

Entre Robinson y Frankenstein. Los derechos y los deberes en el “modelo criatural”

Between Robinson and Frankenstein. Rights and Duties in the “Workmanship Model”

Ilario Belloni
Dipartimento di Giurisprudenza
Università di Pisa (Italia)

Fecha de recepción 15/09/2012 | De aceptación: 05/12/2012 | De publicación: 21/12/2012

RESUMEN.

A partir de una perspectiva “literaria”, basada en las figuras de los famosos protagonistas de dos novelas modernas (el “marinero” Robinson Crusoe y el “monstruo” Frankenstein), este ensayo examina la relación entre los derechos y los deberes en el “modelo criatural”, con especial referencia a la filosofía jurídica de John Locke, en el intento de denunciar sus límites y proponer su superación.

PALABRAS CLAVE.

Derechos, deberes, modelo criatural, Locke (John), derecho y literatura

ABSTRACT.

On the grounds of a “literary” perspective, based on the figures of the protagonists of two famous modern novels (the “sailor” Robinson Crusoe and the “monster” Frankenstein), this essay investigates the relationship between rights and duties in the so called “workmanship model”, with particular reference to John Locke’s legal philosophy, in the attempt to denounce its limits and try to go beyond it.

KEY WORDS.

Rights, duties, workmanship model, Locke (John), law and literature

1. La isla

Después de su naufragio en una isla desierta, el marinero Robinson Crusoe, protagonista de la homónima novela de Daniel Defoe, se hace consciente de sí mismo como una *criatura* de Dios, llegando a conclusiones muy precisas: en primer lugar, que quien ha creado todas las cosas que le rodean, incluido él mismo, las detenta y administra según su voluntad, por el mero hecho de haberlas creado¹; que las criaturas, y él mismo en primer lugar (ya que fue salvado por Dios y re-creado en una isla puesta a su disposición) tienen como tales deberes, al menos de obediencia y de reconocimiento, a su creador², y que una vez

¹ Después de recuperarse de una enfermedad que lo había reducido hasta el final de su vida, Robinson, que hasta entonces nunca había estado interesado en Dios, induce la existencia de Dios preguntándose quién ha creado todo lo que existe en la isla, incluido él mismo. Robinson, por lo tanto, vuelve a conectar todo lo que sucede a la voluntad de Dios, y, en particular, lo que ha sucedido a él y su condición actual; de hecho, nada «puede suceder en el gran ámbito de Sus obras sin Su conocimiento u orden» ya que, si Dios creó todas las cosas que Robinson ve a su alrededor (incluido él mismo), es Dios que «las guía y las gobierna todas, así como a todo lo que se refiere a ellas; porque el poder capaz de hacer todas las cosas ciertamente debe tener poder para guiarlas y dirigir las» (DEFOE, D., *Robinson Crusoe*, introducción de Aránzazu Usandizaga, Barcelona, Planeta, 1981, p. 99).

² Convencido de que Dios, en lugar de haberlo castigado por su vida pasada, lanzándolo en una isla desierta, lo había salvado del naufragio y de la enfermedad, poniendo a su disposición toda una isla, Robinson manifiesta el deber al que su condición de criatura lo une: «¿Es que he hecho lo que debía? Dios me había salvado, pero yo no le había glorificado; es decir, que yo

que la criatura es consciente de sus deberes entra, casi “mágicamente” (pero en realidad sólo en virtud de las obligaciones asumidas y adoptadas), en el fantástico mundo de los derechos³.

Parece posible encontrar fácilmente estos pasajes, articulados en términos filosóficos, en el pensamiento político y jurídico de John

no había mostrado reconocimiento y gratitud por una salvación tal, y ¿cómo podía esperar una salvación mayor?» (ibid., pp. 102-103). Angustiado por haber faltado a su deber, el superviviente intenta poner remedio, cayendo de rodillas y dando gracias a Dios en voz alta; a partir de ese día se impone a sí mismo a leer la Biblia todas las mañanas y pide a Dios el arrepentimiento.

³ Sólo después de ser consciente de sus deberes (y no antes) Robinson comienza su reconocimiento “más detenido” de la isla. Y es emblemático lo que escribe en su diario, el día 17 de julio: «Bajé un poco por el costado de aquel delicioso valle, contemplándolo con una especie de oculto placer (aunque mezclado con mis otros pensamientos de aflicción) pensando que todo aquello era mío, que yo era rey y señor incontestable de toda aquella tierra y que tenía sobre ella derecho de propiedad; y que si hubiera sido transportable la hubiera podido dejar en herencia, como hace cualquier *lord* en Inglaterra con su mayorazgo» (ibid., pp. 106-107). De los deberes hacia Dios a los derechos hacia la isla, para Robinson el paso fue breve y directo, pero sólo después de haber tenido acceso a la ley divina. Ahora la isla aparece ante Robinson como un “jardín artificial” en el que tiene un derecho absoluto, y no como la “Isla de la Desesperación” (como él había llamado a la isla a su llegada). A partir de este momento, Robinson comienza a trabajar la tierra y a apropiarse de los frutos de su trabajo, hasta que encuentra en la isla un “salvaje” y lo esclaviza. ¿Pero no es evidente que los derechos sobre las cosas y las personas que él utiliza, además de ser premios y recompensas divinas, parecen inseparables de los deberes que él sabe que tiene hacia Dios, comenzando con el deber de glorificarle y darle las gracias? Esta interpretación es el resultado de una reelaboración personal de la novela de Defoe y su objetivo es aclarar la tesis de este ensayo; sin embargo, se dieron muchas interpretaciones de la figura filosófica y literaria de Robinson Crusoe (desde Marx a Watt, desde Weber a Joyce), de las que no es posible dar aquí una cuenta.

Locke, donde, entre otras cosas, el momento “criatural” juega un papel central y decisivo en la construcción del “sistema” de los derechos y deberes de la ley natural, como se ha sugerido en las últimas décadas por una literatura que ha valorizado el componente teológico en el pensamiento del filósofo Inglés⁴. Estudios recientes han puesto de relieve la importancia en la obra lockeana de la inclusión del sujeto humano en un orden complejo de deberes (reconducibles a una ley natural de origen divino) que lo trasciende, vinculándolo a la voluntad del creador del que es “obra” (*workmanship*)⁵: en esta perspectiva se puede

⁴ Esta línea de interpretación se abre paso desde los años Sesenta del siglo pasado (tras, entre otras, la publicación de los *Essays on the Law of Nature* por von Leyden en 1954). En particular, es el 1969 l’*annus mirabilis* de los estudios encaminados a poner de relieve en la obra lockeana el componente teológico y la doctrina de la ley natural, en contraste con las lecturas que se dieron hasta ese momento, centradas en un Locke “hobbesiano” (Strauss, Cox) o precursor del individualismo burgués (Macpherson): cfr. DUNN, J., *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, trad. it. *Il pensiero politico di John Locke*, Bologna, il Mulino, 1992 e SELIGER, M., *The Liberal Politics of John Locke*, New York, Frederick A. Praeger, 1969, críticos, en particular, de la interpretación de Cox y Macpherson; YOLTON, J. W. (ed.), *John Locke: Problems and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969. Anteriormente había habido reacciones significativas a la lectura straussiana de Locke: cfr., entre otros, POLIN, R., *La politique morale de John Locke*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960. La tesis interpretativa que se propone en este artículo se basa principalmente en la lectura “teológica” de la obra filosófico-política y jurídica de Locke, sin subestimar la importancia de las lecturas alternativas.

⁵ La expresión se utiliza directamente por Locke en diferentes puntos de los *Two Treatises of Government* (vid. LOCKE, J., *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, edición Joaquín Abellán, Madrid, Espasa Calpe, 1997; *Primer Ensayo*: § 53; *Segundo Ensayo*: §§ 6, 56). Cfr. TULLY, J., *A Discourse on Property: John Locke and his adversaries*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980. Locke parece aquí utilizar una terminología tomista y, en particular, la metáfora utilizada por Tomás de Aquino en la descripción de la relación entre Dios y

hablar –como ha hecho James Tully– de un verdadero “modelo criatural” (*workmanship model*) acerca de la filosofía político-jurídica de Locke⁶.

Locke describe el modelo criatural utilizando el instrumental teleológico y funcionalista característico de la teología natural⁷. Y, en primer lugar, sirviéndose del fundamento *propietario* de la creación, que, como se ha señalado, es el marco de referencia externo de la teoría lockeana de la ley natural, que no es más que el núcleo de la doctrina cristiana tradicional, según la cual lo creado, incluidos los seres humanos, es propiedad de Dios y por ello, debe ser preservado⁸. De hecho, sólo

sus criaturas como una relación entre el “artifex” y sus “artificiata”. Cfr. TOMÁS de AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a-II^ae, q. 93, a. 1 co., in *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino Opera omnia*, recognovit ac instruxit E. Alarcón automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D., Fundación Tomás de Aquino, 2009 (en internet <http://www.corpusthomicum.org/>) y ID., *Summa contra Gentiles*, lib. 2, cap. 24, n. 5, in *Corpus Thomisticum*, cit. Sobre Locke, véase también KRAMER, M. H., *John Locke and the origins of private property. Philosophical explorations of individualism, community, and equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, que conecta el “comunitarismo” de Locke a la perspectiva teológica de su pensamiento y WALDRON, J., *God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke’s Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, que reconstruye la teoría de la igualdad de Locke en el fondo de los presupuestos teológicos de su pensamiento político.

⁶ El mismo Tully define así su modelo interpretativo (cfr. TULLY, *A Discourse on Property*, cit., p. 4).

⁷ Cfr. LOCKE, J., *Lecciones sobre la Ley Natural. Discurso fúnebre del censor*, traducción a partir del original latino, notas y edición a cargo de Manuel Salguero y Andrés Espinosa, Granada, Editorial Comares, 1998.

⁸ Vid. EUCHNER, W., *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1969, trad. it. *La filosofía política di Locke*, Roma-Bari, Laterza, 1976, p. 75. Euchner señala, en este sentido, que en el sistema de Locke todo parece apropiado para

preservando la creación puede el hombre rendir honor y gloria a la obra de Dios, cumpliendo así el más importante de sus deberes, que es aquel que tiene hacia Dios; pero para preservar la creación es necesario que el hombre se conserve a sí mismo y a la humanidad, cumpliendo así sus otros dos principales deberes, que son respecto a sí mismo y respecto al prójimo. A partir de aquí Locke introduce y deriva la existencia y la “mecánica” de una ley natural, de origen divino, que garantiza el modelo criatural, cuyo contenido más inmediato se traduce en el precepto que obliga a la preservación de sí mismo y de la sociedad humana⁹.

Y, también en este caso, como en el caso de Robinson, de los deberes surgen –casi “mágicamente”– los derechos: las *properties* lockeanas, o sea los derechos naturales (vida, libertad, propiedad) se configuran desde este punto de vista como las condiciones instrumentales para el cumplimiento de los deberes principales de la “ley” de la creación, o sea el deber de preservar a sí mismos y a la humanidad. Por consiguiente, los deberes aparecen relacionados con los derechos de una manera que implica la activación y el funcionamiento de estos últimos en vista del cumplimiento de los primeros; con la consecuencia de que el ejercicio de los derechos sólo se justifica sobre la base, en función, y en virtud del cumplimiento de los deberes. En otras palabras, se trata de una especie de *legitimación basada en los deberes*¹⁰ en el ejercicio de los propios derechos; deberes

lograr este objetivo: «Istinti, diritti e doveri degli uomini concorrono alla conservazione del creato» (*ibidem*).

⁹ Cfr. LOCKE, *Segundo Ensayo*, cit. §§ 6-7.

¹⁰ Se refiere aquí al título de un ensayo de HABERMAS, J., *Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos*, en ID., *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 147-166.

que, en el sistema de Locke, siempre se dirigen a (y se derivan de) Dios, en una dinámica estrictamente vertical, y derechos que se dirigen hacia (y contra) el otro, en una dinámica puramente horizontal. Quien establece el vínculo entre estos dos planos es la ley natural, con sus contenidos y su peculiar mecanismo de funcionamiento (es decir, el mecanismo de ejecución sobre una base individual¹¹), que parece poder realizar al máximo el modelo criatural descrito por Locke.

2. Los derechos y los deberes en el “workmanship model” de John Locke

El modelo criatural lockeano (*workmanship model*) parece revelar por tanto aquella concepción *funcionalista* de la correlación entre derechos y deberes que se vislumbra constantemente casi en filigrana, en las páginas de Locke, como un esquema de cualificación y de funcionamiento del “sistema” de la ley natural. Una correlación que resulta muy peculiar si se considera que no sólo se da entre los derechos y los deberes de los demás – como requiere la fórmula típica – sino en primer lugar entre los derechos y deberes relativos a un mismo sujeto, tal como sucede al protagonista de la novela de Defoe; por consiguiente, los deberes de los que el individuo es llamado a hacerse cargo llegan a ser configurados como presupuesto lógico-deontológico y como fundamento exclusivo de sus derechos.

La “cuestión” de la correlación entre derechos y deberes –sobre la que se ha desarrollado uno de los debates más fructíferos y elaborados del panorama de los estudios dedicados a la filosofía del derecho de los últimos cincuenta

¹¹ Cfr. LOCKE, *Segundo Ensayo*, cit., §§ 7-8.

años (y tal vez más)¹²– también se puede abordar a partir del análisis del modelo criatural lockeano: la criatura puede cumplir con los deberes que le fueron impuestos por su creador en la medida en que pueda servirse a ese propósito de los derechos. Si se quisiera formular una tesis lockeana de la correlación entre derechos y deberes¹³, habría que atender a este mecanismo: el *prius* de los deberes sobre los derechos se puede captar en el carácter instrumental de los segundos en relación con los primeros y en la originalidad de los deberes en el “sistema de la fuentes” normativas delineado por Locke. Dios, dado que ha creado a los hombres, habla con ellos el lenguaje de los deberes, y ellos no pueden relacionarse con él más que en su calidad de “servidores”, y por orden suya, puesto que «todos los hombres son obra de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio, [...] parte de su propiedad, y creados para durar mientras le plazca a Él y

¹² Para una reconstrucción analítica de este debate, véase MILAZZO, L., “Diritto, dovere, potere o dei «fantasmi giuridici»”, in MATTARELLI, S. (a cura di), *Il senso della repubblica. Doveri*, Milano, FrancoAngeli, 2007, pp. 31-54. Una antología general de ensayos sobre la cuestión de la correlación entre derechos y deberes, examinada en numerosos aspectos y conectada a los más diferentes tipos de derechos, figura en BECKER, L. C. (ed.), *Rights and Duties*, New York, Routledge, 2002, 6 voll. Un resumen del debate sobre la correlación en el anglosajón, se ofrece en CELANO, B., “I diritti nella *jurisprudence* anglosassone contemporanea. Da Hart a Raz”, in *Analisi e diritto 2001. Ricerche di giurisprudenza analitica*, a cura di P. COMANDUCCI e R. GUASTINI, Torino, Giappichelli, 2002, que opone a una concepción “estática” de los derechos (de ascendencia hohfeldiana-hartiana) una concepción “dinámica”, debida al el pensamiento de autores como Joseph Raz y Neil MacCormick.

¹³ Para un análisis de la cuestión de la correlación entre derechos y deberes y de sus implicaciones en la filosofía jurídica y política de Locke vid. SIMMONS, A. J., *The Lockean Theory of Rights*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 68 y ss.

sólo a Él»¹⁴. La verdadera igualdad originaria postulada por Locke es entonces la igualdad en los deberes, expresada en la (y por la) ley natural: como se ha señalado, todos los hombres son iguales porque la definición original de su condición jurídica es el conjunto de deberes hacia Dios: es decir, la “jurisdicción o dominio” bajo la que viven es de Dios¹⁵.

Pero si esta es la “posición original”, la derivada va a conocer el resultado de una carrera en la que está en juego la capacidad de utilizar los derechos para el cumplimiento de los deberes: perdedores serán aquellos que por no haber sabido o no haber podido hacerse cargo de los propios deberes no pueden pretender gozar de los derechos necesarios para su cumplimiento; por el contrario, aquellos que hayan sido capaces de cumplir sus deberes, disfrutarán de todos los derechos, ya que estos sirven al propósito de los deberes. Por eso, mientras que los hombres en su condición jurídica inicial son todos iguales en sus deberes, en lo que concierne a los derechos podrán determinarse desigualdades, en la medida en que no todos cumplirán sus deberes y por lo tanto no tendrán acceso a los *derechos-herramienta* (o *derechos-instrumento*).

En contra de los perdedores, los ganadores harán uso de los derechos de que dispongan en función del cumplimiento de sus deberes. De hecho, los derechos *funcionan* en relación con los otros, operando fundamentalmente en una línea horizontal que cruza perpendicularmente la línea vertical de los deberes (la línea que va del hombre a Dios). El punto de intersección es exactamente aquel en el que un sujeto tiene razón de otro sujeto en el “ascenso” que conduce a Dios; es el punto en que el sujeto, por razón de sus deberes para con Dios, hace

¹⁴ LOCKE, *Segundo Ensayo*, cit., § 6.

¹⁵ DUNN, *Il pensiero politico di John Locke*, cit., p. 144.

valer sus derechos a expensas de aquellos que intentaron sustraerse a sus deberes y, por lo tanto, no tienen derecho a oponerse a su adversario.

Por consiguiente, ¿los derechos como armas? En un cierto sentido sí; pero con una aclaración fundamental: se trata aquí de armas *justas*, utilizadas en atención a un propósito más elevado que las hace necesarias y legítimas como tales. Desde esta óptica, es mejor imaginar los derechos como las herramientas suministradas para el ejercicio de los deberes: sólo quien realmente quiera llevar a cabo esta tarea puede hacerlos valer ante aquellos que tratan de obstaculizar y bloquear su camino.

Más allá de la metáfora, el derecho a influir y juzgar el trabajo (la “guía”) de los demás, o el derecho de cualquier hombre «*de ser ejecutor de la ley natural*»¹⁶, es la base de toda la

¹⁶ LOCKE, *Segundo Ensayo*, cit., § 8. En los siguientes párrafos Locke aclara las condiciones y el funcionamiento del sistema de auto-ejecución de la ley natural, y no puede también detectar que su doctrina sobre el tema puede parecer «muy extraña» (§ 9; cfr. también *ibid.*, § 13). En contraste con esta rareza, Locke hace un llamamiento a la más “clara evidencia” de la recepción de cualquiera que trate de “estudiar” la ley natural; la circunstancia permite, por otra parte, a Locke profesar su jusnaturalismo: «es preciso señalar que existe una ley tal y que es tan inteligible y clara para una criatura racional y para un estudioso (*studier*) de la ley, como lo son las leyes de las repúblicas, si no más. Y lo es, en la misma medida en que la razón es mucho más fácil de entender que las fantasías y las argucias retorcidas de los hombres que esconden en sus palabras intereses contrapuestos. Lo cual es cierto para una gran parte de las *leyes municipales* de los países, cuya justicia es proporcional a su proximidad a la ley natural, por la que se han de regular y interpretar» (*ibid.*, § 12). Sobre las implicaciones de la teoría de Locke de la auto-ejecución de la ley natural véase TULLY, J., *Strange multiplicity. Constitutionalism in an age of diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 72 y ss., que redefine el sistema de auto-gobierno individual en términos de una «individual popular sovereignty» y lo aplica al contexto “indígena” de la colonización Inglesa de la América del Norte; cfr. también ID., *An approach to*

construcción del estado de naturaleza de Locke. Un derecho que determina la transposición del plano vertical (hombre / Dios) al plano horizontal / humano y que parece hacer depender de los deberes tanto la garantía de la existencia y el *funcionamiento* de todos los demás derechos (funcionales, a su vez, al cumplimiento de los deberes) como la institución de la sociedad política (ya que sólo entonces se coloca en manos del “juez común” pudiendo retornar a las manos de cada uno como derecho de resistencia¹⁷).

Un derecho *a* los derechos, en definitiva, o una especie de meta-derecho, que se encarna en el “derecho de castigar” (*right to punish*)¹⁸ y que de derecho “secundario”, accesorio a los derechos fundamentales “primarios”, pasa a jugar un papel estratégico y primario en el sistema de los derechos y deberes propuesto por Locke.

political philosophy: Locke in contexts, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 152 y ss.

¹⁷ Inmediatamente después de haber negado la tesis de la imposibilidad de resistir a los magistrados que atacan a la propiedad de un pueblo con el uso de la fuerza (LOCKE, *Segundo Ensayo*, cit., § 231), Locke afirma: «Todo aquél que hace un uso de la fuerza sin tener derecho a ello, y tal es el caso de cualquiera que actúa violentamente contra la ley, se coloca en un *estado de guerra* respecto a aquellos contra los que ha empleado esa fuerza. Y en ese estado, todos los lazos quedan desatados y se anulan todos los derechos; todo el mundo adquiere entonces el *derecho* de defenderse y *resistir al agresor*» (*ibid.*, § 232).

¹⁸ «Y para que [...] se observe la ley natural, cuyo deseo es la paz y la *preservación de toda la humanidad*, en este estado ha sido puesta a disposición de todos los hombres la *ejecución* de la ley de la naturaleza, por la cual, cualquiera tiene el derecho de castigar a los transgresores de esa ley en un grado tal que impida su violación» (*ibid.*, § 7). A este derecho “general” de castigar, que es común a todos los hombres, Locke asocia un «derecho particular», que pertenece a «aquel que recibe el daño» y que consiste en el «buscar una *reparación* por parte de aquél que se lo infringió» (*ibid.*, § 10).

3. *Un case study: el derecho a la tierra*

Este sistema se caracteriza por una lógica *social*: todos los deberes y derechos que se describen por Locke tienen, más o menos directamente, una *función social*, ya que derivan del deber general de autoconservación (expresión de la ley natural) que nunca se separa de la obligación de preservar toda la humanidad y que –de acuerdo con el argumento “criatural” de Locke– se realiza precisamente en virtud de la conservación de todos.

Sobre esta “disposición” social, que es la garantía más eficaz de la individual –en torno a la cual se articula toda la reflexión teórica de Locke– se sostiene el sistema de deberes y derechos definido por Locke: es aquí donde los derechos y deberes “entran en acción”, encuentran su razón de ser, su justificación y su *función*. Ocurre esto con el derecho a la apropiación individual de bienes, así como con el derecho de “castigar” (que se expresa en la «reparación» y «represión»)¹⁹ e incluso con el derecho del «conquistador legítimo» a esclavizar a aquella persona que ha puesto en riesgo su vida mediante la adopción de una «guerra injusta»²⁰.

Sin embargo, el derecho a apropiarse de la tierra, como función del deber de trabajar, parece en este sentido el más adecuado para mostrar las dimensiones de la correlación entre derechos y deberes y para llevar a la práctica el modelo operativo descrito por Locke. El derecho a apropiarse de la tierra a través del «trabajo» (*labour*) será el instrumento en manos de los que son respetuosos de la ley natural, que impone el

¹⁹ Cfr. *ibid.*, § 8.

²⁰ Cfr. *ibid.*, §§ 23, 85.

deber de trabajar la tierra²¹. Este derecho será “exigible” a todos aquellos que han fracasado en su deber de cultivar la tierra: éstos se verán privados del derecho a la apropiación de la tierra a causa de su fracaso. Como siempre, en la “economía” del sistema de Locke la “adquisición” o la “pérdida” de los derechos dependerá del hecho de cumplir o no con los deberes.

Al mismo tiempo, el deber de trabajar la tierra aparece en su dimensión *social*, ya que determina no sólo una correlación funcional entre derechos y deberes, sino también una correlación entre deberes, es decir, una correlación entre el deber de conservarse a sí mismos y el deber de preservar al género humano. Sólo si *todos* trabajamos la tierra, cada uno de nosotros podrá mantenerse mejor a sí mismo. En virtud de la explotación de los recursos y del aumento general de la riqueza (producido por el trabajo de la tierra) se asegura, de hecho, la conservación de la especie humana, que, a su vez, como se ha dicho, produce una retroalimentación positiva en términos de conservación de sí mismos.

Desde esta perspectiva, Locke hace una discriminación entre las personas que trabajan la tierra, aprovechándose de la “donación” inicial que Dios ha hecho a los hombres, y los que “traicionan” la confianza depositada en la donación, evadiendo el deber de trabajar la tierra y, por tanto, poniendo en crisis el plan divino de la creación (es decir, poniendo en peligro la preservación de la humanidad). Tal es el caso –en opinión de Locke– de los indios americanos, que dejan las tierras de su continente «baldías» (*waste*)²² y, por lo tanto –

²¹ Cfr. *ibid.*, § 32. Esto es porque Dios no ha dado al hombre el mundo “libre”, pero con la obligación de trabajar. Y esto, por otra parte, requiere también la razón, dada la escasez de la condición en la cual el hombre se ha encontrado (después del pecado original).

²² Cfr. *ibid.*, §§ 37, 42, 45 y también § 36 (donde Locke se refiere a la «tierra interior de América»).

y de acuerdo con el mecanismo de auto-ejecución de la ley natural- legítimamente pueden ser “castigados” ex iure naturae con la desposesión de las tierras por los colonos europeos.

La expropiación, en esta óptica, no aparece solo como consecuencia del hecho de que otros se queden la tierra, sino también como sanción por la violación de los preceptos que la ley natural prescribe a los indios, que son también miembros de la sociedad humana y, por tanto, como tales, sujetos a esta ley.

El mecanismo sancionatorio que toma cuerpo en este caso específico se justifica, por otra parte, según otro supuesto básico del “sistema” de la ley natural de Locke: en este sistema el medio ambiente natural se encuentra sometido al hombre, y todos los recursos naturales deben ser explotados, así que nada debe perderse, porque de lo contrario se estaría violando la ley natural, que, en el momento en que otorga la propiedad, como dice Locke, «le pone límites a la misma. [...] Podrá fijarse la propiedad sobre algo mediante el trabajo, en la medida en que se pueda obtener de ello algún provecho antes de que se malogre. Todo aquello que sobrepase este límite, supera a la parte que corresponde a una persona y pertenece a otros. Dios no creó nada para que el hombre lo malograra o destruyera»²³. Esta es la cláusula de la prohibición de los residuos, clara expresión del proyecto divino de la creación. En virtud de esta cláusula, los colonos podrían convertirse en “ejecutores” de la ley natural y “castigar” con la desposesión a aquellos que hubieran desaprovechado a la tierra (es decir, los indios) como violadores de la ley natural²⁴; una desposesión que puede ser

²³ Ibid., § 31; véase también § 37.

²⁴ Sobre este punto permítanme referirme a BELLONI, I., *Una dottrina «assai strana». Locke e la fondazione teologico-deontologica dei diritti*, Torino, Giappichelli,

practicada incluso por la fuerza, si esto fuera necesario²⁵, es decir si los indios resisten, lo que conduce a una guerra “justa” contra ellos²⁶ (aquí vuelven los *topoi* típicos de la argumentación de Locke sobre la ley natural: también en este caso se trata de un acto de *transgresión* de la ley natural²⁷, puesto en marcha por los indios en el ambiente típico del estado de naturaleza).

Como se ve, los derechos y deberes se entrelazan en una relación simétricamente *funcional*: a la obligación de no desperdiciar los recursos dados por Dios al hombre corresponde el derecho a apropiarse de lo que los demás desperdician, para que nada pueda perderse; y para que este mecanismo funcional se active, será necesario que el que afirma sobre esta base el derecho de propiedad lo reclame mediante la ejecución, la especificación y aplicación al caso del principio de la prohibición de los residuos. Pero esta aplicación sólo es posible en la medida en que

2011, pp. 75 y ss.; véase también BACCELLI, L., *I diritti dei popoli. Universalismo e differenze culturali*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 33.

²⁵ Véase lo que dice Locke en el *Primer Ensayo* cuando se refiere al «colono de las indias occidentales que tiene hijos, amigos, compañeros, soldados a sueldo, esclavos comprados con su dinero [...] y podría, sin duda, si quisiera, acaudillarlos y conducirlos contra los indios, para reparar alguna injuria que recibiera de ellos» (Locke, *Primer Ensayo*, cit., §§ 130, 131). Cfr. Tully, *An approach to political philosophy*, cit., pp. 142-145 y Baccelli, *I diritti dei popoli*, cit., p. 31, que pone esta hipótesis en relación al tema de la iniuria como título legítimo de la guerra de conquista utilizado por Francisco de Vitoria.

²⁶ Locke trata de la «guerra justa» (*lawful war*) y del «conquistador legítimo» (*lawful conqueror*) en el capítulo XVI del *Segundo Ensayo*, dedicado, desde el título, al tema “de la *conquista*”.

²⁷ Cfr. Locke, *Segundo Ensayo*, cit. § 8, donde Locke se refiere al caso del asesino y § 12, donde especifica que los mismos criterios para la ejecución de la ley natural también se aplican en el caso de las «infracciones menores» de esa ley.

cada uno se hace juez de los “residuos” de los demás y sanciona la conducta de los que cree que no han cumplido los deberes a que, como criaturas de Dios, están obligados: en este caso, por lo tanto, el derecho a apropiarse de la tierra será un derecho *debido* por todos aquellos que, a juicio de la parte que pretende hacer valer este derecho, se desvían de su deber.

4. Consideraciones críticas

Las críticas (subterráneas) a las implicaciones (más o menos) previsibles del modelo criatural de Locke ya han ido surgiendo en parte a lo largo del análisis que se ha intentado ofrecer aquí. Sin embargo, no carece de interés tratar de explicitar una serie de cuestiones últimas que pueden servir para avanzar una visión crítica del modelo criatural *tout court*.

Se podría plantear, en definitiva, si realmente es tan evidente que el hecho (el acto) de la creación implica por sí mismo una *propiedad* sobre aquello que fue creado y, más aún, un acto de obediencia y sumisión de la criatura hacia el creador. Es cierto que en toda creación –y en la divina, en particular– se puede suponer legítimamente la existencia de leyes que rigen el funcionamiento de la misma creación (y por lo tanto de la criatura, que actuará como tal –es decir, por su naturaleza– dentro de los límites y de acuerdo con las previsiones de esas leyes), pero ello no significa necesariamente la esclavitud de la criatura respecto al creador y a los propósitos de una creación que la trasciende, sin reconocer a la misma criatura una subjetividad que hace que sea autónoma y responsable hacia sí misma.

Si se observa bien, la creación como tal produce siempre, en el modelo criatural consolidado en la modernidad política y jurídica, una consecuencia en términos jurídicos y políticos: la pertenencia –en

términos de propiedad– de la creación a su autor y la obediencia –en términos de deberes *respecto a*– de la criatura a su creador. Desde este punto de vista, Locke no aparece tan distante de Hobbes: basta ver cómo este último plantea la relación criatural madre-hijo²⁸.

Lo que este modelo excluye es la creación como acto libre y gratuito, como *de-creación* de sí mismo para crear a otro, un *otro-que-sí mismo*²⁹. Pero sobre todo, lo que corre el riesgo de quedar fuera del modelo es la cuestión de la *responsabilidad de la creación* (mientras que, por el contrario, pensar la creación como un acto libre no implica una pérdida de responsabilidad del creador hacia sus criaturas, sino más bien, tomarse muy en serio esa responsabilidad, que conoce su máxima expresión sólo en el acto de la decreación). Y aquí entra en juego la cuestión de la relación entre deberes y derechos, que en una perspectiva criatural, como la que Locke desarrolla, se estructura según el esquema de los derechos *debidos*. El caso del derecho a la tierra es en este sentido emblemático: un derecho debido *por* todos aquellos que se considera que se desvían de su deber; un derecho debido *a* todos aquellos que se encuentran en la posición de poder juzgar que se ha eludido un deber. Pero los derechos, en este ámbito, siempre son debidos por otros, y no por Dios: es decir, son debidos a una criatura *por otras criaturas, y no por parte de (su) creador*. Si esto asegura, por un lado, el funcionamiento del modelo criatural, al menos en los términos descritos por Locke, por otro

²⁸ Cfr. HOBBS, T., *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil* (1651), trad. es. *Leviatán*, edición preparada por C. Moya y A. Escohotado, Madrid, Editora Nacional, 1983, cap. XX, p. 292.

²⁹ Sobre el concepto de “decreación”, con particular referencia al pensamiento de Simone Weil, véase BEA PEREZ, E., *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1992, pp. 208 y ss.

lado hace que este modelo sea inherentemente incoherente e injusto. ¿Por qué, de hecho, no debe ser el mismo creador, *como tal*, el que debe (sólo él, y no otros) los derechos a sus criaturas? Una duda de este tipo podría generar por lo menos dos reacciones en la criatura, sólo aparentemente incompatibles entre sí: o la salida del modelo, con la criatura que escapa, “decepcionada”, de la relación con su creador, o la reclamación de los derechos, ejercida por la criatura respecto a su creador.

Estas dos vías, que la criatura puede tomar con el fin de *cuestionar* el modelo criatural en el que se pretende inscribirla, en realidad no parecen ser mutuamente excluyentes: por una vía discurren aquellos que quieren escapar, reconociéndola como injusta, de esa relación; por la otra los que tienen la intención de tomarla *en serio*. Si los primeros denunciarán más que nada la injusticia del modelo, los segundos se harán cargo de detectar especialmente la incompatibilidad de ese modelo con respecto a sus propios principios. Eso no significa simplemente reconocer la incoherencia del modelo, sino también considerarlo, por esta misma razón, muy injusto y por lo tanto reivindicar que sea justo, en la medida en que puede –y sobre todo *debe*– serlo.

Esta perspectiva crítica del modelo criatural surge, en realidad, de la denuncia de los riesgos y de la predicción de las consecuencias negativas a las que puede dar lugar una cierta idea del mecanismo funcionalista de los derechos y deberes y del modelo criatural en el que éste es operativo. En última instancia, deben ser identificados los peligros de una alianza “devastadora” entre los derechos y deberes y de una manera de entender la libertad (siempre) como libertad “creada”.

Al ser funcionales respecto a la finalidad de acatar las obligaciones impuestas por un

creador –quienquiera que sea, también un creador “mundano” (el estado o cualquier otro sujeto político)– los derechos *debidos* pueden llegar a aniquilar al otro. ¿No es éste el peligro –casi una tentación, se podría decir– que se esconde detrás de las guerras, cruzadas, conquistas y colonizaciones, llevadas a cabo demasiadas veces (y justificadas como “ejercicios” de los derechos) en el nombre, o en función, de los supuestos deberes superiores a todas las partes involucradas? ¿Y no es quizá este el peligro que se esconde subrepticamente detrás de muchos “sentidos del deber” que muchos carismáticos “creadores” de nuestro tiempo reclaman a sus criaturas? ¿No son estos los riesgos que pueden generarse cada vez que se proyectan “deberes hacia...” alguna entidad, vagamente definida, en cuyo nombre se pueden utilizar todos los derechos que se consideran fundamentales para el cumplimiento de esos deberes?

En todos estos casos, los derechos deben ser una consecuencia, instrumentalmente, funcionalmente; así como la libertad, que para Locke funciona y existe solo dentro de la “ley del creador” (la libertad *en la ley*, como *dependencia*³⁰) y que no puede negarse por tanto a la forma de la relación con su creador. Y esto no es casual: somos libres para hacer algo

³⁰ No es casual que la “ley”, en su concepto más general, se base según Locke en la “dependencia” y que en esta perspectiva no puedan existir criaturas in-dependientes: «The original and foundation of all law is dependency. A dependent intelligent being is under the power and direction and dominion of him on whom he depends and must be for the ends appointed him by that superior being. If man were independent he could have no law but his own will, no end but himself. He would be a god to himself, and the satisfaction of his own will the sole measure and end of all his actions» (así se lee en un manuscrito de Locke del 1693 titulado “Law”, ahora publicado en *Locke: Political Essays*, ed. by M. GOLDIE, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 328-329).

por obligación hacia alguien, o hacia quien “crea” y permite esa libertad.

Si seguimos siendo instrumentos en las manos de Dios, si somos recompensados por él, o si actuamos con los demás en nombre de Dios (es decir, de acuerdo a los mandamientos de Dios), nuestra subjetividad y nuestra libertad siempre encontrarán en Dios una pre-constitución que inevitablemente les priva de toda capacidad performativa. Sólo si se produce una discontinuidad entre los dos planos, si se *abre* el espacio entre el creador y la criatura, si se concibe a Dios como –de acuerdo con la fórmula hegeliana– «el Dios de hombres libres»³¹, se podrá llevar a cabo el *acto* de la libertad, se podrá realizarla mediante su *ejercicio*. Como se ha dicho, la libertad es algo “dado”, pero dado precisamente como libertad³².

Sólo si la atribución de los derechos no está justificada de acuerdo con el fin instrumental y heterónomo del cumplimiento de los deberes y si se configura –en las palabras del “monstruo” creado por el doctor Frankenstein– como “necesaria para la existencia” de la criatura,

³¹ HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen überß die Philosophie der Religion*, Teil 2: *Die bestimmte Religion*, hrsg. Von Walter Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985, trad. es. *Lecciones sobre filosofía de la religión 2. La religión determinada*, versión española de Ricardo Ferrara, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 314, n. 332. Véase a este respecto HABERMAS, J., *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, trad. es. *Creer y saber*, in ID., *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2002, que enfatiza la diferencia, refiriéndose a Hegel, «entre “creación” (*Schöpfung*) divina y mero “emanar” (*Hervorgehen*) de Dios. Dios es un “Dios de hombres libres” mientras no allanemos la diferencia absoluta entre creador y criatura. Sólo en esta medida el acto divino de dar forma no significa una prescripción que obstaculice la autodeterminación humana» (p. 145).

³² PAREYSON, L., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 1995, p. 16.

para su posibilidad de ser «feliz»³³, las criaturas “crearán” su propia libertad y podrán imponerla, como límite y como reivindicación, ante quien (Dios) pretende apropiarse de ella en forma “originaria” con el fin de concederla y atribuir al mismo tiempo el deber de defenderla y merecerla. Esta “auto-creación” de la propia libertad no sólo implica la ruptura del cordón que la mantiene viva y la adopción de una perspectiva *face to face*, sino también una inversión de papeles y planes: la criatura debe asumir la responsabilidad de su propia liberación y hacerse cargo de la soledad del (y en el) mundo que le espera.

5. Conclusiones

Volvamos entonces a la novela de la que partimos, el *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe, y tratemos de compararla con ese otro clásico – antes citado– de la literatura Inglesa, *Frankenstein* de Mary Shelley, para ver cómo la relación entre el creador y la criatura puede declinarse de modos distintos a fin de producir soluciones diametralmente opuestas y para arrojar luz sobre las consecuencias a las que la asunción de una cierta perspectiva en lugar de otra puede conducir en relación con el esquema criatural.

El modelo criatural, reproducido por Robinson Crusoe –como se ha visto– en la isla donde naufraga, lleva al protagonista de la novela a “ver” sólo los derechos que tiene contra los demás y nunca los que podría reclamar a Dios. Tras capturar a un “salvaje” –con el pretexto de salvar su vida– y convertirlo en esclavo (llamándolo *Viernes* y haciéndose llamar *Amo*), Robinson se pregunta por qué a un tal salvaje

³³ Cfr. SHELLEY, M., *Frankenstein or the Modern Prometheus*, London, H. Colburn and R. Bentley, 1831, trad. es. *Frankenstein o El moderno Prometeo*, Edición de Isabel Burdiel, traducción de M^a. Engracia Pujals, Madrid, Ediciones Cátedra, 1996, p. 263.

(como a todos los otros salvajes), que sirve tan bien a su amo, lo que demuestra que también él está “tan dispuesto” para usar las facultades que Dios ha dado sólo a una parte de la humanidad (“a nosotros”), se le priva de aquel “conocimiento salvador” que podría utilizar mejor que nosotros. Pero poco después, por miedo a «discutir los supremos designios de la Providencia» y a acusar a la justicia de Dios «de una disposición de cosas tan arbitraria que negaba la luz a unos, y la revelaba a otros, y que sin embargo esperaba un igual cumplimiento de todos», Robinson se arrepiente de sus pensamientos y llega a formular dos conclusiones más fiables: «primero, que no sabemos por qué criterio y qué ley serán éstos juzgados; y que puesto que Dios era necesariamente, y por la misma naturaleza de Su ser, infinitamente bueno y justo, no podía ocurrir sino que si aquellas criaturas habían sido todas condenadas a la ausencia de Él, fuera porque habían pecado contra la luz que, como dice la Escritura, para ellos era una ley, y respecto a normas que su conciencia reconocería como justas, aunque su fundamento no les hubiese sido revelado. Y, segundo, como nosotros no somos más que arcilla en las manos del alfarero, ninguna vasija podría preguntarle: “¿Por qué me has hecho así?”»³⁴.

Muy diferente es, en cambio, el modelo propuesto en el *Frankenstein* de Mary Shelley, donde el monstruo creado por el doctor Frankenstein “regresa” a su creador, en los picos del Mont Blanc, y reclama sus derechos; y los reclama *porque fue creado* y *porque fue creado de una manera determinada*: «-Debes crear para mí una compañera, con la cual pueda vivir intercambiando el afecto que necesito para poder existir. Esto sólo lo puedes hacer tú, y te lo exijo como un derecho que no puedes negarme. [...] Lo que te pido es razonable y justo; te exijo una

criatura del otro sexo, tan horripilante como yo [...]. Cierto es que seremos monstruos, aislados del resto del mundo, pero eso precisamente nos hará estar más unidos el uno al otro. Nuestra existencia no será feliz, pero sí inofensiva, y se hallará exenta del sufrimiento que ahora padezco. ¡Creador mío!, hazme feliz»³⁵.

Por otra parte, en exergo a su novela, Mary Shelley había mencionado un pasaje emblemático de *Paradise Lost* de John Milton: «¿Te pedí, / Por ventura, Creador, que transformarás / En hombre este barro del que vengo? / ¿Te imploré alguna vez que me sacaras / De la oscuridad?»³⁶. Al inescrutable e inaccesible alfarero de Robinson Crusoe, ante el que nadie puede reivindicar nada por el “hecho” de la creación, se opone el “barro” consciente de Milton, que viene a reclamar su no-creación.

Sin embargo, es posible tomar otro punto de vista, desde el que la cuestión de *quién* debe los derechos se convierte en decisiva. De hecho si tuviéramos que *tomar en serio* los derechos que Dios nos debe, o más bien, si tuviéramos que tomar en serio el hecho de que es Dios el que nos debe a nosotros los derechos, ¿no cambiaría con ello la cuestión? ¿Qué pasaría si los derechos, de hecho, fueran debidos a la criatura por su creador y no por los que, como él, han sido creados? ¿Si fuera *sólo* el creador quien tuviera que garantizar los derechos en cuanto que somos *sus* criaturas, estamos tan seguros de no tener que reconsiderar (toda) la cuestión?

El creador que crea a una criatura y la hace responsable ante él (tal vez por miedo de la responsabilidad que él, como creador, debe asumir hacia la criatura), el creador que pretende que la criatura respete los preceptos y los deberes que él le impone sólo podrá

³⁴ DEFOE, *Robinson Crusoe*, cit., pp. 218-219 (c.va mía).

³⁵ SHELLEY, *Frankenstein*, cit., pp. 263-264.

³⁶ *Ibid.*, p. 117.

conducir –si no de hecho “obligar”– a la criatura a “tomar” los derechos de los demás (incluso por la fuerza si es necesario) con el fin de cumplir con los deberes. El creador tiene miedo de su deber de garantizar los derechos a la criatura: así que, después de huir ante su creación –como el doctor Frankenstein ante su “monstruo”– el creador pretende que sea la criatura la que se mantenga ante él, le siga en su huida, mostrándose siempre a la altura de su ser-creación, o al hecho de haber merecido su propia creación. Sólo si se cambia el “sentido” (y la dirección) de esa fuga resulta posible forzar al creador a volverse a mirar lo que ha “hecho” y a dar a la criatura lo que él le *debe*: por lo tanto será la criatura la que se hará perseguir por su creador, como el monstruo-Frankenstein con su creador-médico, cuando se hace perseguir hasta los glaciares del Círculo Polar Ártico, pretendiendo que aquel que la generó (y precisamente *por el hecho* de haberla creado) la haga aún feliz, garantizándole los derechos que necesita sin forzarla a pagar a cambio el precio –en términos de deberes– de su existencia, o de su ser-criatura.

Porque probablemente, si esa criatura hubiera sido consciente, nunca se habría hecho crear. Por lo menos: el “hecho” de haber sido creada no tiene nada que ver con su responsabilidad; es más bien el “acto” de haberla creado el que carga al creador de responsabilidad, en la medida en que este último ha realizado una elección y ejercitado un poder y, por consiguiente, ha generado un “paciente moral”, haciendo de sí mismo un “agente moral”. Bajo este prisma, la responsabilidad se traduce en la *fuerza* y en el *poder de control* que un sujeto es capaz de ejercer.

Como se ha observado en un ensayo significativamente titulado *Wrong Rights*, reclamar un derecho es a menudo un medio para evitar atribuir responsabilidad a los que

están en una posición de poder³⁷. Quizá, en última instancia, no es sólo una cuestión de *derechos*; aunque ello no significa que los derechos estén *en cuestión*.

³⁷ WOLGAST, E. H., *Wrong Rights*, in EAD., *The Grammar of Justice*, Ithaca, Cornell University Press, 1987, trad. it. *Diritti sbagliati*, in EAD., *La grammatica della giustizia*, prefazione di P. Barcellona, Roma, Editori Riuniti, 1991, p. 53.

Referencia bibliográficas

- BACCELLI, L., *I diritti dei popoli. Universalismo e differenze culturali*, Roma-Bari, Laterza, 2009.
- BEA PEREZ, E., *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1992.
- BELLONI, I., *Una dottrina «assai strana». Locke e la fondazione teologico-deontologica dei diritti*, Torino, Giappichelli, 2011.
- CELANO, B., “I diritti nella *jurisprudence* anglosassone contemporanea. Da Hart a Raz”, in *Analisi e diritto 2001. Ricerche di giurisprudenza analitica*, a cura di P. COMANDUCCI e R. GUASTINI, Torino, Giappichelli, 2002, pp. 1-58.
- DEFOE, D., *Robinson Crusoe*, introducción de Aránzazu Usandizaga, Barcelona, Planeta, 1981.
- DUNN, J., *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, trad. it. *Il pensiero politico di John Locke*, Bologna, il Mulino, 1992.
- EUCHNER, W., *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1969, trad. it. *La filosofía política de Locke*, Roma-Bari, Laterza, 1976.
- GOLDIE, M. (ed.), *Locke: Political Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- HABERMAS, J., *Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos*, en ID., *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 147-166.
- HABERMAS, J., *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, trad. es. *Creer y saber*, in ID., *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2002.
- HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 2: *Die bestimmte Religion*, hrsg. Von Walter Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985, trad. es. *Lecciones sobre filosofía de la religión 2. La religión determinada*, versión española de Ricardo Ferrara, Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- HOBBS, T., *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil* (1651), trad. es. *Leviatán*, edición preparada por C. Moya y A. Escotado, Madrid, Editora Nacional, 1983.
- KRAMER, M. H., *John Locke and the origins of private property. Philosophical explorations of individualism, community, and equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- LOCKE, J., *Two Treatises of Government* (1690), trad. es. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, edición Joaquín Abellán, Madrid, Espasa Calpe, 1997.
- LOCKE, J., *Lecciones sobre la Ley Natural. Discurso fúnebre del censor*, traducción a partir del original latino, notas y edición a cargo de Manuel Salguero y Andrés Espinosa, Granada, Editorial Comares, 1998.
- MILAZZO, L., “Diritto, dovere, potere o dei «fantasmi giuridici»”, in MATTARELLI, S. (a cura di), *Il senso della repubblica. Doveri*, Milano, FrancoAngeli, 2007, pp. 31-54.
- PAREYSON, L., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 1995.
- POLIN, R., *La politique moral de John Locke*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960.
- SELIGER, M., *The Liberal Politics of John Locke*, New York, Frederick A. Praeger, 1969.
- SHELLEY, M., *Frankenstein or the Modern Prometheus*, London, H. Colburn and R. Bentley, 1831, trad. es. *Frankenstein o El moderno Prometeo*, Edición de Isabel Burdiel, traducción de M^a. Engracia Pujals, Madrid, Ediciones Cátedra, 1996.
- SIMMONS, A. J., *The Lockean Theory of Rights*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- TOMÁS de AQUINO, *Summa Theologiae*, in *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino Opera omnia*, recognovit ac instruxit E. Alarcón automato electrónico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D., Fundación Tomás de Aquino, 2009 (en internet <http://www.corpusthomisticum.org/>).
- TOMÁS de AQUINO, *Summa contra Gentiles*, in *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino Opera omnia*, recognovit ac instruxit E. Alarcón automato electrónico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D., Fundación Tomás de Aquino, 2009 (en internet <http://www.corpusthomisticum.org/>).
- TULLY, J., *A Discourse on Property: John Locke and his adversaries*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- TULLY, J., *An approach to political philosophy: Locke in contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

TULLY, J., *Strange multiplicity. Constitutionalism in an age of diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

WALDRON, J., *God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

WOLGAST, E. H., *Wrong Rights*, in EAD., *The Grammar of Justice*, Ithaca, Cornell University Press, 1987, trad. it. *Diritti sbagliati*, in EAD., *La grammatica della giustizia*, prefazione di P. Barcellona, Roma, Editori Riuniti, 1991.

YOLTON, J. W. (ed.), *John Locke: Problems and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.