origen de casi todo lo que tiene un valor: el hombre se debe a sus esfuerzos. La pasiva gratitud y la obediencia consciente para con la naturaleza o la imitación de la misma, dejan de ser los símbolos de la naturaleza humana para serlo ahora la fe esperanzada en sí mismos y en la creatividad. De hecho, el hombre es liberado de los límites de la naturaleza y, con ello, liberado de aquellos límites sociales que preceden a todo consenso o pacto, mediante el desencadenamiento de su productivo deseo de adquisición, que se considera benéfico por necesidad, aun cuando sea fortuito y, por ello, susceptible de ser el más fuerte vínculo social: la restricción de los apetitos es sustituida por un mecanismo cuyo efecto es humano. El mundo en el que la creatividad del hombre parece ser soberana es en realidad el mundo que ha sustituido el gobierno de la naturaleza por el de la convención. De ahora en adelante, la naturaleza ofrecerá sólo materiales ayunos de valor: el hombre, la libre creación humana, dará las formas.<sup>30</sup>

Para Locke la propiedad fundamental es la tierra y el modo de adquirirla no se diferencia del que sigue la apropiación de los frutos y de las bestias que sobre la misma existen. La propiedad sobre los frutos, sobre las bestias y sobre todo aquello que la tierra encierra, se adquiere con la propiedad sobre ésta. La propiedad del hombre será tan grande cuanto tierra sea capaz de labrar, plantar, beneficiar, cultivar y de cuyos productos pueda servirse.<sup>31</sup> No obstante, la naturaleza misma se encarga de establecer la medida de la propiedad, sobre la base de la extensión del trabajo humano y de las necesidades de la vida. Ningún trabajo humano puede subyugar o apropiárselo todo, ni el goce de la propiedad puede implicar más que el consumo de una pequeña parte de lo que existe; de esa manera, parece ser imposible para cualquiera la usurpación del derecho de otro o apoderarse de la propiedad de su vecino. Esta medida que la naturaleza impone, en los primeros tiempos del mundo,

limitó la posesión de cada uno a proporciones muy modestas, de manera que su apropiación se llevara a cabo sin causar daño a alguien, pues en esa época apoderarse de extensiones interminables significaba el extravío de los hombres por su alejamiento de la comunidad; pero esa medida es todavía válida, sobre todo para evitar el daño a otros, no obstante que el mundo esté hoy completamente habitado.<sup>32</sup> Al principio, nos dice Locke, cada hombre se conformaba con lo que la naturaleza le ofrecía para la satisfacción de sus necesidades; pero luego, con el aumento de la población y de la riqueza, así como con el uso del dinero, la tierra escaseó, adquirió un valor diferente; las diversas comunidades fijaron límites a sus territorios y, por derecho, dentro de aquellos límites regularon las propiedades privadas de los hombres que integraban sus sociedades: así, por medio de un pacto y de común acuerdo, determinaron la propiedad que había tenido origen en el trabajo y en la industria.<sup>33</sup>

Según Locke, la diferenciación de las propiedades sigue su curso con la invención del dinero: “del mismo modo en que el grado diferente de laboriosidad permitió a los hombres tener posesiones de proporciones varias, así también esta invención del dinero les dio la oportunidad de seguirlas aumentando”.<sup>34</sup> Si bien es cierto que Locke no afirma que la desigualdad de las posesiones haya comenzado con el dinero, pues tal desigualdad tiene su raíz en la “diferente laboriosidad” de los hombres, se desprende de sus afirmaciones acerca de la aparición de la moneda,<sup>35</sup> que el dinero facilitó semejante desigualdad. Como se ha hecho notar,<sup>36</sup> Locke evitó en cada pasaje de su obra sacar conclusiones revolucionarias; ello es notorio sobre todo cuando fundamenta su tesis acerca del origen del Estado, al considerarlo no ya como el fruto de las luchas que las mismas desigualdades eventualmente hubieran podido desencadenar entre los hombres que vivían todavía en el estado de naturaleza o como fruto del crecimiento de la sociedad humana a través del trabajo y del intercambio, sino, también ahora, como fruto de una convención entre los individuos. Empero, Locke se ve forzado a aceptar como elemento determinante de tal convención la incertidumbre y la inseguridad de la propiedad y, al mismo tiempo, tiene que fijar el fin del Estado pura y simplemente en la defensa y protección de la misma. A la pregunta:

Si el hombre en el estado de naturaleza es tan libre . . . , si es señor absoluto de su persona y de sus bienes, semejante al más grande [entre los hombres] y no sujeto a ninguno, ¿por qué tendría que renunciar a su libertad, a este imperio y someterse al dominio y al control de otro poder?

A Locke parece obvio contestar que:

Si bien él [el hombre] tenga ese derecho en el estado de naturaleza, ello no obstante el goce de este derecho es asaz inseguro y está expuesto a la constante invasión de otros; ya que todos son tan reyes como lo es él, cada uno es su igual, y en su mayoría no son rigurosos observadores de la equidad y la justicia, el goce de la propiedad que él tiene en este estado [de naturaleza] es muy incierto, muy inseguro. Ello le hace desear abandonar esta condición que, aunque libre, está llena de temores y de continuos peligros; y no es sin motivos [*without reason*] que busca deseoso la unión en sociedad con otros que están ya unidos o que tienen intención de unirse para la recíproca preservación de sus vidas, de su libertad y de su condición [*estates*], lo que yo llamo en general propiedad. El fin principal, por tanto, por el que los hombres se unen en repúblicas [*commonwealths*] y se someten a un gobierno es la preservación de su propiedad, que en el estado de naturaleza está expuesta a muchos peligros [*are many things wanting*].<sup>37</sup>

Por cuanto se desprende de las formulaciones generales de Locke, no cabe duda de que, siguiendo la tradición de Grocio, él quiere fundamentar la propiedad como un derecho que deriva de la persona que se autodetermina a través de su actividad vital, el trabajo. Este primer intento de generalización del individuo que tiene un derecho de propiedad no podía dejar de resolverse en una pura abstracción del hombre que trabaja a pesar de que tal hombre no pase de ser un simple dato empírico. Por lo demás, tal parece que el defecto fundamental del empirismo, en su totalidad, sea el de asumir inmediatamente datos empíricos como datos generalizados; la consecuencia inmediata de semejante operación es que las diferenciaciones que necesariamente comporta la particularidad del dato de hecho quedan comprendidas en el concepto general como tales, es decir, como datos empíricos no generalizados. La primera y también la mayor de estas diferencias de hecho asumidas en el concepto general, es la desigualdad de los poseedores (un problema que ni siquiera el racionalista Kant logrará resolver, pues él mismo se verá forzado a asumir las diferencias empíricas como datos inexplicados, que en un cierto punto acompañan al concepto general —de la propiedad— sin que se logre saber por qué); tal desigualdad desintegra, ya de por sí, cualquier generalización arbitraria que no tome en cuenta la diferenciación de lo particular, que queda como el problema inconfesado e irresoluto de la generalización. A tal propósito, es oportuno apuntar las observaciones que, casi al mismo tiempo, han sido hechas por dos autores de diversas latitudes, el profesor de la Universidad de Toronto, C. B. Macpherson<sup>38</sup> y el italiano Umberto Cerroni,<sup>39</sup> en referencia a un famoso pasaje lockeano, que en la edición inglesa citada por nosotros aparece en la pág. 130:

the taking of this or that part does not depend on the express consent of all the commoners. Thus, the grass my horse has bit, *the turfs my servants has cut*, and the ore I have digged in any place, where I have right to them in common with others, *become my property without the assignation or consent of anybody*. The labour that was mine, removing them out of that common state they were in, hath fixed my property in them. <sup>40</sup>

La opinión de Macpherson es en el sentido de que Locke, al hablar del trabajo como fuente de la propiedad, como derecho natural, no excluye la posibilidad de enajenar el trabajo de uno a cambio de un pago (*in return for a wage*):

Al contrario, nos dice Macpherson, el sentido más enfático del trabajo se contiene en el aserto de que es una propiedad, y al decir más enfático se entiende que es enajenable. <sup>41</sup>

Y más adelante:

El alma del individualismo de Locke es la afirmación de que todo hombre es por naturaleza el único propietario de su persona y de sus capacidades —propietario absoluto en el sentido de que en lo tocante a ellas no debe nada a la sociedad—, y en especial, el propietario absoluto de su capacidad de trabajo. Por tanto, cada hombre es libre de enajenar su propia capacidad de trabajo. <sup>42</sup>

El estado de naturaleza, en el fondo, muestra dos etapas: la primera, aquella en que la tierra fue dada a los hombres para que la poseyeran en común, y en la cual, cada uno cubrió con su trabajo la extensión que le fue precisa para su sostenimiento y el de su familia. Esta etapa constituiría el principio justificador racional por excelencia. La segunda se da con la introducción del dinero, que permitió la diferenciación de las fortunas y, también, la posibilidad de que la riqueza se acumulara en manos de los hombres más industriosos, dejando a otros sin nada. <sup>43</sup> Y ésta sería el principio racional que mediaría (cosa que no llega a entenderse de qué manera se da) entre la etapa primitiva del estado de naturaleza y la sociedad civil y que, como dice Macpherson, no es la generalización racional que pretende ser, sino la generalización arbitraria de las relaciones burguesas de propiedad.

El profesor de la Universidad de Toronto no deja de reconocer las dudas que encierra la atribución de la relación de trabajo (*wage relationship*), que presupone no sólo la desigualdad en las propiedades sino, más aún, la existencia de hombres que no tengan absolutamente propiedad, al estado natural de Locke. Sin embargo, el hecho de que este autor haya dado por existente la economía de mercado en el estado de natura-



leza, hace suponer que aceptaba también la existencia de las relaciones de trabajo, junto con todas las demás relaciones de mercado.<sup>44</sup> Con ello, Locke no hacía más que reproducir en su concepción del estado natural las relaciones económicas del siglo xvii en Inglaterra, generalizándolas con el único propósito de justificarlas racionalmente.<sup>45</sup> De esa manera, Locke, al desarrollar su teoría de la propiedad, llega:

... a transformar el derecho natural de cada individuo a la propiedad que le es necesaria para su subsistencia y a la que aplica su trabajo, en un derecho natural de apropiación *ilimitada*, en virtud de la cual los más industriosos adquirirían toda la tierra con el más completo derecho, dejando a otros sin más modo para vivir que vender su trabajo disponible.<sup>46</sup>

La sociedad civil (el Estado) no “recibe” sino como uno más de sus elementos a la propiedad desigual: su objeto es la protección de esta desigualdad.<sup>47</sup>

Por su parte, Cerroni observa: “En rigor, la tierra trabajada por el siervo debería ser del siervo: no podría ni siquiera prospectarse la hipótesis de una relación patrón-siervo”.<sup>48</sup> Sólo que ya el mismo Locke planteaba semejante relación, en virtud de la cual:

Un hombre libre se vuelve esclavo de otro, al venderle un servicio determinado, que él realiza a cambio de un jornal [*for wages*] que debe recibir; y si bien ello lo coloca dentro de la casa [*family*, en su sentido antiguo] de su señor y, por tanto, bajo la disciplina ordinaria, ello no obstante, no da al señor más que un poder temporal sobre él y no mayor de lo que establece el contrato entre ellos,<sup>49</sup>

este *contract between them* no puede ser más que el moderno contrato de trabajo, y tan es así que, no obstante que Locke lo diluye en una tradición que no existe (“Master and servant are names as old as history”, *loc. cit.*), él está interesado en subrayar la diferencia de tal relación con respecto a la esclavitud, si bien ni él mismo tuviera una idea clara de la modernidad de su concepción. Sin embargo, el problema queda insoluble: el concepto *general* de propiedad comienza a no ser tan general ya desde el momento que un individuo cualquiera esta obligado a vender su trabajo, vale decir, a transmitir *su* propiedad a otro; al vender *su fuente de propiedad*, el individuo que trabaja para otro se expropia a sí mismo y, de hecho, no le queda más que aquella fuente de propiedad siempre renovable y al servicio de otro; esa fuente de propiedad deja de ser fuente de *su* propiedad (ya inexistente) para transformarse en fuente de propiedad para otros. La *generalidad* de la propiedad lockeana es sencillamente un fantasma inaferrable.

Evidentemente, comenta Cerroni, la igualdad (sólo) espiritual de los hombres, como almas propietarias de su cuerpo, puede y debe coexistir con su real desigualdad, y no sólo, sino que, además, esa desigualdad ideal se resuelve en una desigualdad real, lo que quiere decir que el derecho de cada uno a la propiedad privada se resuelve en un privilegio en virtud del cual ciertos individuos quedan excluidos de la propiedad y llegan al punto de convertirse en el *punte de paso* para la propiedad *ajena*.<sup>50</sup>

Como veremos más adelante, Kant se ocupó varias veces de la teoría lockeana de la propiedad, rechazando decididamente todas sus conclusiones. Pero después de cuanto hemos visto, no cabe duda de que esta teoría fue la que más influyó, *a contrario*, en la concepción kantiana de la propiedad, pues sugirió problemas que posteriormente motivaron la investigación kantiana (sobre todo el que se refiere a la búsqueda de un elemento determinante de la propiedad diferente de la simple posesión o de la simple ocupación y que Locke quiso encontrar en su teoría del trabajo-propiedad, sin desprenderse de la herencia teórica del pasado) y que el pensador de Königsberg resolvió más como jurista (en su *Metaphysik der Sitten*) que como filósofo (baste recordar, a propósito, que ciertos problemas, como el del contrato de trabajo, no tienen todavía en Locke una forma propiamente jurídica).

6. Otro gran predecesor de Kant y del moderno concepto de propiedad es Leibniz, cuya mayor aportación la constituye su teoría sobre la propiedad del cuerpo, que, formulada como un derecho inherente a la persona, autonomizado respecto de cualquier determinación natural (aun presente en Locke), pasa a la doctrina kantiana como una forma que se integra con lo *mío* y lo *tuyo* y, de modo específico, como lo *mío* y lo *tuyo* interiores.

Leibniz, en esencia, acoge los principios de la teoría lockeana de la propiedad, sosteniendo con Locke que ya en el estado de naturaleza existe la propiedad, y no sólo, sino que además existe un *jus strictum* que constituye el principio ideal de la propiedad. En polémica con Hobbes, Leibniz hace notar que este derecho no debe ser confundido con la eficacia del mismo:

Quien haya adquirido un bien, escribe Leibniz, construido una casa o forjado una espada, es su señor y propietario, aun cuando en tiempos de guerra otro tenga el derecho de echarlo de su casa o despojarlo de su espada. Y no obstante que se den casos en que se está imposibilitado para hacer valer el propio derecho, por falta de jueces y de un aparato ejecutivo, el derecho no deja de existir por ese solo motivo: y es confundir las cosas el quererlo reducir a la nada, sólo porque en aquel momento no hay medio que valga para hacerlo eficaz y real.<sup>51</sup>

En polémica con Sir Robert Filmer (el autor del *Patriarcha or the Natural Power of King*, en contra del que estaba dirigido el *Primer Tratado* de Locke), que sostenía el derecho absoluto de los padres sobre los hijos, al grado de confundirlos con los esclavos, Leibniz sostiene:

El derecho de las almas racionales a una libertad natural e inalienable; y, más aún, el derecho de Dios, dueño absoluto de los cuerpos y de las almas, bajo el cual los amos son tan súbditos como lo son sus esclavos y bajo el cual tanto unos como otros gozan del mismo espíritu de ciudadanía. Se podría decir, por ello, que la propiedad del cuerpo de un hombre pertenece a su alma, la que, mientras dura la vida, no puede ser despojada del mismo. Ahora bien, al no ser el alma objeto de adquisición, tampoco se podrá adquirir la propiedad del relativo cuerpo; de modo que el derecho del amo sobre el esclavo vendría simplemente a ser algo semejante a la servidumbre sobre un fundo ajeno.<sup>52</sup>

Parece indudable que en Leibniz el mismo concepto de Dios en cuanto fuente del derecho corresponde a una concepción, propia de las doctrinas teológicas modernas, en la que este Ser Supremo desea que todos sus hijos sean iguales, ya no sólo en el reino de los Cielos, sino también sobre la tierra; es decir, un Ser racional que reconoce también como seres racionales y, por ello, iguales, a sus hijos; un Ser que ha abandonado ya los criterios jerarquizantes del Aquinate, por aquellos de la *purificación universal de los hombres sobre la tierra* y que constituyen la primera *mundanización* racional y coherente del concepto cristiano de libertad; estos criterios *parificadores* se actúan al dar cada uno la propiedad de su propia existencia, sobre la que ninguno podrá jamás volver a decidir, salvo si se trata de Dios, y para esto, ajustándose todos (¡hasta el mismo Dios!) a los principios de la razón. El titular de esta propiedad sobre sí mismos es el alma, la que, evidentemente, tomada en sí, es un *principio espiritual*, que ninguno puede aprehender de manera tangible y tanto menos juzgar por cuanto se la considera separada del cuerpo, independientemente e irreductible a la materialidad de la fuerza (la fuerza de cualquier hombre, trátase de un plebeyo o de un gentil).

Igual que como sucede con un fundo ajeno, se puede ocupar, someter o doblegar el cuerpo perteneciente a otra alma, pero ese acto no pasará jamás por legítimo, puesto que no se trata del propio cuerpo. Leibniz ha llevado a término la primera importantísima dicotomía entre cuerpo y alma, sin recurrir al necesario (escatológico) y tradicional tránsito al otro mundo; él ha efectuado, por primera vez, con absoluta coherencia, la primera separación del alma respecto al cuerpo sin salir de los límites del mundo terreno. Es indudable, además, que el rechazo leibniziano de la esclavitud es netamente moderno y adopta preocupaciones que sólo en

el mundo moderno se pueden dar. El problema reaparecerá con toda claridad en Kant. De todos modos, en Leibniz la inquietud está ya madura: “el derecho del amo sobre el esclavo vendría simplemente a ser algo semejante a la servidumbre sobre un fondo ajeno, una especie de usufructo”, lo que constituye una clarísima negación de la esclavitud. Pero, rebasando su propio dogmatismo, Leibniz no puede dejar de reconocer que en el mundo existen determinados ligámenes entre personas que las someten las unas a las otras, y sin embargo, se trata de situaciones legítimas. Leibniz acepta que el usufructo sobre personas ajenas existe de verdad (o por lo menos debe existir), pero inmediatamente afirma que “el usufructo tiene sus límites [en efecto, debe ser ejercido *salva re* —y agrega en una nota: ‘el usufructuario tiene el derecho de usar de la cosa y percibir sus frutos, sin destruir la sustancia o cambiar el destino económico de la misma’] por lo que aquel derecho no puede extenderse al grado de hacer de un esclavo un malvado o un infeliz.”<sup>53</sup> Si a lo anterior se agrega el principio universal según el cual “no es lícito abusar ni de sí ni de las propias cosas: porque todo lo que nosotros somos es de Dios”,<sup>54</sup> tendremos así los elementos que luego entrarán a formar parte del *jus realiter personale* (derecho personal de naturaleza real) de Kant, que constituye el antecedente teórico directo de la moderna relación de trabajo. Sólo que en el filósofo de Königsberg el elemento teológico será atenuado aún más (al racionalizarlo) y, lo que es todavía más importante, la disposición del cuerpo no será ya considerada como un derecho de propiedad, sino únicamente como una forma especialísima que debe quedar comprendida en los conceptos de lo *mío* y lo *tuyo*. En efecto, Kant no considera que la posesión del cuerpo de otro en virtud del *jus realiter personale* sea:

Verdaderamente la propiedad de la persona de otro (porque un hombre ni siquiera puede ser considerado como propietario de sí mismo, tanto menos de otra persona), sino sólo el derecho de usar (*jus utendi, fruendi* [nótese que éstos son los elementos del usufructo, tal y como sucede en Leibniz]) de modo inmediato de esa persona *como [als ob]* de una cosa, como de un medio que sirve a mi propio fin, sin que ello quiera decir ofender su personalidad.<sup>55</sup>

## II

1. Fundamental en la teoría kantiana del derecho, como ha sido observado tantas veces, es la teoría de la apropiación (*Besitz*), *genus* del que se derivan todas las *species* de los derechos reales, de los derechos personales y de aquellos que Kant comprendió bajo el nombre de *derecho*

*personal de naturaleza real (jus realiter personale)*. El hecho de que todos estos derechos se resuelvan en *diferentes clases de apropiación*, ha hecho justamente decir al profesor de la Universidad de Turín, Norberto Bobbio, que “el término ‘apropiación’ [possesso] que Kant usa, es una expresión genérica que nosotros podemos muy bien sustituir por la palabra ‘derecho’”,<sup>56</sup> y el mismo Kant admite que la división del derecho se puede reducir a lo *mío* y lo *tuyo* exteriores.<sup>57</sup> En efecto, la propiedad viene a ser en la doctrina kantiana (y también en el mundo efectivo de las relaciones sociales) la piedra angular sobre la que se levanta toda la estructura del derecho privado con todas sus manifestaciones concretas, el momento teórico que señala la exteriorización de la libertad, o también, para decirlo con Cerroni, el momento que está en la base de la “constitución del *meum juris*, ‘libertad exterior’ primaria que caracteriza al ‘ingreso’ de la persona en el mundo de relación”.<sup>58</sup>

Se comprende que para Kant el mundo material, el mundo de las cosas, como escenario en el que se deberían actuar las relaciones jurídicas (la naturaleza, en una palabra), queda por él *presupuesto*, aunque no siempre reconocido como tal; y ello en tres diferentes sentidos: 1) en el sentido de que poseer significa ante todo poseer objetos materiales; 2) en el sentido de que poseer puede significar tener un derecho sobre la voluntad de una persona diversa de mí, con el objeto de determinarla a realizar una prestación que deberá ser efectuada en el mundo de las cosas o en relación con él; y 3) en el sentido de que poseer significa también poseer la materialidad del cuerpo, la *cosalidad (Dingheit)* de una persona diferente de mí. En los pensadores anteriores a Kant, en especial en Hobbes y en Locke, este *presupuesto natural*, en general, aparece como directamente determinando la propiedad; mientras que en Kant, a pesar y en contra de dicho supuesto, el problema esencial es el de encontrar una forma tal de apropiación, que “yo pueda reivindicar un objeto exterior en contra de quien esté en posesión del mismo y pueda constreñirlo (*per vindicationem*) a ponerme nuevamente en posesión del mismo”,<sup>59</sup> es decir, una apropiación que ya no esté determinada por las cosas que se poseen, materialmente, sino por algo que se coloque por encima de tales cosas e independientemente de ellas. El motivo inmediato de esta necesidad, lo expresa Kant al poner en evidencia la “incapacidad de las cosas”, en cuanto tales, para ponerse por sí solas en contacto con los hombres:

Esta relación jurídica exterior, ¿sería por caso una relación *inmediata* [ein *unmittelbares* Verhältnis] de mi arbitrio con una cosa corpórea? En tal caso, sería necesario, entonces, dado que a un derecho de una parte corresponde siempre un deber por parte de la otra, que quien piensa que su derecho no se refiere inmediatamente a perso-

nas, sino a cosas, se representara (aunque sólo fuera de modo obscuro) la cosa exterior de tal manera que quedara siempre *obligada* [*verpflichtet*], respecto de su primer poseedor, aun cuando se le pudiera haber escapado de las manos; vale decir, como si la cosa se resistiera a cualquier otro poseedor que la pretendiese, pues está ya unida y obligada para con el primero; de manera que mi derecho, semejante a un *genio* que acompaña a la cosa y que preserva de cualquier asalto ajeno, me indicaría siempre al poseedor extraño. Está claro que resulta impropio concebir la obligación de una persona para con una cosa, y a la inversa, aun cuando me esté permitido tornar sensible la relación jurídica con semejante imagen y expresarme en tal modo.<sup>60</sup>

2. El proceso de abstracción de la propiedad había comenzado en cierto modo con la teoría lockeana de la propiedad fundada en el trabajo humano. Sin embargo, Locke no logró dar una autonomía abstracta a este concepto, de manera que la posesión (empírica) seguía constituyendo el determinante de la propiedad. Kant se declaraba radicalmente en contra de esta solución, en contra del *hombre abstracto* que trabaja, propio de la concepción de Locke (que, si se recordará, puede ser también un siervo, sin que su trabajo le valga la propiedad legítima de la tierra que trabaja), y que se apropia de la naturaleza a través de su trabajo en un proceso de valorización de las cosas:

Es de por sí evidente que la primera elaboración, delimitación y en general, la primera *transformación* de un campo no puede proporcionar ningún título para la adquisición de este suelo, vale decir, que la posesión de los accidentes no constituye ningún motivo para la adquisición legítima de la sustancia, sino más bien, al contrario, de acuerdo con la regla (*accessorium sequitur suum principale*), lo *mío* y lo *tuyo* deben derivarse de la propiedad de la sustancia, de manera que aquel que a un terreno, que no era suyo ya desde antes, aplica mucha actividad y diligencia, pierde esfuerzo y tiempo. Lo que está de por sí muy claro es que de acuerdo con la vieja opinión, por tanto tiempo y tan ampliamente dominante, es muy difícil que se adscriba a otra causa que no sea a la ilusión impuesta universalmente de personificar las cosas y de imaginarse un derecho *inmediato* en relación con ellas, como si alguno, con base en el trabajo que ha sido empleado en ellas, pudiera obligarlas a no estar al servicio de nadie más que de él.<sup>61</sup>

Para Kant, lo más importante es saber distinguir con certeza las diferentes clases de apropiación que pueden darse. Tener algo exterior como propio sería contradictorio siempre y cuando que el concepto de apropiación no fuera susceptible de diferentes interpretaciones, o sea como apropiación *sensible* (*sinnlichen Besitz*) y como apropiación *inteligible* (*intelligiblen Besitz*), entendiéndose por la primera la posesión *física* y por la otra una posesión puramente jurídica de los mismos objetos.<sup>62</sup> Esta dis-

tinción permite a Kant introducir en el derecho aquel elemento racionalista que será luego el fundamento de toda su doctrina del derecho, es decir, la *apropiación inteligible*, aquella posesión especial que es “una posesión sin detención (*detentio*)” (*ein Besitz ohne Inhabung*),<sup>63</sup> que permitirá establecer *el reino de los fines sobre el reino de las cosas o simples medios*, a través de puras relaciones de voluntad.<sup>64</sup>

Kant ve, por tanto, en la apropiación inteligible (o puramente intelectual) la forma en que es posible la exteriorización de la libertad, o en otros términos, la constitución del reino de la libertad exterior (el derecho); éste es su motivo racional y además el factor ideal que le permite legitimar racionalmente la propiedad.<sup>65</sup> Por otra parte, la doctrina kantiana de la libertad exterior está formulada en términos tales, que no se puede dejar de concluir que la perfección de tal libertad se alcanza sólo a través de su indisoluble unidad con la apropiación o que, incluso, *la libertad exterior es precisamente la apropiación*. Gioele Solari, que fue profesor de la Universidad de Turín, resume en los siguientes términos el problema:

El nuevo subjetivismo jurídico ya se revela en el postulado kantiano de la indisolubilidad en el hombre mismo de los dos términos libertad y propiedad, considerando como exigencia de su naturaleza racional. Libertad y propiedad son conceptos *a priori*, idénticos entre sí y convertibles. La libertad es dominio sobre nosotros mismos, apropiación interior (mío y tuyo interiores); la propiedad es independencia del arbitrio coartante para los demás, es libertad de actuación en términos compatibles con la libertad de todos, de acuerdo con una ley universal. La noción de la apropiación (que para Kant es *genus* respecto a la propiedad) está implícita en el concepto de libertad, que es el derecho natural innato por excelencia, pertenece al hombre en cuanto tal, independientemente de cualquier acto jurídico; es el fundamento y la condición de todos los demás derechos, comprende la igualdad, la independencia, la libertad de pensamiento, de palabra, es decir, los derechos corrientemente llamados naturales o de la personalidad.<sup>66</sup>

En otro lugar, Solari considera la idea kantiana de la apropiación como derivada del concepto de personalidad y de libertad, observando que tal idea constituye para Kant “el elemento unificador de todo el sistema del derecho privado, que se resumen en la triple distinción de derechos reales, personales (derecho de las obligaciones) y real-personales (derecho doméstico)”, y agrega que “en todas las partes del derecho privado tenemos a la persona que surge de sí misma, entra en relación con algo que es exterior y despliega sobre la cosa, la prestación, la persona ajena, un verdadero derecho de propiedad, con el consiguiente derecho de reivindicación”.<sup>67</sup> Al nivel teórico, por tanto, resulta claro

que la apropiación o propiedad constituye no sólo el *desarrollo exterior* de la libertad, sino que, también, se revela como el elemento *sine qua non* de tal exteriorización: el verdadero puente que se extiende entre la esfera originaria del derecho, la moral, y el mundo de los hechos, la verdadera condición del derecho.

3. El problema que inmeditamente después se planteará Kant será el de establecer el principio fundamental o principio originario (en sentido racional puro) de la apropiación en su forma actual de apropiación privada. Con ello, Kant obedece a una necesidad teórica imprescindible de su concepción subjetivista de la propiedad: demostrar que la propiedad (al ser una relación entre seres racionales) es una relación social, algo que solamente en sociedad puede concebirse. La concepción del hombre que trabaja y que por medio del trabajo funda la propiedad, en Locke y en la economía clásica inglesa, es una concepción del hombre asocial, del hombre que no se debe de ninguna manera a la sociedad, es el Robinson de los siglos xvii y xviii, que personifica simplemente al hombre egoísta de nuestros días, pero que todavía no funda racionalmente la sociedad. Kant había resuelto en la esfera filosófica el misterio del solipsismo al fundar el *Reich der Zwecke* (*reino de los fines*); su pretensión ahora es resolver el misterio del *robinsonismo*, fundando el reino de la libertad exterior, el derecho. Su piedra de toque es la apropiación, el derecho de propiedad: debe demostrar al mismo tiempo que la propiedad es una relación social y que, por el hecho de partir de la persona-fin, tiene que ser una apropiación privada. Y es en este punto que se le revela la incapacidad del individualismo exacerbado para sancionar la autosuficiencia del individuo.<sup>68</sup> Si la apropiación nació en virtud de una apropiación privada, el sistema tiene necesariamente que suponer su contrario, la comunidad (la sociedad, *tout court*), de otra manera no sería posible concebir una hipotética comunidad de los propietarios. Pero si debe existir la comunidad de los propietarios como expresión exterior de la comunidad racional de las libertades (exteriorizadas), el problema consiste en encontrar un fundamento que sea también puramente racional, a objeto de que no dependa de consideraciones de carácter empírico o histórico para su desenvolvimiento práctico, consideraciones que pondrían en duda la legitimidad absoluta del individualismo propietario: se trata de encontrar un fundamento sobre el que pueda construirse la comunión de los propietarios en su edición racional.

Está... claro que un hombre, que estuviera absolutamente solo sobre la tierra, no podría, propiamente hablando, tener o adquirir ninguna cosa exterior como suya, porque entre él, como persona, y todos los demás objetos exteriores, en cuanto cosas, no puede existir



absolutamente ninguna relación de obligación. No existe, por tanto, si se habla con propiedad y se toman las cosas literalmente, ningún derecho (directo) sobre una cosa, sino que tal nombre puede merecerlo solamente el derecho de alguien en relación con una persona, que con todas las demás (en el estado civil), está en comunidad de apropiación.<sup>69</sup>

Tal comunidad de apropiación no es otra cosa que la traducción, en clave jurídica, del *Reich der Zwecke* teorizado en otro lugar,<sup>70</sup> que como éste, articula la dicotomía kantiana entre lo real y lo ideal que se plantea como una *Voraussetzung* de toda la filosofía práctica de Kant.

Esa comunidad, sin embargo, es la misma que en general existe una vez que ya se ha llegado a la apropiación inteligible. Es otra cosa la que interesa por ahora. Para llegar a ese *Reich der Zwecke* práctico-jurídico y a la apropiación inteligible, es preciso encontrar el elemento que debe servir de mediador entre la apropiación puramente empírica, que por ser empírica no puede constituir la verdadera apropiación y las dos entidades racionales que acabamos de mencionar. Un elemento de carácter individual no podría servir como fundamento: en este punto se equivocaban las teorías de la propiedad anteriores a Kant (particularmente la doctrina hobbesiana), dado que el acto que el individuo puede llevar a cabo es un acto que los demás pueden realizar por igual y, estando así el problema, sobre una misma cosa todos pueden pretender su apropiación exactamente por iguales motivos y con la misma legitimidad. Por tanto, la comunidad de las propiedades debe necesariamente surgir del consenso de todas las voluntades en cuanto tales (en cuanto meras entidades abstractas), de otra manera, el mismo consenso no daría los frutos que se desean, pues se resolvería todo en la misma esfera de la apropiación empírica, en la que se registra un hecho material, pero nunca un acuerdo con otros individuos. Para legitimar el consenso, Kant recurre a la *comunidad originaria del suelo*, un concepto que, dicho sea de paso, llega de manera tautológica, sin que se fundamente nunca la importancia primaria de la tierra en la formación de la propiedad real (por lo menos en sus formas originarias), y no por caso, pues tal fundamentación implica ya un criterio de carácter histórico, que estuvo en la mente de Vico, pero que Kant trata precisamente de evitar:

... por mucho que un terreno sea considerado como libre, esto es, abierto al uso de todos [*zu jedermanns Gebrauch offen*], o por mucho que se le califique como tal, ello no obstante, no se podrá decir que ese terreno sea por naturaleza y *originariamente* libre, antes de que se dé cualquier acto jurídico, porque habría entonces una relación con una cosa, es decir, con el suelo, que, por su parte, se resistiría a la apropiación de cualquiera; dado que esta libertad del suelo entraña-

ría un impedimento [*ein Verbot*] para todo individuo de servirse de él, se necesita una apropiación común, que no puede tener lugar sin contrato. Un suelo, por tanto, que no puede ser libre si no es por efecto de un contrato, debe pertenecer realmente a todos aquellos que (reunidos en conjunto) pueden de modo recíproco prohibirse o suspender el uso del suelo.<sup>71</sup>

Por oposición a la *comunidad natural*, como comunidad simplemente empírica, Kant sostiene el carácter racional de su comunidad originaria:

Esta comunidad *originaria* del suelo, y por tanto también de las cosas que en ella se encuentran (*communio fundi originaria*), es una idea que tiene realidad objetiva (jurídicamente práctica) y es absolutamente distinta de la comunidad *primitiva* (*communio primaeva*), la cual es una leyenda [*welche eine Erdichtung ist*].<sup>72</sup>

Al igual que el *Reich der Zwecke* de la *Grundlegung* y de la *Kritik der praktischen Vernunft*, esta comunidad originaria kantiana representa en la esfera del derecho un proceso de abstracción que implica una nueva dicotomía (estilo kantiano) entre datos empíricos y datos ideales, que concluye en una formalización de la problemática del proceso.<sup>73</sup> El concepto de una apropiación puramente jurídica, nos dice Kant, no es de ninguna manera un concepto empírico (que dependa de las condiciones de espacio y tiempo); y ello no obstante, tiene una realidad práctica, es decir, debe ser aplicable a objetos de la experiencia, cuyo conocimiento depende de aquellas condiciones. He aquí cómo se debe proceder con respecto al concepto del derecho en su relación con estos objetos considerados como *mío* y *tuyo* exteriores posibles: el concepto del derecho, que radica únicamente en la razón, no puede ser aplicado *inmediatamente* a objetos de la experiencia y al concepto de una *apropiación* empírica, sino que debe ser aplicado, ante todo, al concepto puramente intelectual de la apropiación en general, de manera que, en lugar de la *detención* (*detentio*), como representación empírica de la apropiación, se tiene el concepto del *tener*, que hace abstracción de cualquier condición de espacio y de tiempo, y no significa otra cosa sino que el objeto está en mi poder (*in potestate mea positus esse*); luego entonces, la expresión *exterior* (*das Äusseren*) no significa estar en *otro lugar*, diferente de aquel en que yo estoy, o en *otro tiempo* de aquel en que se me ha ofrecido por primera vez una cosa que me decidí a aceptar, sino que significa simplemente que se trata de un objeto *distinto* de mí. Ahora bien, la razón práctica exige que, con su ley jurídica, yo conciba lo *mío* y lo *tuyo* en su aplicación a objetos, y por consecuencia, también su apropiación, independientemente de cualquier condición sensible, y más bien haciendo abstracción de ello, porque se trata de una deter-

minación del arbitrio fundada en las leyes de la libertad, y por tanto, solamente un *concepto intelectual* (*Verstandesbegriff*) puede ser comprendido bajo el concepto de derecho.<sup>74</sup>

4. El postulado de la razón práctica que fundamenta esta exigencia formalista, Kant lo expresa con el siguiente razonamiento:

El concepto de lo *mío* y de lo *tuyo* exteriores obliga a la razón jurídicamente práctica a invocar la crítica para resolver la antinomia de las proposiciones originadas por la posibilidad de tal apropiación; vale decir, que la razón se ve obligada, incluso en su uso práctico (que concierne al derecho), a establecer una distinción entre la apropiación como fenómeno y la apropiación que puede ser concebida solamente en el intelecto, y ello tan sólo a través de una dialéctica inevitable en la que tesis y antítesis pretenden tener igual valor al mismo tiempo, aun cuando representen dos condiciones contrastantes recíprocamente.

La tesis dice: *es posible* tener algo que es exterior como *mío*, aunque yo no esté en posesión de ello.

La antítesis, por el contrario, dice: *no es posible* tener algo exterior como *mío*, si yo no estoy en posesión de ello.

*Solución*: ambas proposiciones son verdaderas; la segunda, si entiendo por posesión una apropiación empírica (*possessio phaenomenon*); la primera, si por tal palabra entiendo una apropiación puramente inteligible (*possessio noumenon*). Pero la posibilidad de una apropiación inteligible, incluidos, por tanto, lo *mío* y lo *tuyo* exteriores, no se puede demostrar en sí misma, sino que debe ser deducida del postulado de la razón práctica. Es de notarse, de manera especial, que la razón, sin tener necesidad de una intuición, incluso de una intuición *a priori*, puede establecer *a priori*, mediante la sola eliminación de las condiciones empíricas autorizada por las leyes de la libertad, algunas proposiciones de derecho *extensivas*, y por consecuencia, *sintéticas*, cuya demostración puede ser dada después analíticamente desde el punto de vista práctico.<sup>75</sup>

Por tanto, el problema que originariamente Kant se planteaba, esto es, la fundación racional de la propiedad, acaba por ser nada menos que la reducción de la apropiación empírica a la apropiación inteligible, a través de la eliminación de los datos empíricos. El mecanismo no podía ser más arbitrario, en contraste con la exposición inicial que parecía dirigirse hacia una mediación racional de los dos tipos de apropiación, cosa tanto más sorprendente cuanto que no se logra entender cuando se da precisamente ese momento clave en que de la apropiación empírica se pasa a la apropiación inteligible, quedando ambas, a fin de cuentas, *verdaderas*, sin que logren negarse radicalmente, y por tanto, mediarse en ese proceso de síntesis que Kant se contenta con resolver en un sim-

ple acto de la razón, haciéndole anteceder, como es notorio, el entero mundo de la moral kantiana. Por lo demás, el problema general de la mediación, entrevisto por el pensador alemán en todos los problemas fundamentales de la filosofía, fue siempre enfrentado por él con la misma y persistente disposición de compromiso, que legítimamente justifica las críticas juveniles de Hegel,<sup>76</sup> tantas veces señaladas por los más destacados estudiosos de Kant.<sup>77</sup> “Lo que sorprende en la ‘deducción’ kantiana, escribe Cerroni, es la falta de *medium* que permita el *transitum* y el resultado tautológico en que acaba.”<sup>78</sup> Kant había pretendido fundar la apropiación con carácter general, partiendo de la voluntad general (que, al estilo de Rousseau, se determina a través de un contrato), como una relación social y no como una mera apropiación individualista y empírica de las cosas. Inmediatamente después, pasó a restaurar la antítesis entre los dos tipos de apropiación, de manera que “la apropiación una vez es empírica y otra racional” (Cerroni), para terminar imponiendo apriorísticamente la apropiación inteligible mediante la eliminación arbitraria de la apropiación empírica y sin demostración racional alguna. A fin de cuentas no queda más que la amarga constatación de que ese “descenso” hacia la apropiación empírica resultó del todo inútil en la operación kantiana, si su único fin consistía en la eliminación de tal apropiación. En una palabra, Kant vio la necesidad de la apropiación inteligible, como derecho que no depende ya del mundo de las cosas, sino que se complementa con él, por ser éste un mundo extremadamente móvil, de cosas que son y dejan de ser propiedad de una determinada persona, de cosas que cambian continuamente de dueño y que requieren de un derecho que sea tan ágil, tan abstracto, precisamente, que no fije a su titular al ser natural de aquellas cosas. Pero son esas cosas, transformadas en *mercancías* las que postulan semejante derecho de propiedad y no a la inversa.

Sin embargo, el mérito del planteamiento kantiano reside en haber formulado por primera vez una teoría de la propiedad de carácter abstracto, sobre todo si se piensa que las relaciones sociales de propiedad se habían ido generalizando de tal manera que la concepción de una propiedad fija (feudal) no correspondía ya a los nuevos fenómenos del intercambio generalizado de una riqueza móvil y en cierto sentido *impersonal*, susceptible por naturaleza de ser cambiada, comerciada. Un estudioso de Kant tan serio y objetivo como lo es el profesor italiano Dino Pasini hace la siguiente constatación a propósito de la calificación kantiana del ciudadano, pero con relación al nuevo derecho de propiedad:

... para Kant, si bien la propiedad es la *conditio sine qua non* de la actividad civil, sin embargo, no se trata de la propiedad en general.

En efecto, si un terrateniente recaba sólo lo que le es necesario en modo indispensable para su sostenimiento, por ese sólo hecho él no queda incluido entre los ciudadanos. Para ser calificada, la propiedad debe ser enajenable: debe poder estar separada de la persona, ser comerciable, transferible.<sup>79</sup>

Evidentemente, Kant usaba ya una discriminante de carácter histórico en relación con la propiedad enajenable de la tierra y nada cambia la naturaleza de esta discriminante, aun cuando se la incluya en el sistema racional (absoluto) kantiano. Es verdad que los presupuestos de la libertad no admiten excepciones por lo que toca a la generalidad de la apropiación y que la *Voraussetzung* de la comunidad originaria de la tierra, al ser un “tener en común para dividir”, como dice Cerroni,<sup>80</sup> negaba radicalmente todo privilegio. Pero la existencia histórica precedente del privilegio, que sigue presente en la época de Kant, en su forma de propiedad territorial privilegiada, daba un carácter histórico y, en cierto sentido, revolucionario a la teoría kantiana de la propiedad, semejante a aquel que tuvo la teoría lockeana del trabajo como fuente de valor y que constituyó el núcleo de las conquistas teóricas de la economía clásica inglesa.

5. En las doctrinas anteriores a Kant, la tierra y la propiedad inmueble jugaban el papel definidor del concepto de propiedad, en general. Y con frecuencia el mismo Kant permanece anclado a este elemento definidor, pero para ello desde un punto de vista que corresponde ya al predominio de la propiedad mueble sobre la inmueble. La generalización de las relaciones sociales coincide con la generalización y la abstracción de la concepción de la propiedad y lo mismo puede decirse en relación con el proceso de desintegración de la propiedad feudal. Al nivel teórico, fueron naturalmente los economistas, de William Petty a Adam Smith y David Ricardo en Inglaterra y la escuela fisiocrática en Francia, quienes iniciaron este proceso, al indicar al trabajo como fuente de la riqueza, y por tanto, como fuente del valor de la tierra misma. Por su parte, Locke fundó en el trabajo la fuente de la propiedad privada, en cuanto consideraba al trabajo mismo como una actividad unilateral; pero en él, la *res* por antonomasia objeto de la propiedad siguió siendo la tierra, de ahí el hecho de que también en Locke la *detentio* siga siendo el elemento esencial de la propiedad. En realidad, Locke no pretendía otra cosa que encontrar un fundamento natural y no divino, social y no exclusivista o privilegiado, a la propiedad de la tierra, y lo encontró en el trabajo del hombre. Todo ello en función antifeudal y sin dejar de considerar jamás que la tierra era la propiedad real por excelencia a la que seguía todo lo que en ella se encontrara (punto en el que quizá es oportuno ubicar la ausencia de un rompimiento total con las viejas

formas de propiedad). Con la contribución de Leibniz, que teorizó la propiedad del hombre (*en general*, como alma, es decir, como *ente abstracto*) sobre su propio cuerpo, y, en otro nivel, a través de las teorías acerca del fundamento del poder único del Estado, que eliminaron toda validez del elemento político de la propiedad feudal y de los estamentos (*Stände*), se llega con Kant a la formulación más completa de las relaciones universalizadas (*jurídicas*), en las que el hombre deviene *hombre subjetivizado*, fin en sí mismo, hombre universal, abstracto, equivalente racional del hombre libre de vínculos de dependencia personal, separado del grupo y de las condiciones objetivas de su trabajo (en primer lugar, de la tierra); en suma, el hombre desdoblado en naturaleza y racionalidad, que sustituye al hombre considerado como mero ente natural, atributo de la tierra y célula despersonalizada de los estamentos. Este paralelo entre la doctrina kantiana del derecho (a la que se deben los modernos sistemas jurídicos positivos) y la realidad social, hace pensar, inevitablemente, en esta doctrina como el esfuerzo inconsciente por unificar racionalmente (único modo posible de unificación que le puede corresponder) una realidad social desintegrada después del derrumbamiento del *ancien régime*. En efecto, si en la vieja sociedad el elemento unificador lo daba la misma estructura de la economía natural,<sup>81</sup> en la sociedad moderna que, por ser una sociedad de mercado, integrada sobre la base del intercambio de mercancías, aparece fundamentada precisamente en la autonomía personal y, por ende, en el atomismo de la actividad social, tal elemento de unificación no podía ser de carácter material, sino de carácter puramente ideal; de ahí la universalización del derecho, y no sólo, sino además la identificación, netamente moderna, del derecho con el derecho universal, el *derecho igual para todos*, imposible en una sociedad estructurada sobre la esclavitud o la servidumbre.

El reclamo de las cosas era tan evidente que Kant no podía ignorarlo. Pese a que ciertas veces su terminología sigue siendo la terminología tradicional y no obstante que la mayoría de las veces identifica el dato concreto, el dato empírico con la propiedad y la apropiación de la tierra, es innegable que su concepción de la apropiación inteligible, abstracta y genérica, corresponde a aquel tipo de propiedad que sólo en la época moderna se da como *propiedad típica*. De esa manera, si de una parte el hombre concebido como fin en sí mismo, el hombre ético, encuentra su correspondiente en la concepción moderna del ciudadano, su concepción de la propiedad, por otra parte, refleja la propiedad moderna capitalista, móvil, cambiante, despersonalizada, anónima. Kant no ignora la teoría de Locke y de la escuela económica clásica, como sostiene Solari,<sup>82</sup> y el mismo Kant demuestra lo contrario cuando, al tratar el problema

del dinero, recoge las observaciones de Smith,<sup>83</sup> haciéndose eco de exigencias totalmente modernas; en realidad, él ha querido ir más allá, coherente con los principios de su filosofía práctica, hasta la fundación de un sistema jurídico que de modo abstracto (formal) unifiquen lo real desintegrado de la sociedad moderna en relaciones ideales ordenados y consagrados en el derecho. Como decíamos antes, es precisamente este el mérito fundamental de Kant al nivel científico, aun en relación con los empiristas y particularmente con Hobbes y Locke. No obstante, el gran límite de la concepción kantiana reside justamente en esta unificación puramente ideal, abstracta, formal, con la consiguiente eliminación de lo real de la cosa objeto de la nueva propiedad, que se había conquistado ya toda una historia secular, cambiando radicalmente un mundo milenario y aparentemente inmovible. Las viejas concepciones de la propiedad reducían la relación a una relación con la cosa, con lo que el carácter social de la propiedad se esfumaba y ésta más bien se revelaba como una relación asocial, extraña a los vínculos sociales entre los hombres. Como en otras ocasiones, Kant resuelve el problema haciendo abstracción de las condiciones empíricas y, en la especie, de la cosa objeto de propiedad, para resolverla en una relación entre personas, naturalmente entre personas disociadas, a su vez, de las cosas poseídas. Así pues, si es verdad que los empiristas ignoraban el carácter social de la propiedad como relación con los demás hombres, Kant, por su parte, desconoce el *carácter social de la cosa objeto de propiedad*, carácter que con toda evidencia se adquiere a través de la actividad vital del hombre sobre la naturaleza: el trabajo, que es precisamente una actividad social (lo que también escapó a los Robinsones de los siglos xvii y xviii). Kant vio la necesidad de una mediación entre los objetos y los hombres como entidades sociales, pero desde el momento mismo en que la socialidad de los hombres se resolvía para el filósofo de Königsberg en la abstracta relación de voluntades, con absoluta independencia del mundo de las cosas, éste permanece no calificado como mundo social, igual que antes. De esa manera, cada vez que nosotros deseemos referir el hombre al mundo de las cosas, su relación con ellas será un nexo que volverá a revestir su originaria rudeza empírica (la de la simple detención), una relación cuya racionalización será meramente ficticia, ilusoria. Por encima, nada más ni nada menos que el principio *a priori* de la apropiación inteligible; por debajo, tan sólo la ruda posesión de las cosas. Acerca de esta inconclusa operación kantiana, Cerroni formula la siguiente doble observación, que pone de relieve con agudeza su "pecado original" no confesado:

. la relación de apropiación privada sigue sin abandonar su rudeza

natural, constituyendo una relación no socializada del hombre con la naturaleza, una relación articulada por la aprehensión material más grosera, es decir, por la fuerza, y la relación racional, que subrepticiamente se modela sobre la otra relación, es promovida a relación entre voluntades que no media la estructura empírica de la relación natural.<sup>84</sup>

Por consiguiente, la insuficiencia de la tesis de Kant radica en su origen inacabado, en haberlo simplemente planteado, pero sin haber podido resolverlo coherentemente, de acuerdo con sus postulados iniciales. Sin embargo, esto no impide, como observa justamente Umberto Cerro-ni, que por cierto es quien mejor ha visto el problema, que de esos postulados inconclusos se pueda partir para la reconstrucción positiva del concepto moderno de propiedad: la intuición de Kant de la estructura interpersonal o social de la relación de la propiedad se completa precisamente con la constatación de que esta socialidad es también una socialidad en función de la cosa, de la naturaleza. Si, al reducir aquella humanidad o racionalidad en sí misma o *a priori*, Kant nos ha dado de nuevo la naturaleza empírica, como contenido de la racionalidad, o relación hombre-cosa, de lo que se deduce que la misma humanidad que justamente Kant somete a estudio debe ser pensada como una humanidad referida a la cosa, es decir, a la naturaleza, de manera que la total relación se reconstituya como organismo de hombre-naturaleza, o sea, de manera que la total relación con la cosa, con la naturaleza, esté mediada por hombres, resultará una *relación humana con la naturaleza*, y por tanto, una recíproca obligatoriedad o deberosidad social, pero en la medida en que aquella mediación humana no se desarrolla saltando la naturalidad, será al mismo tiempo una *mediación natural*, o bien, una relación que tienen como referente la naturalidad de la cosa. Por otra parte, precisamente porque la relación con la cosa que sostiene la socialidad de la obligación ha entrado a estructurar esta última relacionán-dosela, será una relación mediada por el género humano en cuanto no puramente natural, sino racional. Sin embargo, esta unidad de determi-naciones heterogéneas resulta posible en la medida en que sea una unidad *referida a la naturaleza*: lo que postula, precisamente, la definitiva correlación de la obligación con la estructura natural de la relación humano-social. La relación del hombre con la naturaleza se configura como social, pero esta relación social sigue siendo una configuración o formación de la naturalidad misma del hombre: es igualmente cierto que la relación con la cosa es una relación social-humana; no son las cosas las que se median entre sí, pero sólo porque su mediación es una mediación histórico-natural, porque, en fin, la cosa misma es una cosa humana y social, desarrollo del intercambio social del género humano



con la naturaleza. No se dará, por tanto, una mera obligatoriedad de la relación como relación *entre personas* que son puros centros éticos, ni tampoco una mera naturalidad o fuerza, sino una relación interindividual histórico-natural, en la que la naturalidad de la fuerza es socialmente cualificada. Mas una hipótesis por el estilo, evidentemente, no puede dejar de poner en crisis el punto de partida de que procedía Kant: ser el mundo de la exterioridad una función de la interioridad, o lo que es lo mismo, ser la relación social una mera libertad exterior de la persona en cuanto valor presocial.<sup>85</sup>

6. Cuando pasamos de los planteamientos generales a las relaciones sociales reales, los contrastes no pueden dejar de saltar a la vista con toda su dramaticidad, porque Kant ha exclusivamente considerado aquel tipo de individuos que en la sociedad no son representativos del género humano y no constituyen sino una reducidísima especie: la de los poseedores. Ya el hecho (teórico) mismo de que en la doctrina del derecho Kant haga entrar una categoría como la del derecho personal de naturaleza real (*jusrealiter personale*), que se refiere a una relación "... que no se establece sobre un pie de igualdad, pues se compone de una persona que *comanda*, el señor, y de personas que *obedecen*, es decir, la servidumbre (*imperantis et subiecti domesticí*)",<sup>86</sup> está indicando que la igualdad de la libertad no puede ser *en realidad* genérica, que si una persona debe reducirse a la calidad de *simple medio* lo hace a costa de abandonar su calidad de *persona*, no obstante que siga siendo fin y que es fin sólo cuando no ha sobrepasado los umbrales del mundo abstracto de la voluntad, en el que, *formalmente*, *decide* transformarse en medio de otra persona, *en virtud de un contrato*.<sup>87</sup> Por tanto, esta persona es empujada materialmente a transformarse en un simple medio, pero lo hace a través de un acto de voluntad, es decir, se transforma en medio en cuanto es ya un fin. Y es materialmente empujada porque es evidente que no puede desarrollar su libertad exterior, o bien, la manifiesta de modo limitado, en la medida en que cuenta con medios para hacerlo. El conjunto de estos medios constituye la propiedad y es mediante ellos que la libertad se hace efectiva; por tanto, si una persona desciende a la calidad de medio y entra en cuanto tal en el patrimonio de otra, ello se da evidentemente porque no tiene propiedad y para continuar siendo un fin-persona, una personalidad, además de continuar existiendo, tiene necesidad de reducirse a la condición de medio, y su degradación se coloca entre los dos continentes del mundo que en Kant permanecen separados y opuestos. De esa manera, la libertad, traducida en propiedad (apropiación empírica), deviene ficticia, una pura *ilusión* para quien debe o se ve forzado a ser un simple medio, una cosa que entra en el patrimonio de otra persona. Se entiende entonces en

qué sentido decía Solari que en Kant “la propiedad es independencia del arbitrio coartante de otros, es libertad de actuación en los límites compatibles con la libertad de todos según una ley universal”,<sup>88</sup> o bien que, “la propiedad surge como categoría suprema del orden jurídico natural kantiano, pues en él, la actividad jurídica del hombre, su libertad exterior, toma forma concreta”.<sup>89</sup> Las siguientes constataciones de Pasini, tratando precisamente del Estado kantiano, son todavía más explícitas:

Para Kant, el Estado nace y se forma no para crear, sino para reconocer y defender la propiedad individual. Por ello, la condición necesaria de la calidad de ciudadano es la independencia económica, la propiedad de hecho, de manera que, partiendo del presupuesto de la propiedad actuada, su Estado de derecho es un Estado de propietarios al que es extraña la tarea de procurar la propiedad de sus miembros. El ciudadano propietario deviene copartícipe de la soberanía,<sup>90</sup> —y más adelante—: . . . Kant reconoce la dificultad de precisar prácticamente quien es verdaderamente hombre, *seins ciniger Herr (sui juris)*. Entre los propietarios él incluye también a aquellos que ejercen un oficio, una profesión, un arte, una ciencia, mientras que no considera como ciudadanos, y por tanto, los excluye de la vida política, a aquellos que estando al servicio de los demás, enajenan su propia fuerza (como los operarios). Resulta pues evidente la consideración de Kant hacia el estado de inferioridad política de la clase trabajadora, consideración ésta que mal concuerda con la interpretación de un Kant precursor de la moderna concepción social del Estado. Es éste el significado y el límite de la concepción kantiana del Estado y del derecho, que realiza uno de los postulados fundamentales del liberalismo; el nexo inescindible entre libertad y propiedad. De esa manera, el Estado jurídico kantiano es la condición formal de la propiedad privada.<sup>91</sup>

Cerroni opina en el mismo sentido:

Kant . . . entra en un laberinto de contradicciones cuando pasa a delinear la relación sensible interindividual que ha querido trascender para construir la igualdad de libertad y de dignidad de las personas, o en otros términos, la prioridad de valor de la persona sobre la relación social empírica. En primer lugar, efectivamente, él descubre la posibilidad de esta relación, su *retorno*, después de haberla trascendido, y su retorno subrepticio que la fija en su empiria inmediata como articulación de la racionalidad (una relación empírica o histórica como la relación de trabajo entre individuos personalmente libres viene *deducida* como valor, fijada, por tanto, como *racional a priori*). En segundo lugar, si bien él trata de mantener firme la distinción entre persona e individuo, debe luego concluir que auténtica persona es la persona *sui juris* (a la que únicamente en efecto, reconocerá los derechos electorales en cuanto ciudadano *activo*), de

manera que identifica la persona auténtica o completa con el propietario privado (un individuo empírico) y llega así a una nueva graduación jerárquica de las personas.<sup>92</sup>

Como observa el último autor citado,<sup>93</sup> Kant debe afirmar una vez que la libertad es “la independencia de toda constrictión impuesta por la voluntad de otro”,<sup>94</sup> y otra vez, en cambio, que “esta dependencia de la voluntad de los demás y esta desigualdad no son . . . en algún modo contrarios a la libertad y a la igualdad de los mismos como *hombres*”<sup>95</sup> La conclusión, naturalmente, no podía ser más sorprendente: en tanto los hombres son tales, son fines, personas, personalidades, en cuanto son separados de la naturaleza, de su materialidad y de su actividad vital, el trabajo, lo único que les permite ligarse a la naturaleza, apropiársela (socializándola) y dando forma concreta a su existencia. Por otra parte, los hombres exteriorizan su libertad sólo apoyándose sobre entidades naturales, materiales, en medios auténticos; si bien es cierto que mediante la primera operación, a través de la cual son separados de sus condiciones materiales, de su existencia empírica, los hombres son abstractamente igualados o parificados, como los cristianos en el más allá, también lo es que sus diferencias se muestran en toda su evidencia en cuanto el reino de la libertad, constituido como una mera abstracción, se vuelve a poner en contacto con la materialidad, con el mundo sensible, el mundo de los medios, en el intento de exteriorizarse: el reino de la libertad se complementa materialmente con el reino de la *desigualdad*, ese reino de la necesidad que muestra de una parte individuos que conservan su *Würde des Menschen*, su dignidad humana, y que continúan siendo sólo *fines*, y de otra, individuos que se transforman en cosas, medios cuya expresión es un determinado *Marktpreis* (precio de mercado);<sup>96</sup> por un lado, individuos que poseen a los demás individuos, por otro lado, individuos que son poseídos; de un lado, en suma, el individuo propietario y de otro el individuo trabajador.<sup>97</sup>

Para concluir, podemos decir que en Kant la propiedad se relaciona con la libertad como la *species* con el *genus*, mientras que la libertad encuentra su exteriorización, su actuación en la propiedad. Libertad y propiedad son, ante todo, valores abstractos, pero mientras que la propiedad se exterioriza como libertad completa, sin dejar de ser un derecho abstracto, referible a personas, la libertad sin la propiedad constituye una mera condición abstracta de la personalidad. En cuanto valor abstracto, tal y como la concibió Kant, la propiedad se constituye como un derecho *a priori*, inherente a la persona y, como tal, no es más que

una mera expectativa que debe actuarse en el mundo de los medios, de las cosas; como tal, es un derecho que pertenece a todos los hombres sin excepción, un derecho en el que la libertad encuentra su caso concreto consumado y que sirve para fundamentar todas las demás (libertad de pensamiento, libertad de acción, etcétera); no por caso Kant reduce, y muy acertadamente, a decir verdad, el derecho a lo *mío* y lo *tuyo*.

El defecto de todas las doctrinas anteriores a Kant, de Grocio a Leibniz, consistía en la reducción del derecho de propiedad y una mera relación con las cosas, y no entre personas; es decir, en esas doctrinas la propiedad era un simple poder sobre las cosas que mostraba sin ambages las desigualdades entre los hombres, en un reino de las cosas en el que el derecho no tenía otro título que el simple hecho natural, facticio, y en el fondo, el simple hecho de la fuerza, sancionado por el reconocimiento de la primera ocupación o con el reconocimiento del *status* natural por parte del Estado. El mérito de Kant consiste en haber dado a la propiedad un fundamento ideal, una legitimidad racional que la autonomiza de la detención (dato puramente natural).

Sólo que Kant elimina la relación del hombre a la cosa, ahí donde su presencia es necesaria para explicar y dar contenido real al derecho abstracto. Si es verdad, como es el supuesto de Kant, que sin la sociedad no puede haber propiedad, en cuanto la propiedad constituye una relación entre personas, es igualmente cierto que sin las cosas no existe absolutamente propiedad, constatación que en su tiempo el joven Hegel hizo a propósito del concepto kantiano del depósito. Pero la solución kantiana, pese a su originalidad, no podía más que ser una solución abstracta, porque sólo al nivel de la abstracción se podía presentar como *genérico* un derecho que en los hechos, e inconscientemente en las anteriores doctrinas de la propiedad, mostraba todas las diferencias *naturales* entre los individuos, en cuanto es precisamente un derecho particular, privado, que como tal no se efectúa *igualmente*, pues en ese caso dejaría de ser privado. En el mundo de los fines, el derecho de propiedad, y por tanto, la libertad, es una mera *expectativa* de todos los hombres. Pero en cuanto se pasa del mundo ideal al mundo real, la propiedad deja de ser un *derecho* para convertirse en *privilegio*, el privilegio de los propietarios efectivos, restaurado bajo la forma genérica del derecho. En el mundo de los medios, de las cosas, algunos poseen *efectivamente*, otros no; éstos no tienen más que un derecho-posibilidad, una expectativa al infinito de la propiedad que no tienen ninguna perspectiva real, a causa de las diferencias naturales (de propiedad) que ahondan más aún las diferencias mismas de posibilidad.

Sin embargo, cuando decimos que Kant no podía evitar el dar una solución abstracta de las relaciones de propiedad, no queremos constatar

tan sólo una limitación teórica del sistema jurídico kantiano, sino sobre todo una limitación que parece ser histórica e insalvable para él, que expresaba con absoluta coherencia las relaciones de nuevo tipo que se habían sustituido al *ancien régime*. El mismo derecho positivo no se ha desarrollado más allá de los límites que en su tiempo encontró la doctrina jurídica de Kant.

La reunificación de las dos esferas, la empírica y la ideal, del derecho y de la propiedad, implica nada menos que la transformación radical del derecho y de la propiedad, y si bien se puede plantear al nivel teórico científico, en la realidad esas esferas tienen una función efectiva precisamente en cuanto permanecen separadas. Una efectiva reunificación plantearía dos caminos: o bien en la esfera ideal, que en Kant está concebida como esfera de iguales, se reintegra la desigualdad real entre propietarios y no propietarios y se reinstaura el privilegio de casta, o bien la igualdad que se plantea en el ámbito del derecho se hace efectiva en el mundo de las relaciones sociales reales, con lo cual el derecho pierde toda función como esfera general de las relaciones puramente ideales. Pero mientras una de las dos cosas no suceda, tendremos que reconocer la grandeza de la revolución teórica llevada a término por Kant en los modernísimos títulos de la propiedad anónima, móvil por antonomasia, comerciables por naturaleza: las acciones y las obligaciones bancarias (conceptos “literales”, conceptos “inteligibles”, “conceptos”, sin huella de materialidad) y la participación puramente ficticia, pero real, en las gigantescas sociedades anónimas de los monopolios del siglo xx. Pero tendremos que reconocer, asimismo, que detrás de esta limitación histórica dentro de la cual se dio el sistema teórico kantiano, se vela una limitación teórica que al nivel científico es necesario superar para el ulterior desarrollo de la ciencia jurídica y política: el caso del derecho de propiedad, como ningún otro con igual claridad, nos ayuda a constatar la relación no aparente, sino íntima, velada y real, que corre entre la forma abstracta del derecho, en cuanto mundo de relaciones puramente voluntarias, y el mundo de la realidad social del que el primero constituye una función histórica cuya certeza real no puede seguir ocultando la apariencia de su forma abstracta, general, típica y anónima.

1 N. Bobbio, *Diritto e Stato nel pensiero di Emmanuele Kant*, Torino, 1957, pp. 173 y ss.

2 H. Groti, *De jure belli ac pacis*, Lausannae, MDCLVIII, II, II, pp. 56-57.

3 *Op. cit.*, p. 58.

4 *Loc. cit.*

5 *Op. cit.*, p. 59: “...quomodo res in proprietatem iverint: non animi actu solo, neque enim scire alii poterant, quid alii suum esse vellent, ut eo abstinerent; et

idem velle plures poterant: sed pacto quodam aut expresso, ut per divisionem, aut tacito, ut per occupationem. Simulatque enim communio displicuit, nec instituto est divisio, censeri debet omnes convenisse, ut, quod quisque occupasset, id proprium haberet.”

<sup>6</sup> T. Hobbes, *De Cive*, v, 5.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, I, 7-9.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, I, 10.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, I, 11-13.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, v, 3.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, v, 5.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, v, 6-9.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, vi, 15.

<sup>14</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, Ed. Lindsay, London-New York, p. 74.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 74.

<sup>16</sup> *Cit.*, xii, 7.

<sup>17</sup> *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, Ed. inglesa al cuidado de Tullio Ascarelli, Milano, s.a., pp. 184 y ss.

<sup>18</sup> I. Kant, “Metaphysik der Sitten. Rechtslehre”, en *Werke*, Insel Verlag, t. iv, pp. 366-367.

<sup>19</sup> J. J. Rousseau, *Du contrat social*, I, vii; S. Pufendorf sostiene que “la propiedad de las cosas se deriva inmediatamente de una convención tácita o expresa de los hombres. Si bien es cierto que, una vez dada la concesión divina inicial, el hombre era libre de ocupar todos los bienes de este mundo, sin embargo, hubo necesidad de una convención para que la ocupación o la toma de posesión de una cosa excluyera todo derecho de los demás sobre tal cosa” (*Principi di diritto naturale*, Torino, p. 139).

<sup>20</sup> J. J. Rousseau, *op. cit.*, I, ix.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, I, ix.

<sup>22</sup> N. Bobbio, *op. cit.*, p. 58.

<sup>23</sup> J. Locke, *Two Treatises of Civil Government*, Ed. Carpenter, London-New York, pp. 119-120.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, pp. 118-119.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 120.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 129.

<sup>27</sup> *Loc. cit.*

<sup>28</sup> *Op. cit.*, p. 130.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 138.

<sup>30</sup> L. Strauss, *Natural Right and History*, tr. ital., Venezia, 1957, pp. 242-243.

<sup>31</sup> J. Locke, *op. cit.*, p. 132.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, p. 133.

<sup>33</sup> *Op. cit.*, p. 138.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, p. 140.

<sup>35</sup> *Loc. cit.*

<sup>36</sup> Cf. N. Bobbio, *op. cit.*, p. 181.

<sup>37</sup> J. Locke, *op. cit.*, pp. 179-180.

<sup>38</sup> C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, 1962; cf. también, N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Torino, s.a., pp. 232 y ss.

<sup>39</sup> U. Cerroni, *Marx e il diritto moderno*, Roma, 1962, pp. 200-201.

<sup>40</sup> El subrayado es nuestro.

<sup>41</sup> C. B. Macpherson, *op. cit.*, pp. 214-215.

<sup>42</sup> *Op. cit.*, p. 231.

<sup>43</sup> *Op. cit.*, pp. 232 y ss.

<sup>44</sup> *Op. cit.*, pp. 216-217.

<sup>45</sup> *Op. cit.*, pp. 222, 229 y ss.

<sup>46</sup> *Op. cit.*, p. 231.

47 *Loc. cit.*

48 U. Cerroni, *op. cit.*, p. 201.

49 J. Locke, *op. cit.*, pp. 157-158.

50 U. Cerroni, *loc. cit.*; K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Berlin, 1953, p. 902: "La propiedad que se funda en el propio trabajo constituye, dentro de la circulación, la base para la apropiación del trabajo ajeno."

51 G. W. Leibniz, *Scritti politici e di diritto naturale*, Torino, p. 237.

52 *Op. cit.*, pp. 238-239.

53 *Op. cit.*, p. 239.

54 *Op. cit.*, p. 192.

55 I. Kant, *op. cit.*, p. 483.

56 N. Bobbio, *Diritto e Stato nel pensiero di Emmanuele Kant*, *cit.*, p. 157.

57 I. Kant, *op. cit.*, p. 346.

58 U. Cerroni, *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, Milano, 1962, p. 74.

59 I. Kant, *op. cit.*, p. 370.

60 *Op. cit.*, pp. 370-371.

61 *Op. cit.*, p. 380.

62 *Op. cit.*, p. 353.

63 *Loc. cit.*

64 G. Solari, *Individualismo e diritto privato*, Torino, 1959, p. 213: "A partir de la apropiación inteligible, todo el derecho privado en todas sus partes se desenvuelve lógicamente. Y a decir verdad, en todas las partes del derecho se tiene la coexistencia de voluntades respecto a algo externo y diverso de nosotros, que podrá ser bien una cosa corporal (derechos reales), o bien, la promesa libremente empeñada de una prestación por parte de otros (derechos personales o de las obligaciones), o en fin, la condición de otros respecto a nosotros (derechos mixtos o derecho doméstico). La unidad fundamental de todo el derecho privado surge del hecho de que no se puede concebir como objeto posible del libre albedrío más que una cosa, un acto, una relación y que las relaciones entre nosotros y los objetos exteriores en las tres formas indicadas, corresponden a las categorías lógicas de la sustancia, la causalidad y la relación."

65 U. Cerroni, *op. cit.*, p. 75: "El punto de partida que Kant se ve obligado a tomar es la necesidad de establecer una relación de coexistencia que proceda de la persona, es decir, la necesidad de constituir una *libertad exterior*. Semecjante libertad comporta no sólo la disponibilidad física de la cosa, sino también su disponibilidad jurídica, fundada en la posibilidad de una relación no fenoménica sino inteligible: un deber o valor en virtud del cual se fija la abstención de los demás respecto a *mi* cosa y mi abstención respecto a la cosa *ajena*: una recíproca obligación jurídica, que compensa, al racionalizarla, el carácter precario de la apropiación de hecho."

66 G. Solari, *op. cit.*, p. 211.

67 *Op. cit.*, p. 251.

68 G. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, Herausgegeben von Erick Wolf, Stuttgart, 1956, p. 241.

69 I. Kant, *op. cit.*, pp. 371-372.

70 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Werke*, *cit.*, t. iv, p. 66.

71 I. Kant, *Rechtslehre*, *cit.*, p. 359.

72 *Op. cit.*, pp. 359-360. Al respecto, cf. D. Pasini, *Diritto, società e Stato in Kant*. Milano, 1957, p. 96: "Es de hacerse notar que, mientras los jusnaturalistas y particularmente Grocio hablan de una *communio primaeva*, consistente en una verdadera comunión de bienes que existió realmente entre los hombres, Kant, criticándolos, habla en cambio de una *communio possessionis originaria*. La idea de esta apropiación no deriva de la experiencia, sino que implica en sí el fundamento de la posibilidad de una apropiación jurídica: es una noción racional *a priori* de orden práctico, sin algún significado o valor de orden histórico."

73 Cf. U. Cerroni, *op. cit.*, p. 76: "Es solamente esta 'formalización' del problema, mediante un *hacer* abstracción de las condiciones empíricas, que puede permitir la racionalización de la apropiación, su fundamentación jurídica: sólo así tendremos principios racionales puros no condicionados por la empiria (que es necesario *eliminar*), capaces de fundamentar una coexistencia real de las personas garantidas en su libertad exterior, todas por igual (y, por tanto, respetadas *todas como fines*)... la fundamentación racional de la 'posesión privada' debe prescindir, hacer abstracción de su constitución empírica (histórica) y legitimarse en cambio sobre la propiedad común y la voluntad general, en la medida en que sean depuradas de los fines empíricos." Del mismo autor, cf. *Marx e il diritto moderno, cit.*, pp. 31-37.

74 I. Kant, *op. cit.*, p. 362.

75 *Op. cit.*, pp. 364-365.

76 G. W. F. Hegel, *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts, en Werke*, t. I, p. 395.

77 Entre otros, B. Croce, *Filosofia della pratica. Economia ed etica*, Bari, 1963, pp. 311-312; U. Cerroni, *Kant e la fondazione della categoria giuridica, cit.*, pp. 81 y ss.

78 U. Cerroni, *op. cit.*, pp. 78-79.

79 D. Pasini, *op. cit.*, p. 98.

80 U. Cerroni, *Marx e il diritto moderno, cit.*, p. 35.

81 Cf. K. Marx, "Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen", en *Grundrisse, cit.*, pp. 375-415.

82 G. Solari, *Introduzione a E. Kant, Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, 1956, p. 30.

83 I. Kant, *Rechtslehre, cit.*, pp. 403-404.

84 U. Cerroni, *Kant e la fondazione della categoria giuridica, cit.*, p. 81.

85 *Op. cit.*, pp. 83-85.

86 I. Kant, *op. cit.*, p. 396.

87 *Loc. cit.*

88 G. Solari, *Individualismo e diritto privato, cit.*, p. 211.

89 G. Solari, *Introduzione, cit.*, p. 29; E. Kant, *op. cit.*, pp. 432-433.

90 D. Pasini, *op. cit.*, p. 98.

91 *Op. cit.*, pp. 98-99.

92 U. Cerroni, *op. cit.*, pp. 92-93.

93 *Loc. cit.*

94 I. Kant, *op. cit.*, p. 345.

95 *Op. cit.*, p. 433.

96 Cf. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, cit.*, pp. 67-68; *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre, en Werke, cit.*, t. IV, pp. 568-569.

97 G. Della Volpe, *Rousseau e Marx*, Roma, 1962, p. 73: "...el ciudadano trabajador, kantianamente hablando, es reconocido ciudadano con todos sus derechos —con todas las prerrogativas humanas del caso, es decir, con la independencia y la dignidad, el ser-fin-en-sí-mismo y el tener personalidad también civil— sólo en potencia, por su posibilidad de 'elevación' de trabajador burgués. O sea, que el ciudadano-trabajador es larva de hombre que se desarrolla plenamente —cuando se desarrolla— en aquella palestra de la empresa de clase que es la sociedad civil, burguesa, que se ha dado una ley en el Estado de 'derecho' o liberal (en su pureza abstracta, se entiende, porque la fatigosa y hasta dramática historia real del Estado de derecho se ha encargado luego de contaminar aquella pureza con injertos igualitarios y francamente democráticos como el sufragio universal, en el caso concreto). En otros términos, el trabajador está destinado a seguir siendo larva de hombre, o si se prefiere, eterno pupilo o *mineur* con todo lo que ello se desprende... En otros términos, en fin, la solemne fórmula ética del hombre-fin, etcétera, tomada en su original acepción kantiana, falta de realidad de universalidad, no siendo aplicable sino al individuo burgués, el único que es, en todos sentidos persona."