Instituto de Investigaciones Gino Germani

VI Jornadas de Jóvenes Investigadores

10, 11 y 12 de noviembre de 2011

Maximiliano Lagarrigue

UNGS-IDH/UBA/CONICET

maxilagarrigue@gmail.com

Eje 7 Políticas del Cuerpo

Un cuerpo a dos puntas: *homo juridicus* y *homo oeconomicus* en la teoría de la propiedad de John Locke

Resumen

El presente escrito se propone indagar en torno al papel del cuerpo en la teoría política de John Locke. Para ello, se toman como punto de partida las consideraciones hechas por Michel Foucault en su curso *Nacimiento de la biopolítica* respecto del sujeto político lockiano. De estas mismas se infiere que en la teoría política de Locke es posible advertir un primer intento por articular *homo juridicus* y *homo oeconomicus*. Dicha articulación mostraría la coordinación y mutua implicancia de interés y derecho en el sujeto del arte liberal de gobierno. La fundamentación de Locke de un sujeto propietario que inscribe su derecho a la propiedad en el cuerpo y los procesos biológicos, al tiempo que pone a este cuerpo como una unidad de derecho indivisa, permitirían argumentar en favor de las intuiciones de Foucault sobre el sujeto lockiano. La teoría de la propiedad de Locke sería así, según la hipótesis que aquí se buscará probar, una de las primeras en convertir al cuerpo en el in-fundameno de toda propiedad, como al derecho de propiedad en un mero regulador de los intereses.

Cuerpo y liberalismo en Foucault. Una introducción.

En la década de 1970 Michel Foucault incorpora al conjunto de sus análisis la cuestión del poder. Desde *Vigilar y castigar* (1975) a *Defender la sociedad* (1976) y *La voluntad del saber* (1976), Foucault apuntará, en una y otra obra y de manera reiterada, que el poder debe ser

estudiado como una relación de fuerzas en el orden de lo microfísico, en su forma descentrada, productiva, aleatoria e inmanente. A esta conclusión Foucault no arribará, por cierto, como consecuencia de haber partido de lo que podría considerarse ello un estudio "analítico-ontológico" del poder –en el sentido tradicional de una descomposición de "principios-fuente" del poder–, sino más bien como producto de la atención puesta en todos los casos sobre un objeto vector del poder: el cuerpo. De este modo, una misma trayectoria ve dibujarse en los tres escritos anteriormente citados: aquella que pone al cuerpo como lugar de intervención y experimentación sin igual del poder. Así, se explica que en *Vigilar y castigar* Foucault parta del cuerpo del suplicante Damiens para arribar luego al campo de las instituciones disciplinarias –transitando allí del lugar de la negación del cuerpo al lugar de su producción económica y políticamente más rentable–; que en *Defender la sociedad* comience por el problema de las razas para derivar en el problema de una biopolítica –que parta de la lucha de los cuerpos y su disciplinamiento a la lucha por la regulación de una población–; y que en *La voluntad del saber*, por último, inicie con el problema del cuerpo burgués incitando discursos autoreferenciales para concluir en la emergencia de una nueva forma de administración de la vida por contraste con la técnica soberana del "hacer morir" –es decir, que muestre el tránsito del cuerpo del súbdito al cuerpo burgués.

En todos estos casos, cuerpo y poder parecen implicarse mutuamente para Foucault. Y ello, al parecer, por una cuestión bastante obvia: la nueva concepción del poder que Foucault propone está íntimamente conectada, como él mismo se encarga de mostrar en *La voluntad del saber*, con el nuevo estatuto que el cuerpo adquiere alrededor del siglo XVII como consecuencia de la consolidación de la sociedad burguesa. En este sentido, el poder es un poder que no se definiría ya por la prohibición que marca la ley soberana, cuanto por la producción de aquellos saberes que despegan de la vida y sus placeres. Lo que significa, que en la producción y reproducción de las experiencias del cuerpo se encontraría ahora la fuente de un saber acerca de qué administrar y cómo. Es decir, con la burguesía proveyéndose de un cuerpo, cuidando y maximizando la vida, el poder pasará ahora por la regulación de los intereses propios de aquel sentir del cuerpo burgués. Pero, además de este nuevo objeto de saber, el cuerpo burgués ha conseguido poner en marcha toda una técnica de control y administración de esos mismos cuerpos cuya economía hizo de la concepción clásica del poder –la concepción monolítica característica del poder soberano– algo anticuado, tosco y sumamente ineficiente. El poder, según la burguesía –de manera consciente pero también inconsciente para ella–, debe ser productor de nuevas relaciones de poder, debe incitar

saberes, debe insuflar libertad, debe calibrar de manera minúscula y al tiempo global las prácticas de los individuos. Esta tecnología de gobierno encargada de autoregular a una población marcará el inicio de una biopolítica cuya tecnología específica será el liberalismo. Sobre ella Foucault se aboca en sus cursos *Seguridad, territorio y población* (1978) y *Nacimiento de la biopolítica* (1979). En ambos cursos –los últimos dedicados a la problemática del liberalismo y la biopolítica– quedará demostrado cómo los intereses de los individuos y su seguridad se convierten en el objeto de control –*regulación*– de una población. En ella, finalmente, la positividad de la vida, la salud y los placeres, se convierten en el nuevo lugar de veridicción del arte liberal de gobierno. Garantizar la correcta administración de los intereses será la tarea específica del liberalismo, y para ello su elemento de referencia incontestable será la individualidad del cuerpo en lo que éste tiene de afirmativo y de potencia productora. Liberalismo y cuerpo mostrarán de este modo una complicidad irrefutable. Foucault, al incluir en sus análisis la cuestión del poder, comienza no casualmente por allí, por el cuerpo –burgués–; pues en su maximización encuentra el punto de clivaje con aquel poder negativo de la soberanía y con su modelo de la prohibición. El cuerpo, su sexualidad, su criminalidad, su salud, su raza y sus placeres vienen a denunciar la aparición de un nuevo modo de gobierno; el que tiene a la *población* por objeto, a la *seguridad* por dispositivo y a la *economía política* por saber (Cf. Foucault, 2006). En este sentido, pueden extraerse aquí dos conclusiones, un tanto apresuradas, de la relación entre cuerpo y poder en Foucault.

La primera, refiere a la visible conexión que guarda la concepción del poder que Foucault incorpora a la órbita de sus análisis en la década del ´70 con su atención puesta sobre el liberalismo. Esto quiere decir que las características que Foucault enumera del poder se corresponden con las de un nuevo arte liberal de gobierno y se obtienen, por ello, conforme Foucault avanza en los estudios acerca de la consolidación de la burguesía y la economía política –ahondando en el tránsito del poder soberano al poder disciplinario y biopolítico–. Es decir, la propuesta de su concepción del poder encontraría, entonces, dos objetos históricos determinados: el poder monárquico (centrado, trascendente, negativo, centrípeto) y el poder de la burguesía (descentrado, inmanente, positivo, centrífugo) (Foucault, 2008b: 87). La fuerza con la que carga esta problemática del liberalismo y de sus estrategias de control se volverá explícita en el último curso que Foucault dedica a la cuestión del liberalismo y el neoliberalismo en 1979, *Nacimiento de la biopolítica*.

La segunda conclusión que podemos extraer de lo apuntado hasta aquí es que este análisis del liberalismo y de la nueva razón gubernamental tiene que tener como correlato constante al cuerpo. En efecto, siendo ahora el cuerpo la positividad más valiosa (Foucault, 2008a: 118) se requerirá un seguimiento y un cuidado permanente por parte de los gobernantes. Por un lado, la tarea de estos últimos recaerá en la promoción de la libre circulación de los cuerpos para obtener con ello un profuso intercambio de intereses; pero por el otro, su tarea será también la de garantizar la seguridad ante los riesgos o peligros que ese marco de libertad genera. Una doble acción se solicita entonces para el buen gobierno: aumentar la libertad de los individuos y disminuir al máximo sus riesgos. El cuerpo vendrá a ser así aquella forma irreductible al poder soberano, un átomo errante al que el derecho deberá tener por guía y acompañar de manera elástica. Con esta "posibilidad para el individuo de ser a la vez sujeto y objeto de su propio conocimiento", con "la forma hermosa y cerrada de la individualidad" (Foucault, 2008a: 258-259) evidenciada por la positividad del cuerpo se pone en marcha una biopolítica. El desafío al que deberá responder el liberalismo será, justamente, al de cómo gobernar bajo la demanda interesada de los individuos sin abandonar por ello la soberanía política –sin hacer caducar al derecho ante la embestida de los intereses–. Esta es la problemática con la que Foucault concluye sus estudios sobre el liberalismo en su curso *Nacimiento de la biopolítica*, conectando en retrospectiva dos objetos históricos: el del cuerpo del *homo oeconomicus* –el cuerpo burgués– y el del cuerpo del *homo juridicus* –el cuerpo de los súbditos–.

Cuerpo y liberalismo forman, entonces, para Foucault un binomio férreo. El curso *Nacimiento de la biopolítica*, último intento del francés por analizar la problemática del arte liberal de gobierno, da cuenta de la complicidad de ambos conceptos. Y, en particular, sus dos clases finales en las que Foucault pasa del estudio del neoliberalismo norteamericano al estudio de los ingleses y escoceses del siglo XVII y XVIII, entre ellos John Locke, muestra el claro interés de Foucault por volver a un terreno y a un momento que aún se percibe oscuro: aquel en el que se comienza a luchar por la emancipación del individuo –y su cuerpo– del régimen monárquico, sin hacer a un lado la dimensión política. El caso de John Locke y su fundamentación del sujeto propietario van en este sentido, y las referencias de Foucault al pensador inglés surgen, no casualmente y como se intentará probar, en este contexto.

El *Nacimiento de la biopolítica* y las menciones a John Locke.

Es en su curso de 1979 *Nacimiento de la biopolítica* donde Foucault lleva a término sus estudios sobre el liberalismo. Tres momentos son claramente identificables en el derrotero de dicho curso. El primero, aquel que se inicia con la clase del 10 de enero llegando hasta la clase del 24 del mismo mes; en esta etapa Foucault desarrolla las características principales del arte liberal de gobierno como técnica de autolimitación de la razón de Estado. El segundo momento, es el que va de la clase del 31 de enero a la clase del 21 de marzo; donde Foucault se aleja ahora del liberalismo de los siglos XVIII y XIX para abocarse al estudio del ordoliberalismo alemán y del neoliberalismo norteamericano en el siglo XX. El tercero, incluye las últimas dos clases del curso, las del 28 de marzo y del 4 de abril, aquí Foucault retorna a los siglos XVII y XVIII y a los orígenes del liberalismo; la cuestión con la que cerrará estas últimas clases es la de la relación entre *homo juridicus* y *homo oeconomicus*, relación que se vuelve central para la comprensión del liberalismo como nueva tecnología de gobierno.

Las últimas dos clases del curso de 1979 son de suma relevancia, estas sirven de conclusión no sólo a la investigación realizada por Foucault ese mismo año en el Collège de France, sino además a la problemática todavía más general del liberalismo. En ambas clases es en donde Foucault sacará a relucir las características y dificultades más sobresalientes de esta nueva tecnología de gobierno. Para esto, emprenderá un rastreo genealógico de dos figuras que resultan vitales al funcionamiento del arte liberal de gobierno, y que ya fueron mencionadas: *homo juridicus* y *homo oeconomicus*. Es en la genealogía de ambas figuras que veremos aparecer el nombre de John Locke y junto a él la cuestión final que Foucault pretende abordar, ella es: ¿cómo el liberalismo logra integrar y articular realidades tan disímiles como la del *homo juridicus* y la del *homo oeconomicus* para garantizar con ello un "buen gobierno"? Cabe ver entonces de qué modo la teoría de Locke es insertada por Foucault en esta problemática.

La primera de las menciones a la teoría de John Locke la encontramos en la clase del 28 de Marzo. En ella Foucault se propone explicar de qué modo en el neoliberalismo norteamericano el *homo oeconomicus* se tiene por la grilla de análisis fundamental del conjunto de los fenómenos sociales; concluyendo, que tal *homo oeconomicus* es el "interlocutor, como contracara, como elemento básico de la nueva razón gubernamental" (Foucault, 2007: 310). Inmediatamente la cuestión que advierte allí Foucault es que, aún cuando deba esperarse a Walras o a Pareto para encontrar una teoría rigurosa en torno a este *homo oeconomicus* es posible hallar, según él cree, una puesta en juego de esta noción mucho

antes, en el siglo XVIII. Así, y con la intención de explicar esta hipótesis Foucault se remonta, de un modo arbitrario como él mismo reconoce, al empirismo inglés y a su teoría del sujeto; con la cual, a su entender, se produce una de las mutaciones más importantes del pensamiento occidental desde la Edad Media. En este lugar es donde aparecerá por primera vez la figura de John Locke:

> "Lo que aporta el empirismo inglés –digamos lo que aparece a grandes rasgos con Locke-, sin dudas por primera vez en la filosofía occidental, es un sujeto que no se define tanto por su libertad, por la oposición del alma y el cuerpo, por la presencia de un foco o núcleo de concupiscencia más o menos marcado por la caída o el pecado, sino como sujeto de elecciones individuales a la vez irreductibles e intransmisibles" (Foucault, 2007: 311).

Esta es la primer mención –por cierto, de sobrevuelo– a la teoría lockiana. Foucault se refiere a él como el precursor, "a grandes rasgos", del sujeto de interés; un sujeto de elecciones individuales, intransmisibles e irreductibles, que se sustraen completamente a la voluntad jurídica del gobernante. Como muestra a lo largo de su clase del 28 de Marzo, este sujeto de interés es un sujeto incapaz de articularse con el sujeto de derecho. Primero, porque se trata él de un sujeto cuyos intereses son la condición de funcionamiento de la estructura jurídica. El interés en él desborda y se perpetúa a lo largo del contrato, haciendo del contrato y de su vigencia un resultado del interés individual (Foucault, 2007: 315). Segundo, porque este sujeto es alguien incapaz de renunciar a su interés. Si en la teoría contractualista los individuos renunciaban voluntariamente a su derecho, explica Foucault, escindiendo su existencia en un estadio precontractual de derechos naturales, y uno de negatividad y renuncia respecto de estos mismo derechos; con el sujeto de interés no sólo no hay instancia alguna de renuncia a sus intereses, sino que además será la misma mecánica egoísta la que producirá un acomodamiento espontáneo de la voluntad individual con la voluntad y los intereses de los demás (Foucault, 2007: 316-317). Por todo ello se concluye que el *homo oeconomicus* –el sujeto de interés– es una figura absolutamente heterogénea e imposible de superponer con el *homo juridicus*. Y por ello es que este sujeto le impugnará al soberano una incapacidad constitutiva: la imposibilidad de dominar la totalidad de la esfera económica (Foucault, 2007: 325-327).

Hasta aquí, entonces, el sujeto de interés como un átomo irreductible al poder soberano y cuyo origen podría más o menos rastrearse en la obra de John Locke. Lo que seguirá al

análisis de Foucault, ahora en su clase final del 4 de Abril, es preguntarse por la posibilidad de compatibilizar a este sujeto de interés con el sujeto de derecho. Más precisamente, la cuestión que Foucault arrojará, convertida ella en el vector final de su curso –sino de la problemática entera de la biopolítica– es la siguiente: ¿cómo garantizar la gubernamentalidad de un sujeto que se halla escindido entre el interés y el derecho, y cuyas caras son, como quedó previamente demostrado, absolutamente heterogéneas? En otras palabras: ¿qué realidad podrá englobar a ambos sujetos, de modo tal que el interés y el derecho constituyan aspectos parciales e integrables de ese nuevo conjunto?

Foucault ensayará como respuesta a este interrogante la idea de *sociedad civil*. Esto es, "el correlato de de una tecnología de gobierno cuya medida racional debe ajustarse jurídicamente a una economía entendida como proceso de producción e intercambio" (Foucault, 2007: 336). La sociedad civil será aquella realidad transaccional que permita la reflexión, la práctica y la autolimitación de la gubernamentalidad liberal. Teniendo para ello como elemento indisociable al *homo oeconomicus*; su punto abstracto, ideal y puramente económico, del que la sociedad civil será el conjunto concreto capaz de englobar para poder administrar de la forma más adecuada. Respecto de su historia Foucault hará nuevamente genealogía, indicando que el concepto de sociedad civil tendrá una importante transformación en la segunda mitad del siglo XVIII. Para mostrar su desarrollo elije el siguiente punto de partida:

> "En Locke, por ejemplo, la sociedad civil es justamente caracterizada por una estructura jurídico y política. En esta acepción, el concepto de sociedad civil no puede distinguirse en absoluto de la noción de sociedad política. En el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de Locke, el capítulo 7 se titula 'De la sociedad política o civil'. La sociedad civil, entonces, hasta aquí siempre es una sociedad caracterizada por la existencia de un vínculo jurídico y político. Pero a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, precisamente en la misma épocas que se plantean las cuestiones de la economía política y la gubernamentalidad de los procesos económicos, la noción va a cambiar…" (Foucault, 2007: 337-338).

Aquí, la segunda cita a Locke, asociada ella a los orígenes de la sociedad civil en su punto de deslinde con la concepción fergusoniana, que en lo inmediato Foucault pasa a desarrollar. La sociedad civil en Locke, al parecer, se caracterizaría por responder a una estructura jurídica y política, más que a una cuestión de economía política y de gubernamentalidad. Lo que hallaría su justa confirmación en el título escogido por Locke para el capítulo VII del *Segundo*

tratado.[1] Es curioso este rápido abandono que hace Foucault del concepto de sociedad civil en Locke, pues días antes, en la clase del 28 de Marzo, Foucault postulaba a Locke como el precursor, "a grandes rasgos", del sujeto de interés; un sujeto que era desde todo punto de vista incompatible con el *homo juridicus*. Tal como se deduce de esta incongruencia, la teoría de Locke sería capaz de admitir dos tipos de sujetos que eran, por lo dicho anteriormente, absolutamente heterogéneos. Entonces, ¿cómo se explica esta contradicción? ¿Es posible, acaso, la existencia de dos realidades tan disímiles en la teoría de Locke? O formulando la cuestión en otros términos: ¿existiría, acaso, y tal como sugiere el equívoco foucaultiano, algún principio en la teoría del autor de los *Dos Tratados* que pudiera dar cuenta de la juntura de *homo juridicus* y *homo oeconomicus*?

En efecto, lo que al parecer puede leerse como una irresoluble contradicción en la interpretación foucaultiana, podría antes bien entenderse como la manifestación en dos fases de un mismo principio subyacente a la teoría de Locke. Un principio que, según la hipótesis aquí considerada, tendría como núcleo principal la concepción de un *sujeto propietario* capaz de admitir la correlación de ambos elementos. Este sujeto es, precisamente, el que Locke concibe por primera vez para el pensamiento político moderno. Pues, en primer lugar, es por la fundamentación de este sujeto propietario que a Locke se le consigna, justamente, el título –no sin una menor cantidad de objeciones– de "padre del liberalismo"; de precursor de una tecnología liberal de gobierno. Y, en segundo, y como se sabe, es una de las características más importantes de este sujeto la de ser él un resultado de la compatibilidad natural entre derecho e interés; compatibilidad que sólo va a ser posible cuando se le asigne al cuerpo la función de propiedad generadora de propiedades –a lo biológico la generación de derecho–. En dicha compatibilidad natural dada entonces por un cuerpo propietario, fuente biológica de acumulación de propiedades, es que Locke deposita lo central de su argumentación sobre la naturaleza de la propiedad, al tiempo que resuelve lo que será una de las problemáticas más espinosas del liberalismo, y que el diagnóstico biopolítico foucaultiano viene a recoger, ella es: ¿cómo conciliar la libertad individual de los intereses con las limitaciones impuestas por el

[1] La conclusión, un tanto apresurada, del concepto de *sociedad civil* en Locke como sociedad estrictamente política, Foucault la toma de Pierre Rosanvallon y su libro *El capitalismo utópico*; obra a la que Foucault remite en el Resumen del curso y a la que tiene evidentemente por guía durante todo el curso. En ella es que Rosanvallon señala, respecto del concepto de sociedad civil en Locke que "para Locke, sociedad civil y sociedad política son dos términos intercambiables. El capítulo VII del Segundo tratado del gobierno civil se titula así: 'De la sociedad política y civil'. En efecto, para Locke el problema es comprender cómo los hombres pueden formar una sociedad, al salir del estado de naturaleza, sobre la sola base de sus derechos naturales. Su tarea sigue siendo, como para Hobbes, pensar laicamente la política" (Rosanvallon, 2006: 69).

derecho? El sujeto propietario lockiano que hace del cuerpo (y sus funciones naturales) un igual al derecho, y al derecho una figura en todo coherente con la vida, brindaría una respuesta a este preciso interrogante.

El sujeto propietario, entre el derecho y el interés.

El núcleo de la fundamentación del sujeto propietario lockiano se encuentra en el conocido capítulo V del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Locke comienza allí el parágrafo 25 con dos postulados. El primero: "los hombres tienen derecho a su autoconservación y, en consecuencia, a comer, a beber, y a beneficiarse de todas aquellas cosas que la naturaleza procura para su subsistencia"; el segundo: "Dios ha dado [la tierra] a toda la humanidad para que ésta participe en común de ella" (Locke, 1996:55). A partir de ambos postulados la cuestión que intentará responder Locke será la siguiente: dado que los hombres deben subsistir, y que la tierra les pertenece a todos los hombres en común, ¿cómo es posible establecer un derecho de propiedad individual sobre aquellos bienes que son comunes a los fines de garantizar mi subsistencia, pero prescindiendo, a su vez, de todo acuerdo expreso entre los miembros de la comunidad? En otras palabras, ¿cómo fundar un derecho de propiedad que goce de tal naturalidad éste que no requiera de contrato alguno?

El supuesto que encubre aquí la argumentación lockiana, es que la subsistencia requiere necesariamente de un derecho de propiedad individual; es decir, de un derecho que anteceda a toda forma de derecho positivo, y que por ello mismo la condicione. Pues, si tal derecho privado no se produjera de un modo natural, el encuentro del derecho de autoconservación con el derecho común a los bienes de la tierra provocaría inevitablemente aquel *bellum omnes contra omnes* hobbesiano. En donde, además, su salida más efectiva sería la legitimación de la propiedad individual a partir del derecho absoluto del soberano. Contra tal posibilidad de subsumir el derecho de propiedad individual a un propietario absoluto es que Locke pretende fundar el derecho a la propiedad en la misma autoconservación del individuo. Cuestión que puede claramente anticiparse ya en la secuencia lógica del parágrafo 25. Pues, si los hombres desde que nacen tienen que conservar su vida; y, si para ello, requieren de un derecho de propiedad individual que anteceda a cualquier acuerdo expreso entre los hombres, nada mejor, entonces, que hacer recaer el fundamento de esa propiedad en el mismo acto de subsistencia. Claro que, para derivar de la subsistencia biológica propiedad alguna, es necesario que Locke postule previamente una unidad generadora de propiedad en quien se encuentren ya

identificados vida y derecho, de tal modo que de su labor (*labour*) se desprenda necesariamente propiedad: "cada hombre tiene –dice Locke–, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo."

A partir de esta inmediatez de vida y derecho dada en cada persona, a partir de este sujeto propietario –dato irrefutable de la naturaleza–, las cosas podrán ahora establecerse de un modo natural –en el estado pre-político– como propiedades. Pues con la *labor* (*labour*) del sujeto sobre los frutos de la tierra, se consigue que este les infunda a las cosas, inevitablemente, parte de su persona, parte de su propiedad: "De todo lo cual resulta evidente que aunque las cosas de la naturaleza son dadas en común, el hombre al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona y de las acciones y trabajos de ésta, tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad" (Locke, 1996: 70). Este fundamento, este sujeto propietario, es una unidad bio-jurídica irreductible; es ya tanto un ser vivo como un ser propietario de sí mismo. Por lo que aquello que represente una dificultad a nivel biológico –luchar por la subsistencia–, acabará por representar también una dificultad a nivel jurídico –garantizar la propiedad de los bienes–[2]. Esta íntima correspondencia entre vida y derecho dada en la unidad del individuo explica, o mejor, pone en clara evidencia, el supuesto encubierto del parágrafo 25 con el que se inicia el capítulo sobre la propiedad: la subsistencia reclama un derecho de propiedad, uno que sea tan antiguo como la subsistencia misma.

En efecto, la argumentación de Locke no sale en ningún momento de la circularidad de derecho y vida. Cuando en el parágrafo 28 exponga el ejemplo de las bellotas o manzanas tomadas de la planta, en cuyo acto de recogerlas el hombre les añade algo más de lo que la naturaleza había realizado, Locke arrojará el siguiente interrogante: "¿Podría decir alguno que este hombre no tenía derecho a las bellotas o manzanas que él se apropió de este modo, alegando que no tenía el consentimiento de todo el género humano para tomarlas en pertenencia? ¿Fue un robo el apropiarse de lo que pertenecía comunitariamente a todos?" (Locke, 1996:57).

---

[2] Tal como lo señalara Roberto Espósito, respecto de la inmediatez de derecho y vida en la que se funda la teoría de la propiedad lockiana: "Ambos términos se implican en una conexión constitutiva que hace de cada uno el presupuesto necesario del otro: sin una vida a la cual referirse, no habría propiedad; pero sin algo propio, inclusive sin prolongarse ella misma como propiedad, la vida sería incapaz de proveer a sus propias necesidades primarias y se apagaría […]. El razonamiento de Locke se desarrolla en círculos concéntricos cuyo centro no es un principio jurídico-político, sino una referencia biológica inmediata […]. El cuerpo es el lugar primordial de la propiedad porque es el lugar de la propiedad primordial, la que cada uno tiene sobre sí mismo" (Espósito, 2006:102-105).

La respuesta que ofrece aquí el autor es categórica: “Si el consentimiento de todo el género humano hubiera sido necesario, este hombre se habría muerto de hambre.” En otras palabras, si los hombres esperaran a la formulación de un acuerdo expreso en torno al *meum* y al *tuum*, éstos no subsistirían; lo que es igual a reconocer, y de otro modo, que la extensión de propiedad y vida es la misma. Y, Locke, insiste sobre este punto: “Si hiciéramos del consentimiento explícito de cada comunero una condición necesaria para que alguien se apropiase alguna parte de lo que ha sido dado comunitariamente, entonces los niños o los criados no podrían partir la carne que les hubiera sido proporcionada en común por su padre o su amo, sin que éste les asignara a cada uno la parte que les corresponde en particular.” (Locke, 1996: 58).

Lo que la ausencia de propiedad trae implicado, como se ve, es la muerte, pues apropiarse es lo mismo que subsistir. Y, por si quedara alguna duda respecto de la imperiosa necesidad de que la propiedad exista, Locke remarca el hecho de que los hombres deben, inevitablemente, apropiarse de los bienes en común: “Dios, y sus propias necesidades” lo exigen, pues, “la penuria de su condición requería esto de él” (Locke, 1996: 60)[3].

Pero, entonces, no sólo la vida de la persona es aquí una propiedad, sino que además los frutos de la exigente labor pasan a serlo ahora también. Sobre esta cuestión Hanna Arendt ya destacó el papel fundamental que la labor guarda para la fundamentación de la propiedad en la teoría lockiana. Así, según Arendt, Locke debía fundamentar la abundancia e inevitabilidad de la propiedad en una actividad tan necesaria y poderosa como la de la *labor*, puesto que ella tiene por origen el impulso de conservación de la propia vida. Por lo que si la intención de Locke era, argumentará Arendt, darle a la propiedad un fundamento radical no había para ello nada mejor que ponerlo en lo “infundado” e inmediato del *factum* de la propia conservación biológica (Cf. Arendt, 1993: 102). Así, Locke sabría que en la intimidad incomunicable del metabolismo animal del hombre, que en la irrevocabilidad de sus procesos biológicos, podía quedar garantizada tanto la *facticidad* de la propiedad como su inevitabilidad y abundancia (Cf. Arendt, 1993: 121-123).

De esta fundamentación del derecho de propiedad en los procesos biológicos y en la intimidad del cuerpo que Locke lleva a cabo es que puede perfectamente deducirse la profunda dependencia del derecho con el conjunto de necesidades e intereses –puesto que los intereses

[3] (Cf. Locke, 1956: 233).

no son, a fin de cuentas, menos audibles que las necesidades–[4]; así como el encabalgamiento del derecho a los ritmos biológicos –un acople ontológico en el que el derecho respondería "elásticamente" a la dinámica de las necesidades e intereses; y donde las necesidades e intereses se ajustarían al derecho para poder desarrollarse de la forma más segura–. Sin embargo, y aunque la lectura de Arendt ha arrojado una importante luz sobre este aspecto, el hincapié en la labor como esfuerzo biológico, individual e íntimo, tiende a ocultar la dimensión social que el sujeto propietario guarda para Locke. En efecto, este es el otro costado indisociable del sujeto propietario lockiano, éste no sólo se afirma como tal con el esfuerzo necesario e íntimo de la labor –subsistiendo–; sino que además al hacerlo cumple con Dios y con la humanidad. Es por esto que el propietario lockiano no pueda ser en sus orígenes un sujeto irreductible al orden jurídico como dimensión total del derecho: él es además la garantía de conservación tanto de su persona como de la especie, de su vida como de la humanidad.

Fue James Tully uno de los primeros en apuntar a la dimensión comunitaria de la teoría de la propiedad lockiana. Para este autor el propietario en Locke no es más que propietario por delegación, su vida le pertenece a Dios. Y el deber de este hombre es conservar esta vida y la del resto. Es decir, usar y preservar lo que en última instancia es del Gran propietario. Para ello deberá ejercer la *labor*, una actividad específicamente humana –contrariamente a lo postulado por Arendt– en la que el hombre se reconoce como agente a cargo de la preservación de la especie (Cf. Tully, 2006: 110 y ss.)[5] De modo, que al velar por la conservación de la propiedad y de su vida vela también por la propiedad de Dios, por el género humano todo; por un mundo que se encuentra para el hombre tan infundido de derecho como de necesidades.

---

[4] En efecto, el vínculo inextricable entre derecho de propiedad e intereses es ya esbozado por Locke tempranamente en su *Essays on the Law of Nature* de 1663-4; allí, y sobre su final, afirma: "…cuando decimos que el interés privado de cada hombre no *es* el fundamento de la ley de la naturaleza, no queremos que se nos entienda como si estuviéramos diciendo que las reglas de la ley común de gentes se oponen al interés privado de cada uno; pues la máxima protección de la propiedad privada de cada hombre es la ley de la naturaleza, sin observar la cual es imposible que nadie sea dueño de los suyo y persiga su propio provecho" (Locke, 2007: 94).

[5] Otro conocido representante de la tradición "contextualista" de Cambridge (y por ende, refractario a las lecturas de tipo "macphersonianas" de Locke) que interpreta la teoría política del autor de los *Two Treatises*, asociándola ella a los preceptos ético-religiosos heredados es John Dunn (2000).

Ahora bien, sin señalar las posibles deficiencias que acarrea consigo la lectura de Tully[6], no caben dudas de que en Locke la institución de la propiedad es un deber específico del hombre, y que como tal, garantiza un orden social determinado. El estado de naturaleza, regido por el derecho a la propiedad, es un estado que postula a la conservación de la propiedad –de vida y bienes– como un derecho fundamental para la paz del conjunto de individuos. De aquí que la sociedad civil o política se presente como una forma sólo en apariencia autónoma respecto de aquel estado de naturaleza, pues su función principal no será otra, en el fondo, que la de dictar leyes para regular y preservar la propiedad de este sujeto –de su vida y sus intereses–.[7] Como señala, y con acierto, Sheldon Wolin: "…el estado de naturaleza era una condición sobre todo social, en la cual los hombres vivían 'en una sola comunidad de la naturaleza', por lo cual, para el hombre político lockiano, *el orden político nunca podía ser una invención, sino sólo un redescubrimiento de lo natural*; nunca la precondición vital de una comunidad, sino solo su superestructura" (Wolin, 1993: 328)[8].

El sujeto propietario lockiano se convierte, de este modo, en la matriz bio-jurídica de la sociedad civil. La función principal del gobierno será el velar por los intereses de este sujeto; intereses que Locke enumera como: vida, libertad, salud, descanso del cuerpo y posesión de cosas externas, como dinero, tierras, casas, muebles y otras (Locke, 1985: 8). La aparición del gobierno civil como "un redescubrimiento de lo natural" muestra, además, que la instancia del contrato, en vez de ligarse ella a un acto de *renuncia* o cesación de derechos por parte de los individuos, se vincula, antes bien y principalmente, al hecho radicalmente superior de la

[6] Por cierto, podría considerarse una deficiencia estructural del planteo de James Tully el no haber contemplado que la existencia de un Dios como único poseedor de la humanidad de ninguna manera excluye en Locke la posibilidad de entender este principio como un efecto de la internalización y urgencia del derecho a la propiedad individual. Un efecto que no sólo podría leerse en clave macphersoniana, sino también y curiosamente, en clave "contextualista". Pues, no debe olvidarse que el principal contendiente de Locke en la arena discursiva fue Robert Filmer; en relación a éste es que Locke construyó buena parte de su discurso político –todo su *Primer tratado*-, condicionado en gran medida por los mismos postulados de aquel autor; quien, como se sabe, en *Patriarca*, parte del supuesto de una relación natural entre un Dios propietario y un único heredero y por ello primer soberano: Adán. De modo que, entender en la teoría de Locke que Dios es el único propietario de la humanidad, significa también evidenciar la presencia en Locke de un *a priori* jurídico que sirva como garante absoluto de un derecho irrevocable y urgente a la época: el derecho a la propiedad privada. Pero, y además, aún cuando se suponga que con la emergencia y cuidado de la propiedad se está cumpliendo, como argumenta Tully, con lo dictado por la ley de naturaleza –con la conservación y paz de la humanidad– ello no contradice el hecho de que la propiedad ocuparía ahora el lugar de matriz económico-jurídica del gobierno civil. Es decir, el que Locke conciba a la propiedad como un bien divino para el cuidado de la humanidad no hace del argumento algo menos ideológico que el que si se lo deposita en la obsesión de un individualista posesivo. Para una lectura crítica de las interpretaciones "contextualistas" de Locke, remitimos a Morresi (2009: 175-244).

[7] Y es éste, efectivamente, el fin último de la sociedad civil (Cf. Locke, 1996: 35 y 103).

[8] La cursiva es propia.

conservación de la propiedad. La renuncia al uso de la violencia contra cualquiera que transgreda el derecho fundamental a la propiedad no es, en sentido estricto, *renuncia* sino obtención de un *beneficio* mayor.[9] Es cierto, que con la asociación civil se produce un corte respecto del estado de naturaleza, al cristalizarse un poder con derecho para juzgar y castigar las violaciones sobre la propiedad de los miembros; sin embargo, esta instancia de conformación de la "superestructura" jurídica depende, en su plenitud, del derecho a la propiedad. Ella representa, vista desde la sociedad civil –es decir, desde la "faz jurídica"[10]–, el punto de agarre y el elemento de referencia de los órganos representativos, cuyas funciones son las de velar por el desarrollo pacífico de los intereses de los ciudadanos, en tanto éstos representan ya una propiedad inalienable. (De lo que se deduce, claramente, la existencia de una autolimitación al gobierno, de un límite intrínseco al poder de los representantes puesto por este mismo derecho a la propiedad).[11] Visto ahora, en cambio, desde el estado de naturaleza –desde su "faz económica"[12]–, las necesidades e intereses nunca son lo suficientemente individuales –posesivas o egoístas– para Locke porque estos intereses en cuanto propiedades tienen por fin superior el cuidado de la especie humana. Con lo que la propiedad termina, finalmente, conservando en alianza desde ambos lados del contrato al *homo juridicus* y al *homo oeconomicus*.

---

[9] Y este beneficio mayor no podría ser entendido como el producto de un sujeto de interés que permanece y es irreductible al derecho –como destaca Foucault (2007: 313-315) respecto de Hume–, porque en Locke el sujeto de interés es también ya un sujeto de derecho, un propietario que respetaría desde el origen a la ley de naturaleza, ciñéndose a las limitaciones que ésta impone. Para Jacques Bidet, Foucault parte, en este sentido, de una idea *débil* del "derecho" según la cual el contrato social se reduciría a una idea de "renuncia". Esta idea de "renuncia", señala Bidet, está estrechamente vinculada a una traducción utilitarista del derecho (Cf. Bidet, 2006: 22).

[10] Ateniéndonos aquí a la concepción de sociedad civil o *política* en Locke tal como la entiende, a partir de Pierre Rosanvallon, Foucault. Aunque, como se sostiene en este escrito, esta concepción de una sociedad civil exclusivamente jurídica no sería del todo correcta.

[11] En efecto, no sólo porque la propiedad es un derecho que evitaría para Locke el yugo del poder despótico; sino además, porque los representantes son antes que todo propietarios: agentes racionales que se autolimitan conforme a los dictados de la ley de naturaleza. He aquí, entonces, en el propietario, el punto más comprimido posible en el que derecho e interés logran anudarse; y por ello, aquí también lo que sería la forma más originaria de limitación de todo gobierno.

[12] Buena parte de la historiografía *iusnaturalista* se ha encargado de señalar que la postulación de derechos naturales se encuentra íntimamente vinculada con el desarrollo del mercado burgués. Así, el estado de naturaleza bien podría ser entendido como un estado en el que, suspendido el marco jurídico, quedaría sólo una sociedad de mercado regida por principios y leyes propias de la esfera económica y/o familiar (Cf. Bobbio, 1992: 21-29). La lectura marxista de Macpherson (1970), aplicada a dilucidar la génesis del "individualismo posesivo" en la teoría de Hobbes y Locke es una de las más representativas de esta corriente.

Ciertamente, podría pensarse aún que el contractualismo lockiano se apartaría del *continuum* de la sociedad civil fergusoniana –cuyas características hacen de ella, para Foucault, una realidad transaccional específica al gobierno liberal– por el simple hecho de contemplar éste una instancia de producción del lazo jurídico (Foucault, 2007: 351).[13] Sin embargo, esta misma instancia puede ser entendida no sólo como un efecto ideológico de la teoría contractualista –al suponer en este caso que el derecho natural a la propiedad privada estando por fuera de la sociedad civil haría imposible su exclusión por parte del Estado–[14], sino también como un mecanismo capaz de producir un ajuste de gobierno. Pues, en efecto, cuando Foucault ya finalizando su curso de 1979 afirme que ya no se trata de ajustar el gobierno a la racionalidad del soberano, sino a la racionalidad de los gobernados, como sujetos de interés (2007: 357); se deja ver con ello, que el contractualismo lockiano sirve también para poner a gravitar al derecho en función de los intereses de los propietarios contratantes. Propietarios cuya racionalidad se refleja en el hecho mismo de unirse para pactar y salvaguardar de esta forma sus bienes contra aquellos sujetos "rebeldes" y "revoltosos" que no reconocen los límites de la propiedad. Tal racionalidad que es intrínseca a los propietarios –a hombres industriosos– es la que recorre de punta a punta a la sociedad natural y política. El sujeto propietario se ubicará ya en aquel "afuera" que limita al gobierno civil, y el contrato vendrá a ser el signo de esta limitación, de este señalamiento hacia toda forma excedente de gobierno. De aquí, que el gobierno civil se convierta a partir de Locke, y desde la óptica del sujeto propietario –en tanto principio que emerge de la simbiosis de economía y derecho; de intereses y jurisdicción–, no en otra cosa más que en "un complemento al que siempre puede y debe preguntarse si es necesario y para qué sirve" (Foucault, 2007: 361).

Cuerpo y liberalismo en Locke. Una conclusión.

Luego de haber recorrido algunos de los puntos centrales de la teoría del sujeto propietario lockiano, y luego de haber puesto a éstos en relación con las dos figuras que Foucault analiza sobre el final del curso *Nacimiento de la biopolítica*, cabe ahora señalar brevemente las

[13] Si bien Foucault entiende allí que el contrato implica la creación de un lazo exclusivamente jurídico; en su resumen final del curso, argumenta, por el contrario, que el liberalismo se sirve del contractualismo y del sistema parlamentario como formas jurídicas altamente efectivas para la limitación del gobierno (2007: 363).

[14] Tal es la hipótesis de Marx (2002: 280) que luego Macpherson (1970) desarrollará con ahínco en lo que refiere a la teoría de Hobbes y Locke.

características más relevantes del cuerpo de este sujeto lockiano en función del arte liberal de gobierno. En primer lugar, y tal como se indicó más arriba, el cuerpo del individuo en Locke representa la primera superficie sobre la cual montar el dispositivo jurídico. Ello responde, por un lado, al intento de Locke por proteger e "inmunizar" –para utilizar un término que Roberto Espósito puso en boga durante los últimos años– al individuo frente a los posibles embates del poder despótico. De esta manera, el cuerpo, su materialidad y mutismo, marcarían desde el origen un límite (in)fundametal al gobernante, al tiempo que se le advertiría a éste sobre el reconocimiento y valor del individuo. En segundo lugar, y en relación con esto último, el cuerpo del sujeto propietario lockiano, no sólo tendría por fin condicionar en el estado de naturaleza al poder ejecutivo, sino además servir así de un nuevo objeto de referencia para los gobernantes. Es decir, lo que de la mano de este cuerpo –de sus necesidades, sus intereses y su labor– se introduce es un nuevo objeto de saber (y poder), por el que todo discurso sobre el derecho deberá ahora pasar. La primera y principal indicación de ello Locke la ofrece cuando fundamenta el derecho a la propiedad –derecho matriz de la sociedad "política"– en el cuerpo y sus procesos. El cuerpo allí aparece como positividad, finita y productora que, recogido por el derecho, marcará la pauta del gobierno, su límite y su fin, la urgencia del "hacer vivir"; en palabras de Foucault: "ahora es en la vida y a lo largo de su desarrollo donde el poder establece su fuerza" (Foucault, 1976a: 131).

Así, la compatibilidad natural de interés y derecho que Locke a través de su sujeto propietario nos propone, no es más que la evidencia de que el liberalismo debió antes que todo –antes de que tenga lugar, incluso, la constitución de esa forma Estado– producir un cuerpo. Con ello, se comprende el interés de Foucault por estudiar los efectos de poder partiendo para esto del cuerpo como singularidad material, finita y productora. Pues, es el "menor cuerpo del condenado" (2008c: 38), el del súbdito, el que se convertirá, por una torsión extraordinaria y cargada de "estruendosas batallas", en la fuente y límite de todo derecho.

Bibliografía:

Arendt, H. (1993). *La condición humana*. España: Paidós.

Bidet, J. (2006). Foucault y el liberalismo. *Nueva época*. 52, 11-27.

Bobbio, N. (1992). *Thomas Hobbes*. México: FCE.

Dunn. J. (2000). *The Political Thought of John Locke*. Cambridge: CUP.

Espósito, R. (2006). *Bios*. Buenos Aires: Amorrortu.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE.

_____ (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE.

_____ (2008a). *El nacimiento de la clínica*. Buenos Aires: FCE.

_____ (2008b). *Historia de la sexualidad*. Buenos Aires: FCE.

_____ (2008c). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: FCE.

Locke, J. (1956). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: FCE.

_____ (1985). *Carta sobre la Tolerancia*. Madrid: Tecnos.

_____ (1996). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Madrid: Alianza.

_____ (2007). *La ley de la naturaleza*, Madrid: Tecnos.

Macpherson, C. B. (1970). *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona: Fontanella.

Marx, K. (2002). *El Capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Morresi S. (2009) Releyendo al "padre del liberalismo". En Rinesi, E. (comp.), *En el nombre de Dios* (pp. 175-244). Buenos Aires: Gorla.

Tully, J. (2006). *A Discourse on Property*. Cambridge: CUP.

Wolin, S. (1993). *Política y perspectiva*. Buenos Aires: Amorrortu.