

Raíces escolásticas de la teoría de la propiedad de John Locke¹

José Luis Cendejas Bueno²

Recibido: 20/02/2022 // Aceptado: 29/03/2022

Resumen. En este trabajo se aborda la larga trayectoria que va del pensamiento jurídico romano hasta la explicación que da Locke del origen de la propiedad, del dinero y, en última instancia, del poder político (*civil government*). Tanto Vitoria y Suárez como Locke parten de considerar un estado prepolítico primigenio (de inocencia en Vitoria y Suárez, de naturaleza en Locke) de igual libertad para todos (*omnium una libertas*) y propiedad común (*communis omnium possessio*), en el que se habría encontrado la humanidad antes del establecimiento de las instituciones características del estado civil. A pesar de la presencia de elementos de continuidad con respecto a Vitoria y a Suárez, mediante la sustitución del estado de inocencia prelapsario por un *status naturae* que no precisa de lectura teológica alguna, y que Locke sitúa en un tiempo histórico realmente existente, el autor inglés formula una teoría estrictamente secular, basada en la larga tradición del *ius naturale*, sobre los orígenes del gobierno civil y de la propiedad privada.

Palabras clave: Francisco de Vitoria; Francisco Suárez; John Locke; derecho natural; teoría de la propiedad; pensamiento jurídico de la escolástica

[en] Scholastic roots of John Locke's theory of property

Abstract. This work deals with the long trajectory that goes from Roman legal thought to Locke's explanation of the origin of property, money and, ultimately, political power (*civil government*). Vitoria, Suárez and Locke start from considering a primordial prepolitical state (of innocence in Vitoria and Suárez, of nature in Locke) of equal freedom for all (*omnium una libertas*) and common property (*communis omnium possessio*), in which humanity could have been before the establishment of the characteristic institutions of the civil state. Despite the presence of elements of continuity with respect to Vitoria and Suárez, by replacing the prelapsary state of innocence with a *status naturae* that does not require any theological reading, and that Locke places in a truly existing historical time, the English author formulates a strictly secular theory, based on the long tradition of *ius naturale*, on the origins of civil government and private property.

Keywords: Francisco de Vitoria; Francisco Suárez; John Locke; legal thought of scholasticism; natural law; theory of property

Sumario. 1. Introducción. 2. Derecho natural, estado de naturaleza y estado de inocencia. 3. La legitimidad de la división de las cosas según Francisco de Vitoria y Francisco Suárez. 4. Apropiación de la tierra y acumulación de la propiedad según John Locke. 5. Conclusiones

Cómo citar: Cendejas Bueno, J. L. (2022) Raíces escolásticas de la teoría de la propiedad de John Locke. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (2), 499-512.

1. Introducción

El pensamiento escolástico proporciona una teoría sobre el origen y legitimidad de la propiedad que va a influir poderosamente en el pensamiento jurídico y económico moderno. Esta teoría se basa en un argumento que mezcla historia y especulación. Se trata de un argumento de tipo antropológico, sobre la vida del hombre en sociedad y la razón de ser de las instituciones que hacen posible

la convivencia. Tomamos aquí como representantes del pensamiento escolástico a Francisco de Vitoria y a Francisco Suárez y del pensamiento moderno a John Locke con el objetivo de comprobar la existencia de líneas de continuidad, pero también de innovaciones teóricas importantes en el último respecto de los primeros.

Para los tres autores la legitimidad última de la propiedad descansa en la donación divina de las cosas creadas que fueron dadas por Dios al conjunto de los hom-

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto nacional competitivo "Sociedad, política y economía: proyecciones de la Escolástica española en el pensamiento británico y anglosajón", Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia, financiado por la AEI y el FEDER, referencia: FFI2017-84435-P. El autor agradece también a los evaluadores sus comentarios que han contribuido a mejorar este trabajo.

² Universidad Francisco de Vitoria. jl.cendejas@ufv.es. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-8417-9455>

bres para su utilidad y provecho. Dicha donación lo fue a todos los hombres por lo que, en su origen, regía la comunidad de bienes. Como se desprende de los razonamientos de los doctores escolásticos, lo fundamental no fue como tal la comunidad de bienes, sino la misma donación, de modo que, por derecho natural concesivo como afirma Suárez³, los hombres estaban autorizados, aunque no obligados, a dividir las cosas y asignarlas individualmente⁴. También, por conveniencia, podía optarse por mantener la comunidad de bienes. De hecho, Vitoria y Suárez, entre otros, entendían que la comunidad de bienes originaria no había sido derogada. Por ello todos aquellos bienes de los que no constara división o legítima apropiación se suponían comunes a todos los hombres⁵. Una segunda consecuencia de esa ausencia de derogación de la comunidad de bienes originaria es el conocido como *ius necessitatis* que permite a quien está en estado de extrema necesidad tomar (sin que pueda hablarse entonces de hurtar) los bienes que salven su vida o la de su familia. Actualmente, podría relacionarse la vigencia de la comunidad de bienes con el principio de destino universal de los bienes, uno de los fundamentos de la Doctrina Social de la Iglesia⁶.

Las razones que los doctores escolásticos alegan para la división de las cosas desde la comunidad de bienes originaria constituyen sólidos argumentos para sostener el predominio de la propiedad privada sobre la propiedad común. En dicha argumentación se produce un salto cualitativo cuando Suárez, Juan de Lugo⁷, o más tarde Locke, éste último muy probablemente por influencia de Suárez⁸, atribuyan al trabajo la capacidad de “extraer” del régimen de comunidad de bienes algo que pasa a ser entonces propiedad del trabajador. En estos razonamientos cabe distinguir tres momentos histórico-teóri-

cos. Primero, la existencia de un estado primigenio de predominio habitual de la comunidad de bienes, estado de inocencia en Vitoria y Suárez, estado de naturaleza en Locke. Segundo, un momento de cambio institucional, por decirlo así, en que resulta lícito atribuirse como propio algo que era común, es decir, en que se crea *un derecho* que actualmente calificamos de subjetivo⁹. Y tercero, nuestro actual estado, de Caída en la tradición escolástica, o civil para Locke, en el que predomina la propiedad privada aunque continúe vigente la comunidad de bienes.

La estructura de este trabajo es la siguiente: comenzamos presentando el concepto de derecho natural y su relación con los estados de naturaleza y de inocencia; en segundo lugar presentamos el argumento de legitimidad de la división de las cosas según Vitoria y Suárez; en tercer lugar, cómo Locke, aceptando en lo fundamental dicho argumento, lo desarrolla partiendo de cómo se hizo la división de las cosas, especialmente de la tierra cultivable, añadiendo el surgimiento del dinero y la acumulación de la propiedad que éste permite, y cómo estas dos circunstancias precipitaron el fin del estado de naturaleza y la necesidad del gobierno civil, propio del estado civil.

2. Derecho natural, estado de naturaleza y estado de inocencia

La antigüedad clásica situaba la comunidad de bienes en un pasado de la humanidad idílico, de plena abundancia y justicia, sin enfermedades ni maldad. A él se refiere Hesíodo en *Los trabajos y los días* bajo el nombre de Edad de Oro, y es de sobra conocida, si bien como propuesta utópica, la comunidad de bienes, mujeres e hijos que defendía Platón para los guardianes de la polis en su *República*¹⁰. El mundo romano continúa rememorando este mito. Virgilio menciona la comunidad de bienes en las *Geórgicas*¹¹ (29 a. C.) y Ovidio en la *Metamorfosis*¹² (7 d. C.) contempla, como Hesíodo, una sucesión de edades progresivamente peores. En su *Epístola XC*, Séneca se refiere al siglo de oro en que se compartían los bienes de la tierra y el más sabio gobernaba sin ejercer coacción¹³. La presencia de este mito y sus variantes en la literatura y el arte es inmensa, pero también en el pensamiento jurídico.

³ Existen tres modos por los que algo pertenece al derecho natural (prescriptivo, concesivo, y “aprobante” o por inclinación; *De Lebigus* II, 14, 6): i) aquello que manda la ley natural: la razón natural lo dicta como moralmente recto, o bien se llega a ello mediante razonamiento; ii) de modo concesivo o permisivo por el cual algo se deja a la libre disposición de los hombres según las exigencias de la razón, así la libertad de los hombres y la comunidad de bienes; y iii) porque, en ausencia de un impedimento, algo encuentra su fundamento en una manera de ser natural a modo de inclinación (como que el hijo herede del padre *ab intestato*) aunque el derecho natural no lo ordene.

⁴ Tomás de Aquino lo señala así en *STh* I, c. 98, a. 1 ad 3. También para Francisco Suárez en el estado de inocencia se concede la división de la propiedad común, por lo que la propiedad privada no es específica del estado de Caída. En ambos estados la división de las cosas comunes es de derecho concesivo.

⁵ No debe confundirse la comunidad de bienes con la propiedad de un colectivo o de una persona jurídica. Así los bienes propiedad del fisco o de cualquier corporación, asociación, etc. se entienden como ya divididos.

⁶ *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, cap. IV, III, 171-184.

⁷ Para Juan de Lugo, anticipando a Locke, la adquisición mediante el trabajo en el estado de pecado resulta de derecho natural, no de gentes, como afirma la doctrina escolástica tradicional. Ello se debe a que la propiedad privada resulta *absolutamente necesaria* para el mantenimiento de la paz y que, por el mismo derecho, no puede negarse a nadie la propiedad que resulta del fruto de su trabajo, industria o arte: “el mismo derecho natural, antes que toda ley humana positiva, pudo haber dividido los dominios, y de hecho lo hizo” (*De iustitia et iure, disp. VI, sect. I*, Lyon, 1642).

⁸ Baciero, F. T. *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke: un capítulo en la evolución de la filosofía política del siglo XVII*. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2008.

⁹ Cendejas, J. L. “Derecho subjetivo, naturaleza y dominio en Francisco de Vitoria”, *Cauriensia*, 15, 2020, pp. 109-137.

¹⁰ Libro V, 457c-464b.

¹¹ “Antes de Júpiter, ningún labrador pensó en domar el campo: no era lícito ni repartirlo ni acotarlo; a una buscaban el sustento, y lo gozaban todos juntos: la tierra por sí misma todo lo repartía dadivosa sin que se lo pidiesen” (*Geórgicas* I, 125 y ss.).

¹² *Metamorfosis* I, 89-150.

¹³ “[La filosofía nos ha enseñado] que los hombres deben vivir en [el mundo] en comunidad, cosa que se observó durante algunos siglos, hasta que la avaricia, rompiendo esta sociedad, hizo pobres a los que eran más ricos, porque al querer tener propiedad particular, perdieron la general”, *Epistolae morales XC* (ca. 63-65 d. C.). Humanistas y literatos modernos revitalizaron este mito. Así en *El Quijote* (cap. XI) escribe Cervantes: “Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados (...) porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de tuyo y mío. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes...”.

Para el derecho romano, la comunidad de bienes pertenecía a un pasado de la humanidad en el cual había estado vigente un derecho bajo el cual todos los hombres nacían libres. Esta era la visión recogida en las *Etimologías* (ca. 634) de san Isidoro, elaboradas como una enciclopedia del saber de la antigüedad. En su libro V, relativo a las leyes, se consideraba la comunidad de bienes (*communis omnium possessio*) como una institución de derecho natural junto a la libertad de todos los hombres (*omnium una libertas*). La definición de derecho natural de las *Etimologías* fue reproducida literalmente en el *Decretum* de Graciano¹⁴, de 1140, que formó parte del cuerpo de derecho canónico hasta 1917. San Isidoro, desde la Sevilla del siglo VII, no hacía más que trasladar ideas que formaban parte del acervo jurídico de la antigüedad. La recopilación ordenada por Justiniano¹⁵ en el siglo VI incorporaba las nociones de derecho natural de los juristas clásicos. Así para Ulpiano (fallecido en torno al año 228) el *ius naturale* era el que la naturaleza había dado tanto a humanos como a animales e incluía la unión de los sexos y la procreación y educación de los hijos¹⁶, mientras que el *ius gentium* regía exclusivamente las relaciones entre los hombres¹⁷.

El derecho natural se suponía el primero en aparecer en la historia y todavía en vigor. Según las *Institutiones*, “las leyes naturales (*naturalia iura*), que por igual se observan entre todas las gentes, establecidas por cierta providencia divina, permanecen siempre firmes e inmutables; pero las que una ciudad cualquiera constituye para sí, suelen cambiarse a menudo o por tácito consentimiento del pueblo, o por otra ley posteriormente dada” (*Inst.* 1.2.11), “mas el derecho de gentes es común a todo el género humano. Pues por exigirlo el uso y por las necesidades humanas, las naciones humanas constituyeron para sí cierto derecho; mas estallan las guerras y se originan las cautividades y esclavitudes, que son contrarias al derecho natural (pues por derecho natural todos los hombres al principio nacían libres); y de este derecho de gentes han sido introducidos casi todos los contratos, como la compraventa, el arrendamiento, la sociedad, el depósito, el mutuo y otros innumerables” (*Inst.* 1.2.2). Nótese que la esclavitud y los contratos mercantiles se atribuyen al derecho de gentes, no al natural.

Históricamente, el *ius gentium* resultaba de los edictos del *praetor peregrinus* que regulaban las relaciones entre ciudadanos romanos y extranjeros o bien entre éstos últimos. El *ius gentium* tuvo inicialmente un origen jurisprudencial mientras que la concepción del *ius naturale* provenía del estoicismo, si bien bajo la denominación de *lex naturalis*¹⁸, de ahí que los juristas no se pusieran de acuerdo sobre su contenido. De carácter meramente especulativo, carecía de relevancia jurídica. Frente a la clasificación tripartita de Ulpiano, Gayo, como Aristóteles, consideraba solo dos tipos de derecho, el natural y el civil. El primero era el que la razón natural había instituido entre los hombres por lo que incluía el derecho de gentes y excluía a los animales. Que entre los teólogos y canonistas prevaleciera finalmente la clasificación tripartita de Ulpiano¹⁹ se debió a que permitía explicar la presencia universal de determinadas instituciones que formaban parte del *ius gentium*, como la esclavitud, la propiedad privada o el poder político, sin que ello implicara suponerlas naturales o absolutamente necesarias, lo que repugnaría a un cristiano en lo que a la esclavitud se refiere. En el *ius gentium* concurría universalidad con cierta –no absoluta– necesidad o conveniencia, lo que explicaba el surgimiento de instituciones que contravenían la libertad e igual naturaleza de los hombres pero que resultaban útiles en determinadas circunstancias.

El derecho natural habría estado vigente “sin contaminación” por decirlo así, en un estado prepolítico o precivil que se creía había existido históricamente, un estado de naturaleza (*status naturae*) en el cual todos eran libres y la propiedad era común. Dicho estado había evolucionado a peor y hecho convenientes otras instituciones, las propias del *ius gentium* y el *ius civile*, las primeras comúnmente aceptadas por pueblos diversos, las segundas, específicas de cada uno. Lo curioso del argumento es que dicha evolución no implicaba derogación de las instituciones naturales. De

¹⁴ *Distinctio* 1, c. 7: “Qué es el derecho natural. El derecho natural es común a todos los pueblos, existe en todas partes por el instinto de la naturaleza, no por constitución alguna. [Incluye] la unión de hombre y mujer, el reconocimiento de los hijos y su educación, la posesión común de todas las cosas, una libertad para todos, la adquisición de lo que se toma del cielo, la tierra y el mar; también incluye la restitución de las cosas depositadas o del dinero confiado y repeler la violencia con la fuerza. §. 1. Esto y lo que a esto se asemeja nunca es injusto, sino que ha de tenerse por justo natural”.

¹⁵ El *Corpus Iuris Civilis* incluye el *Codex* (constituciones imperiales desde la época de Adriano), el *Digesto* (doctrina de los grandes juristas romanos y jurisprudencia), las *Institutiones* (manual para el aprendizaje del derecho) y las *Novellae* (leyes promulgadas por Justiniano y otros emperadores posteriores).

¹⁶ *Dig.* 1.1.1.3. Para Celso el derecho es el arte de lo bueno y lo equitativo (*Dig.* 1.1.1pr) afirmando Paulo que el derecho natural siempre lo es (*Dig.* 1.1.11).

¹⁷ *Dig.* 1.1.1.4. Su contenido queda recogido en *Dig.* 1.1.5, y en el *Decretum, dist.* 1, c. 9, siguiendo las *Etimologías*.

¹⁸ Cicerón es la principal referencia de un concepto de ley natural que tendrá suma influencia en los pensadores cristianos, especialmente en San Agustín. Lactancio (*Divinarum Institutionum, Liber VI*, 8) proporciona esta cita, ya clásica, que localiza en el libro III (cap. 22, 16) de la ciceroniana *De Republica*: “Existe una ley verdadera, la recta razón, conforme a la naturaleza, universal, inmutable, eterna, cuyos mandatos estimulan al deber y cuyas prohibiciones alejan del mal (...) Ni el Senado ni el pueblo pueden libertarnos de la obediencia a esta ley. No necesita un nuevo intérprete, o un nuevo órgano: no es diferente en Roma que en Atenas, ni mañana distinta de hoy, sino que en todas las naciones y en todos los tiempos esta ley reinará siempre única, eterna (...) Dios mismo da el origen, la sanción y la publicidad a esta ley, que el hombre no puede desconocer sin huir de sí mismo, sin desconocer su naturaleza y sin sufrir por esta sola causa la más cruel expiación”. Véanse también, entre otras citas, *De inventione rethorica* II, 161; *De legibus* I, 16-18; I, 42; II, 8; *De officiis* III, 72. La *ratio summa, insita in natura*, es el espíritu mismo de Dios, su razón soberana; mientras que las leyes humanas son tales en tanto participan de ella. Todos los hombres gozan de igual dignidad (*humanitas*) pues poseen razón y capacidad para diferenciar lo justo de lo injusto. Es evidente la influencia de este principio en la *communitas totius orbis* de Francisco de Vitoria.

¹⁹ La probable influencia estoica en la clasificación de Ulpiano se analiza en Kroger, J. R. “The Philosophical Foundations of Roman Law: Aristotle, the Stoics, and Roman Theories of Natural Law”, *Wisconsin Law Review*, 905, 2004, pp. 905-944.

la libertad natural que todos tenían por nacimiento, y que el *Digesto* afirma en cinco ocasiones²⁰, se había pasado a la esclavitud de algunos y al sometimiento de todos al poder político; y de la comunidad de bienes, que se mantenía en todo aquello de lo que no constara apropiación, o en caso de extrema necesidad en el mundo cristiano, a la apropiación individual de las cosas. Quedaban así dibujadas dos etapas históricas: una primera, la del estado de naturaleza en que todos habían sido igualmente libres (se presupone que lo eran las familias pues se admitía la existencia de un gobierno familiar natural) y en la que predominaba la comunidad de bienes; y una segunda etapa, de estado civil o político con predominio no exclusivo de la propiedad privada. Cabía preguntarse entonces cómo era posible que libertad natural y comunidad de bienes siguieran vigentes en este segundo estado.

El pensamiento cristiano procedió a compatibilizar esta hipótesis histórico jurídica con su concepción antropológica. El orden natural había sido creado por Dios, y el hombre, creado a su imagen y semejanza, había recibido el dominio sobre las cosas creadas. Por su parte, el estado de naturaleza íntegra o de inocencia podía guardar un cierto parecido, sin coincidir plenamente, con el estado de naturaleza al que sustituyó en tanto hipótesis histórica. Tras la Caída, la vida en sociedad habría hecho más convenientes, pero no absolutamente necesarias, las instituciones propias del estado civil, distintas a las del derecho natural. Pero, como afirma Tomás de Aquino y recuerda Victoria, “lo que es natural en el hombre ni se le añade ni se le retira por el pecado”²¹, por lo que lo justo por naturaleza había de seguir vigente. Esto era así en su generalidad o primeros principios, pero no en su determinación particular, donde el derecho de gentes o el civil podían proceder a una derogación circunstancial del derecho natural²².

Pero además podría haber sucedido que algunas instituciones, aunque más convenientes en el estado de Caída, si su causa no era el pecado, podrían haber existido ya en el estado de inocencia si el hombre lo hubiera dispuesto así. Precisamente en esta categoría entran la propiedad privada (la división de las cosas, más correctamente) y el poder político en su faceta meramente directiva y no coercitiva²³. La esclavitud

y la faceta coactiva del poder político quedan, como resulta comprensible, como exclusivas del estado de Caída. No obstante, nada se decía en el Génesis sobre cómo habría sido la sociedad en el estado de inocencia pues sólo constaba que Adán y Eva habían vivido en inocencia antes de comer el fruto del árbol prohibido. Por ello los teólogos señalaban el carácter meramente especulativo de lo que afirmaban sobre la vida en el estado de inocencia. A este respecto disponemos, entre otras, de dos descripciones como son las de Tomás de Aquino en la c. 96 y ss. de la *Prima Pars* de la *Suma Teológica*, y la de Francisco Suárez en su *De opere sex dierum* (1621)²⁴.

Con la Modernidad algunos pensadores retomaron el estado de naturaleza como ámbito de sus especulaciones sobre el origen de las instituciones civiles aunque partieron, como no podía ser de otra forma, de las conclusiones a las que habían llegado los teólogos. Así, mientras Suárez, siguiendo la tradición escolástica, se refiere a un estado de inocencia, Locke²⁵, como Hobbes, lo hace a un estado de naturaleza en el que rige la ley natural y la presencia del pecado resulta determinante²⁶. Precisamente la tendencia a que los hombres se causen daño en sus personas o posesiones y la dificultad para que uno mismo sea juez imparcial en aquello que le afecta, hacen precisa la existencia de un poder político (*civil government*) que promulgue y haga cumplir coactivamente las leyes²⁷. Locke continuaba a Hobbes en su campo, el de la naturaleza²⁸, aunque utilizando acreditadas doctrinas católicas²⁹. Antes que ambos y que Grocio y Pufendorf,

²⁴ *De opere sex dierum*, en R. P. Francisci Suárez e Societate Jesu opera omnia, editado por L. Vivès, vol. III. Bibliopolam editorem, París, 1856. Parcialmente traducido por Sierra (*El pensamiento social*, 1975, pp. 721 y ss.). El Libro V, ch. 7, de *De opere* está traducido al inglés en Gaetano, M. T. “What Kind of Corporeal or Political Life Men Would Have Professed in the State of Innocence”, *Journal of Markets and Morality*, 15, n. 2, 2012, pp. 527-563.

²⁵ Locke, J. *Two Treatises on Government*, en *The Works of John Locke*, vol. IV. Londres, 1823.

²⁶ En consecuencia, el estado de naturaleza de los iusnaturalistas modernos habría tenido lugar al inicio del estado de Caída (Castilla, F. “El concepto de ‘estado de la naturaleza’ en la escolástica española de los siglos XVI y XVII”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, XII, 1995, pp. 425-445). Por el contrario, la Edad de Oro pagana era un estado virtuoso en el cual se basaron en buena medida los pensadores cristianos para imaginar cómo habría sido el estado de inocencia.

²⁷ *Second Treatise* IX, 123-127.

²⁸ “The state of Nature has a law of Nature to govern it, which obliges every one, and reason, which is that law, teaches all mankind who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty or possessions; for men being all the workmanship of one omnipotent and infinitely wise Maker (...) are His property, whose workmanship they are made to last during His, not one another’s pleasure. And, being furnished with like faculties, sharing all in one community of Nature, there cannot be supposed any such subordination among us that may authorise us to destroy one another” (*Second Treatise* II, 6).

²⁹ El grado de congruencia entre Suárez y Locke impide rechazar la hipótesis de influencia del primero sobre el segundo. Además de lo relativo a la teoría de la propiedad, se han señalado otras influencias concernientes a la ley y al origen de la comunidad política y el gobierno civil. Entre las referencias más recientes se encuentran Baciero, F. T. “El De legibus de Suárez y Locke”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10, 2003, pp. 387-394; la ya citada Poder; ley y sociedad en Suárez y Locke; del mismo autor, “Francisco Suárez como gozne entre la filosofía política medieval y John Locke”, en

²⁰ *Dig.* 1.1.4, 1.5.4pr.1, 12.6.64, 40.11.2, 50.17.32, también *Inst.* 1.3.2. Véase Guzmán Brito, A. “La igualdad natural de todos los hombres en el pensamiento romano de la época clásica”, *Revista de Estudios Histórico Jurídicos*, XIV, 1991.

²¹ *STh* I, c. 98, a. 2.

²² Un análisis detallado de las distintas posiciones doctrinales en torno a la derogabilidad del derecho natural se aborda en Carpintero, F. *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*. Encuentro, Madrid, 2008; y en Megías, J. J. *Propiedad y derecho natural en la historia. Una relación inestable*. Universidad de Cádiz, Cádiz, 1994.

²³ En los *Comentarios sobre las Sentencias* II, *dist.* 44, q. 1 a. 3 (véase en Sierra, R. *El pensamiento social y económico de la Escolástica*. CSIC, Madrid, 1975, pp. 398-399) el Aquinate afirma que el dominio como gobierno existía en el estado de inocencia, si bien limitado a su función de dirigir lo que se debía hacer o saber, en cuanto que los gobernantes tuvieran mayores dones de sabiduría o de inteligencia. La segunda función del gobierno, junto con la anterior, está presente en el estado de Caída, a saber, castigar a los malos e impulsar coactivamente actos de virtud.

Vázquez de Menchaca había procedido a revitalizar el concepto de libertad natural que terminaría por imponerse en la Modernidad³⁰. Es llamativo que Locke utiliza explícitamente el término *Golden Age* en su *Second Treatise on Civil Government* (VIII, 111) reconociendo con ello la influencia de una larga tradición sobre la idea de estado de naturaleza del iusnaturalismo moderno.

3. La legitimidad de la división de las cosas según Francisco de Vitoria y Francisco Suárez

En esta sección seguimos el comentario de Francisco de Vitoria a las cuestiones 62, sobre la restitución y el dominio³¹, y 66, sobre el hurto y la rapiña³², de la *Secunda Secundae*, ocasionalmente también la relección *De Indis*. Para Suárez remitimos a las secciones correspondientes de las obras *De opere sex dierum* y *De Legibus*³³. Procedemos a considerar una serie de aspectos numerados de i) a viii).

i) Dios comunicó el dominio sobre las cosas creadas al conjunto de los hombres

Para Vitoria³⁴, siguiendo la tradición escolástica, el dominio del hombre sobre las criaturas se debe a que este es *imago Dei*. Afirma Vitoria que Dios es dueño de todas las criaturas y de todo el orbe lo que es evidente por derecho natural: Él las creó y, al no tener superior al que le pertenecieran, es su dueño. Dios no puede carecer del dominio sobre las cosas, ni privarse

de él, ni nosotros no ser de él. Así que todo derecho y dominio que se halla en las criaturas es dado por Dios: “por mi reinan los reyes” (*Pr* 8, 15) y “no hay potestad sino de Dios” (*Rm* 13, 1). El dominio que le competía cuando solo Él existía no lo comunicó a ninguna criatura irracional, sino que comunicó a todos los hombres dominio y derecho sobre todos los bienes creados y todas las criaturas: “todo lo pusiste bajo sus pies” (*Sal* 8, 7) y “hagamos al hombre” (*Gn* 1, 26-28)³⁵. Dios todo lo hizo por los hombres, pues Dios y la naturaleza no hacen nada en vano³⁶. Todas las cosas se encuentran ordenadas unas a otras y las más imperfectas son por las más perfectas. El hombre es el más perfecto de todos los seres, luego todos los otros seres están ordenados a él.

El hurto³⁷ presupone que las cosas tienen dueño siendo esta posesión un dominio natural en el hombre. Siguiendo a Tomás de Aquino, Vitoria expone los dos modos en que se pueden considerar las cosas. Conforme a su naturaleza, las cosas no están sometidas a la potestad humana, pues, por ejemplo, “no tiene el hombre potestad de hacer que el agua no pueda calentarse”. Sí lo están conforme al uso pues el hombre es más perfecto que todas las cosas corporales, hechas en función de él (*Sal* 8, 7)³⁸.

Suárez³⁹ afirma que Dios otorgó a los primeros hombres el dominio sobre los animales (*Gn* 1, 26). Por sus palabras, que como Señor supremo son eficaces, declaró la concesión y transferencia de dicho dominio. Se pregunta Suárez si dicho dominio le fue dado al hombre como consecuencia de la única naturaleza del hombre, o si fue un beneficio especial por encontrarse en estado de inocencia. El hecho de declarar el Génesis “hagamos al hombre a nuestra imagen...” da a entender que el dominio es consecuencia de ser el hombre *imago Dei*, lo que no es exclusivo del estado de inocencia sino que pertenece a la *pura esencia del hombre*, de donde se deduce que su dominio es estrictamente natural (como también lo afirma Vitoria). A la pregunta sobre si hubo algún tipo de prerrogativa especial del dominio en el estado de inocencia, como la capacidad de amansar a las fieras, responde Suárez negativamente (*Gn* 9, *Sal* 8, 7 y *Ecl* 17, 4).

Continúa Suárez afirmando que en el dominio cabe distinguir: i) la capacidad, ii) la potestad, y iii) el uso o la posesión de dominio (*status dominandi*). Cada aspecto citado presupone el anterior, pero no en sentido inverso:

i) La capacidad de dominio conviene al hombre naturalmente por ser creado a imagen de Dios lo

Roche, P. (ed.). *El pensamiento político en la Edad Media*. Fundación Ramón Areces, Madrid, 2010; del mismo autor, “El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke”, *Anuario filosófico*, 45, n. 2, 2012, pp. 391-421; Prieto, L. “La noción de ley en Suárez y Locke”, *Daimon*, 71, 2017, pp. 137-156; Kuiper, C. S. “Francisco Suárez and John Locke on rights and alienability: a critical conversation”, en Maryks, R. A. y Senent, J. A. (eds.). *Francisco Suárez (1548-1617): Jesuits and the Complexities of Modernity*. Brill, Leiden, 2019; Rossiter, E., “John Locke and the Jesuits on Law and Politics”, en Casalini, C. *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*. Brill, Leiden, 2019.

³⁰ *Controversiarum usu frequentium libri tres* (Barcelona, 1563), *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium* (Venecia, 1564). Véase Carpintero, *La ley natural*, op. cit., pp. 152 y ss.

³¹ Disponible en Sierra, *El pensamiento social*, pp. 588-600. Sierra parte de la edición de Beltrán de Heredia (1932, vol. 2) de los comentarios de Francisco de Vitoria a la *Secunda Secundae*.

³² Comentario a la c. 66 (*Comentarios a la Secunda Secundae* de Francisco de Vitoria) editados por Beltrán de Heredia. La transcripción latina y traducción de este comentario se reproduce también en Cendejas, J. L. y Alférez, M. *Francisco de Vitoria: sobre justicia, dominio y economía. Edición y contexto doctrinal de la cuestión ‘Sobre el hurto y la rapiña’*. Editorial Universidad Francisco de Vitoria, Pozuelo de Alarcón, 2020. Además del manuscrito de Francisco Trigo (código 43, SUV2a de la Biblioteca Universitaria de Salamanca) del que parte Beltrán de Heredia, en dicho trabajo se transcriben y traducen los comentarios a la c. 66 contenidos en otros dos manuscritos: el ms. Ottoboniano latino 1015 de la Biblioteca Vaticana, y el código 64 del Monasterio de Montserrat.

³³ *De Legibus ac Deo legislatore* (1612) editado (Libros I a IV) por Luciano Pereña et al. por el CSIC, Madrid, 1971-1981. Hay una edición anterior en 6 vols. editada por J. R. Eguillor del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967.

³⁴ Comentario a la c. 62 de la II-II (en Sierra. *El pensamiento social*, pp. 588-600).

³⁵ En *Gn* 1, 26: “Dios dijo: ‘Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza; y que le estén sometidos los peces del mar y las aves del cielo, el ganado, las fieras de la tierra, y todos los animales que se arrastran por el suelo’”.

³⁶ Comentario a la c. 62 de la II-II (en Sierra. *El pensamiento social*, p. 591).

³⁷ Comentario a la c. 66 de la II-II (en Cendejas y Alférez. *Francisco de Vitoria: sobre justicia*, pp. 136-137).

³⁸ En el ms. Ottoboniano (en Cendejas y Alférez. *Francisco de Vitoria: sobre justicia*, pp. 202-203).

³⁹ En *De opere* III, cap. 16 (en Sierra. *El pensamiento social*, pp. 721-726).

que le proporciona razón y libertad, capacidad que perdura en los hombres caídos. La capacidad de dominio, además de sobre los animales, lo es también sobre los hombres sobre cuyos asuntos pueden los propios hombres discernir, ordenar y disponer. La capacidad de dominio se extiende a los ángeles: Cristo Señor, como hombre, es señor de los ángeles como enseña san Pablo (*Heb 2*) y citando *Sal 8, 7*. Para regir a los ángeles, el hombre tiene capacidad obedencial, no natural: dado que la naturaleza de los ángeles es más excelente que la humana, no pertenece naturalmente al hombre el dominio sobre los ángeles, sino que, por la gracia, pudo el hombre ser elevado a un estado más digno y excelente que los ángeles.

- ii) En segundo lugar el hombre tiene potestad y dominio sobre los animales inferiores. Este dominio comprende dos aspectos: físico y moral⁴⁰. El primero consiste en la potestad natural de subyugar a los animales, usar de ellos mandándoles u obligándoles, o matándolos si fuera preciso, en virtud de la razón, arte e industria humana. A unos los vence aunque sean más fuertes, a otros los domestica, a otros los instruye para su utilidad o recreo y a otros los mata para su uso o para que no dañen. Esta potestad es física porque no se funda en el derecho de dominio, sino en la industria natural y en la eficacia humana, que proviene de su fuerza corporal, aunque sobre todo de su razón. A esta potestad se le puede denominar ejecutiva y no basta para el dominio pues este precisa de una potestad moral.
- iii) En efecto, para el dominio se precisa del derecho de usar la potestad ejecutiva lo que recibe el nombre de potestad moral. Esta facultad consiste en usar lícitamente y sin injusticia aquello de lo que se es dueño. Este derecho lo tiene el hombre en virtud de su creación y le es natural respecto a los animales porque ninguna injusticia se les puede hacer cuando son empleados honestamente. El dominio compete al hombre por don de Dios, pero ello no impide que se trate de un dominio natural y de un uso naturalmente lícito, salvo que medie alguna prohibición especial como la que prohibía a Adán comer del árbol de la ciencia del bien y del mal. Además de por lo dicho, para este derecho puede alegarse la razón que aporta Aristóteles: la naturaleza hizo las cosas inferiores en consideración a los hombres y por eso son naturalmente justas la caza, la pesca y otros modos semejantes de adquisición⁴¹. Y por lo

dicho por Tomás de Aquino (*STh I-II*, c. 96, a. 1) sobre el orden mismo de la naturaleza y la providencia conveniente de Dios, supuesta la perfección natural del hombre.

ii) La división de las cosas es de derecho humano

La atribución particular de las cosas, que una cosa sea de uno y otra de otro, es de derecho de gentes, de derecho humano por tanto. Sin embargo, que dicha división pueda hacerse, como acabamos de ver, es de derecho natural concesivo (se permite) y no preceptivo (no es obligatorio hacerla).

Para Vitoria⁴² el dominio del hombre de usar de las cosas le viene por derecho natural (que es parte del derecho divino) pues no hay pueblo (*gens*) que no considere lícito que el hombre use de las cosas. Es dueño porque puede usar de todas las criaturas del modo en que conviene a cada una con el fin de conservar su ser. En el estado de naturaleza íntegra, la comunidad humana y todo hombre (a diferencia de las comunidades, como los monasterios, en que sus miembros no son dueños) tenían dominio sobre todas las cosas. Por el pecado no se perdió este dominio pues debido a él no se pierden los dones naturales. Por el pecado se perdió el paraíso, pero no las otras cosas. La división de las cosas no se ha hecho por derecho natural pues este nunca cambia, ni tampoco consta que sea por derecho divino positivo. Se ha hecho por derecho humano, pues como afirma san Agustín⁴³: “suprime las leyes de los emperadores y ¿quién se atreverá a decir, esta finca es mía?”. Nadie en el mundo es señor temporal de todo ni por derecho divino ni natural⁴⁴. La división y apropiación de las cosas se ha hecho por derecho humano.

Respecto a la cuestión de si la distribución de las cosas se hizo por derecho humano, señala Vitoria⁴⁵ la aparente contradicción de santo Tomás al afirmar en la c. 57, a. 3 que lo fue por derecho natural, mientras que en la c. 66 (a. 2 ad 1) dice que lo fue por derecho positivo. Vitoria resuelve afirmando que se trata de derecho de gentes que participa de ambos, si bien, en lo concerniente a la división de la propiedad, el derecho de gentes es positivo y por ello puede cambiar.

iii) El derecho natural concede la división de las cosas sin obligar a ello

El dominio ha sido concedido por Dios al hombre en su conjunto por derecho natural, afirma Vitoria⁴⁶, y ni Él

vida. Los bienes así adquiridos obedecen al uso que les es natural (comer, vestir, habitar, etc.).

⁴² Comentario a la c. 62 de la II-II (en Sierra. *El pensamiento social*, pp. 592-594).

⁴³ *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, trat. VI, 25.

⁴⁴ En *De Indis*, tampoco las potestades del Emperador o del Papa constituyen justos títulos de dominio sobre los territorios y pueblos descubiertos.

⁴⁵ Comentario a la c. 66 de la II-II (en Cendejas y Alférez. *Francisco de Vitoria: sobre justicia*, pp. 144-145).

⁴⁶ Comentario a la c. 62 de la II-II (en Sierra. *El pensamiento social*, pp. 594-595).

⁴⁰ Coherentemente con la distinción suareciana entre una *facultas physica* y una *facultas moralis*. Esta última se corresponde con su concepto de *ius* como ‘derecho a’, esto es, como derecho subjetivo.

⁴¹ La crematística consiste en la adquisición de bienes útiles, mientras que lo propio de la economía es el uso de dichos bienes (*Pol I*, 8, 1256a 2). La crematística incluye el pastoreo, la agricultura, la caza, la pesca y la piratería (*Pol I*, 8, 1256b 8). Estas sirven a la administración de la casa pues le procuran los bienes indispensables para la

puede derogarlo, como erróneamente lo afirma Escoto para quien la posesión común de las cosas ha sido derogada⁴⁷. Por el contrario, Summenhart arguye que la ley natural permanece inmóvil e inmutable y que esta nunca ordenó que se hiciera la división de las cosas. Contesta Vitoria que la ley puede ser preceptiva, consultiva o permisiva. La ley natural en lo que concierne a la comunidad de bienes *concedía* que en el estado de inocencia todo fuera común, pero no obligaba. Dado que el hombre era dueño de todo por derecho natural, por autoridad humana y sin necesidad de derogar la propiedad común, pudo hacerse la división y apropiación particular de las cosas.

Vitoria⁴⁸ trae a colación la afirmación de Escoto relativa a la derogación de la comunidad de bienes vigente por derecho natural. No consta en las escrituras dicha revocación y tampoco hay dispensa porque realmente nunca hubo precepto de derecho natural que estableciera la comunidad de bienes. La multiplicación del género humano generó la propiedad porque de otro modo no se habría podido vivir. Cuando el derecho se cambia según “la calidad de tiempo y de cosas” no hay revocación afirma san Agustín⁴⁹. En el estado de inocencia convenía la comunidad de bienes, no así en el de Caída.

Para Suárez⁵⁰ el *ius naturale* concedió a los hombres el reparto y la propiedad de las cosas, ya que el repartir y adquirir la propiedad particular, originariamente común, es de derecho natural aunque no sea preceptivo hacerlo. Tratando sobre su mutabilidad, Suárez rebate lo afirmado por Escoto y Gabriel Biel quienes afirmaban que la comunidad de bienes era preceptiva en el estado de inocencia pero que se derogó tras la Caída, por lo que, desde entonces, la división de las cosas no se opone al derecho natural. Suárez rechaza la necesidad de tal precepto: como precepto positivo no puede demostrarse, y como precepto natural no se prueba la relación entre comunidad de bienes y estado de inocencia. En dicho estado la división de los bienes no iba en perjuicio de la honestidad, especialmente en lo referido al uso ordinario de las cosas muebles. La comunidad de bienes podría haber sido más adecuada, pero no necesaria, en el estado de inocencia. De modo similar, la división de bienes en el estado de Caída resulta más conveniente, sin ser por ello precepto natural. La comunidad de bienes se afirma entonces de derecho natural *negativamente* en el sentido de que no está prohibida aunque no la ordene positivamente. Rige mientras los hombres no dispongan otra cosa. Esta es la postura de Tomás de Aquino, Summenhart, Diego de Covarrubias y Martín de Azpilcuenta⁵¹. Lo dicho no contradice el hecho de que, mientras no se hayan dividido los bienes, a nadie se le prohíbe por derecho natural el uso necesario de las cosas comunes salvo por justa causa. Una vez hecha la división, el derecho natural prohíbe el hurto y la indebida apropiación

de lo ajeno⁵². Sucede de idéntico modo en lo referido a la libertad natural de los hombres que es de derecho dominativo pues es algo que pertenece a cada uno, lo que no obsta para que uno mismo pueda renunciar a ella o bien ser privado por justa causa⁵³.

Suárez se plantea⁵⁴ la duda sobre la existencia de la división de bienes en el estado de inocencia en cuanto al dominio de tierras, frutos, animales y otras cosas temporales. Dios concedió dominio universal pero no dividió los bienes entre los hombres de modo que continuaron siendo comunes después de la Caída en tanto no fue introducida la división o apropiación de los dominios⁵⁵. Domingo de Soto⁵⁶ y también Escoto afirman que la división de los bienes no se introdujo en el estado de inocencia. Para Escoto la comunidad de bienes fue un precepto natural que fue revocado con el cambio de estado de los hombres, por lo que la división de las cosas no era lícita. Lo es por necesidad en el actual estado de Caída “para evitar pendencias entre los hombres y conservar la paz, o bien para el sustento de los hombres, porque si los bienes fuesen comunes, los hombres descuidarían de guardarlos y cultivarlos”⁵⁷. En el estado de inocencia estas dos razones no tendrían vigencia. Así lo establecen también los Santos Padres quienes afirman que la división fue introducida con ocasión del pecado⁵⁸. Sin embargo Suárez aclara que en el estado de inocencia no fue dado ningún precepto que impidiera dividir las cosas, ni de tipo positivo ni natural. En este segundo caso debido a que no se infiere de la recta razón.

iv) Conveniencia de la división de las cosas

Visto (en el comentario de la c. 66, a. 1) que es legítima, por natural, la posesión de las cosas por parte del hombre, Vitoria⁵⁹ responde ahora (comentario de la c. 66, a. 2) a la pregunta sobre el modo de dicha posesión ya que se puede poseer algo *en común*, o bien, dividiendo la cosa en propiedades particulares. Vitoria, además de confirmar la licitud de la posesión individual en lo referido tanto a la gestión y distribución de las cosas exteriores como a su uso, remarca que “nadie es de tal modo propietario de las cosas que no tenga que compartirlas alguna vez”, y “[Dios] manda a los ricos de este mundo que compartan con facilidad” (1 *Tim* 6, 18)⁶⁰. Tanto

⁵² *De Lebigus* II, 14, 17.

⁵³ *De Lebigus* II, 14, 19.

⁵⁴ *De opere* V, cap. 7 (en Sierra. *El pensamiento social*, pp. 728-729; también en Gaetano, “What Kind of Corporeal or Political Life...”).

⁵⁵ En *Defensio fidei* (III, 2, 10), la primera donación la realizó Dios haciéndolo todo común. Los dominios privados fueron introducidos en parte por el derecho de gentes y en parte por el civil, aunque éstos también proceden de Dios debido a la primera donación, ya sea porque concurre mediante su providencia, o porque desea mantenerlos una vez establecidos.

⁵⁶ *De iustitia et iure*, lib. 4, q. 3.

⁵⁷ *De opere* V, cap. 7 (en Sierra. *El pensamiento social*, p. 728).

⁵⁸ Clemente de Roma (*De Divitiis* I, epístola 5.2.12, q. 1), san Juan Crisóstomo (*Homilía sobre san Filogonio*) quien afirma “mío y tuyo, frías palabras que excitan todos los males”, y san Ambrosio (*In Lucam*, 7, cap. 12).

⁵⁹ Comentario a la c. 66 de la II-II (en Cendejas y Alférez. *Francisco de Vitoria: sobre justicia*, p. 138-143).

⁶⁰ Comentario a la c. 66 de la II-II, en el ms. Ottoboniano (en Cendejas y Alférez. *Francisco de Vitoria: sobre justicia*, p. 204-207).

⁴⁷ En *Sentencias* IV, dist. 15, q. 2 (en Sierra. *El pensamiento social*, p. 432).

⁴⁸ Comentario a la c. 66 de la II-II (en Cendejas y Alférez. *Francisco de Vitoria: sobre justicia*, p. 142-145).

⁴⁹ *Confesiones* III, 7, 13.

⁵⁰ *De Legibus* II, 14, 13.

⁵¹ *De Lebigus* II, 14, 14.

Summenhart⁶¹ como Aristóteles⁶² rechazan la comunidad de bienes que defiende Platón. Aunque sea lícito tener alguna cosa como propia conforme al derecho natural, parecería que para los cristianos no lo fuera pues en el inicio de la Iglesia todos los que creían eran iguales, tenían todas las cosas en común y las repartían según la necesidad de cada uno (*Hch* 2, 44-45)⁶³. Además Ananías y Safira (*Hch* 5) murieron por apropiarse de parte del precio del campo, sin entregarlo a los Apóstoles, y no se lee que luego se concediera facultad para tener cosas propias. Sin embargo, afirma Vitoria, apoyándose en la Escritura, que también es lícito para los cristianos tener cosas propias. De otro modo no se entendería la obligación de la limosna, pues de lo que es común no puede darse limosna. La comunidad de la que se habla en los *Hechos*, además de voluntaria, fue de duración desconocida. El hecho de que se hicieran colectas para los pobres demuestra que en ella había también cosas que no eran comunes. Aun así podría considerarse la conveniencia de la comunidad de bienes en el momento presente afirma Vitoria. Sin embargo esta requiere muchas cosas que no suelen hallarse en la sociedad: modestia, concordia, debida sujeción y justa distribución, que a duras penas se dan entre los religiosos. Como “ahora no existe esta caridad entre los cristianos, no conviene tener todas las cosas en común, porque el hombre malvado y avaro y ladrón tendría más que los hombres buenos”⁶⁴.

v) En las cosas divididas prevalece la voluntad del dueño o la del príncipe por justa causa

Los dominios permanentes se transmiten solo por voluntad del dueño, por ejemplo, por donación o por conmutación, o por voluntad del príncipe, lo que incluye a Dios, afirma Vitoria⁶⁵. De donde se deduce que los cristianos no pueden ocupar las tierras de los infieles, si estos son verdaderos dueños. En estado de derecho natural, sin ley humana en sentido contrario, el dueño puede transmitir

el dominio a voluntad y quien lo recibe es verdadero dueño. El segundo título del verdadero dominio es la autoridad del príncipe. Sucede que el hombre en cuanto a su persona, cuerpo y bienes, es más de la república que de sí mismo, por lo que, por justa causa, esta puede disponer de sus bienes, lo que incluye transferir el dominio a otra persona. Esto sucede porque el poder viene de Dios, y Dios puede transferir en contra de la voluntad de su dueño, luego también el príncipe puede hacerlo; así como por el hecho de que el príncipe ha sido elegido y ha recibido consentimiento del pueblo, por lo que puede disponer de los bienes particulares bajo justa causa. Los reyes no pueden apropiarse sin causa de ningún tesoro hallado⁶⁶. Una causa razonable para hacerlo es la necesidad del reino. En otro caso “sería tiránico privar a los hombres de aquello que es de derecho natural” y es que las cosas sin dueño sean del primero que las encuentra.

vi) vigencia de la comunidad de bienes en las cosas no divididas

La vigencia del derecho natural tiene para Vitoria importantes consecuencias, en él se funda la “sociedad y comunicación natural” entre todos los pueblos. En *De Indis* afirma Vitoria que al principio del mundo las cosas eran comunes por lo que aún resulta lícito dirigirse a todas las regiones y recorrerlas ya que la división de las tierras no ha abolido esta libertad. La peregrinación de los españoles no injuria ni daña, por lo que es lícita. También lo es el hecho de establecerse en las nuevas tierras ya que el destierro es pena capital, y ello se aplica también a los huéspedes, apunta Vitoria. Los huéspedes deben ser recibidos en virtud de la amistad natural entre los hombres que Cristo eleva a mandato, citando “era peregrino y no me hospedasteis” (*Mt* 25, 43). Según las *Institutiones*, por derecho natural son comunes las aguas corrientes y el mar, los ríos y los puertos en los que las naves pueden atracar⁶⁷. Además de la licitud de peregrinar y comerciar, es lícito por derecho de gentes que las cosas que carecen de dueño (*res nullius*) pasen a ser del que las toma, así el oro, las perlas o los peces. Y es que el derecho de gentes tiene fuerza de derecho por derivarse suficientemente del natural y, cuando no es así, basta el consentimiento de la mayor parte del orbe, sobre todo si es en favor del bien común. Por ello los legados son intocables, los mares son comunes, los cautivos de guerra devienen esclavos y los huéspedes no son expulsados (instituciones estas de derecho de gentes).

Hecha la división, de las cosas no divididas, como fieras, aves o peces, cualquiera puede apropiarse si nadie lo ha hecho ya⁶⁸, así como navegar por mares y ríos. Los dominios en caso de extrema necesidad son transitorios. Aquello que no está distribuido ni tiene propietario (*res*

⁶¹ *De contractibus*, I, q. 9.

⁶² Aristóteles (*Pol* II, 2, 1261a-1262b) rebate la constitución utópica de la *República* de Platón. Se muestra en contra de la posesión en común de bienes, mujeres e hijos, postulada para los guardianes, debido al cuidado que cada cual pone en lo suyo y el aumento de los delitos y de la conflictividad que traería consigo. Esto se debe a que en el hombre hay dos grandes móviles que son la propiedad y la afección, afirma Aristóteles. El proyecto utópico de Platón identifica polis y oikos (casa, familia) lo que solo es viable destruyendo la familia. Los gobiernos familiar y político son sustancialmente distintos, su confusión destruye la comunidad política. En palabras de Aristóteles: “al avanzar en este sentido y hacerse más unitaria, ya no será ciudad. Pues la ciudad es por su naturaleza una cierta pluralidad, y al hacerse más una, de ciudad se convertirá en casa, y de casa en hombre, ya que podríamos afirmar que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que aunque alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad. (...) Los elementos de los que debe resultar una ciudad difieren específicamente. Por eso precisamente la igualdad en la reciprocidad es la salvaguardia de las ciudades”.

⁶³ También en *Hch* 4, 32: “La multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma. Nadie consideraba sus bienes como propios, sino que todo era común entre ellos”.

⁶⁴ Comentario a la c. 66 de la II-II, ms. Ottoboniano (en Cendejas y Alférez. *Francisco de Vitoria: sobre justicia*, p. 207).

⁶⁵ Comentario a la c. 62 de la II-II (en Sierra. *El pensamiento social*, pp. 598-600).

⁶⁶ Comentario a la c. 66 de la II-II (en Cendejas y Alférez. *Francisco de Vitoria: sobre justicia*, pp. 136-139).

⁶⁷ Por derecho natural hay cosas comunes a todos (*res communes omnium*) que, por su naturaleza, no son apropiables y se excluyen por ello del tráfico jurídico, así el aire, el agua corriente, el mar y sus riberas (*Dig.* 1.8.2, *Inst.* 2.1.1) y son públicos los ríos y los puertos (*Inst.* 2.1.2, *Dig.* 43.8.2.9, 50.16.112).

⁶⁸ *Dig.* 41.1.1.1pr., en Comentario a la c. 62 de la II-II (en Sierra. *El pensamiento social*, p. 597).

nullius) como los tesoros escondidos y perdidos o las minas⁶⁹, son del primero que los ocupa y encuentra, y esto es por derecho de gentes⁷⁰. Solo si esto no conviene a la república, estas cosas serán comunes y podrán dividirse entre los que forman parte de ella⁷¹.

vii) vigencia de la comunidad de bienes en caso de necesidad

Se trata de un argumento específicamente cristiano sin apoyo en el *Digesto* o en las *Institutiones*. Tomás de Aquino trata el *ius necessitatis* en el a. 7 de la c. 66. El comentario de Vitoria responde a la pregunta sobre “si es lícito a alguien hurtar por necesidad”. Tanto para el Aquinate como para Francisco de Vitoria, en estado de necesidad las cosas son comunes. El derecho natural está vigente y se aplica según las circunstancias del caso. Que las cosas estén divididas no implica que se pueda impedir a los demás el uso de lo propio. Así, para Tomás de Aquino, conforme a la ordenación de las cosas inferiores a la satisfacción de las necesidades de los hombres, que es de derecho natural, la apropiación, que se realiza por derecho positivo, no ha de impedir que se atienda a la necesidad del hombre. En el caso de que la necesidad sea evidente y urgente es lícito sustraer las cosas ajenas, de modo manifiesto u oculto, y no puede considerarse a esto hurto o rapiña. Por otra parte, se deja al arbitrio de cada uno la distribución de las cosas propias para socorrer a los que padecen necesidad dado que son muchos y no se puede socorrer a todos con la misma cosa. En este sentido los bienes superfluos son debidos por derecho natural al sostenimiento de los pobres. En la c. 32 del tratado sobre la caridad encontramos que entiende el Aquinate por necesario y por superfluo. Sin embargo, la satisfacción de dicha deuda se deja al ejercicio de la virtud de la caridad.

Vitoria⁷² comienza su comentario a la c. 66, a. 7, de la *Secunda Secundae* diferenciando la necesidad de la extrema necesidad. Solo en el segundo caso es lícito tomar de lo ajeno y esto es de derecho natural pues impedirlo equivaldría a ordenar la muerte. Para las otras necesidades es preceptivo (*1 Jn* 3, 17), también por derecho natural, socorrer al necesitado con los bienes superfluos siendo del arbitrio del donante a quien decide ayudar. Puntualiza Vitoria que, a pesar de la obligación que recae sobre el rico, no es lícito que el necesitado, antes de llegar a la extrema necesidad, tome de él cuando no quiera dar. El pobre no puede situarse en el lugar del juez y juzgarse más pobre que otros ni juzgar como superfluos los bienes del rico que puede tener “muchos hijos e hijas”. La deuda del rico es de caridad, no de justicia, por lo que no está obligado a dar.

La extrema necesidad, que hace comunes las cosas, no ha de entenderse como una situación próxima a la muerte, sino que basta con que el pobre esté “yacente en el lecho herido de llagas, o cuando viene el hambre que desde hace mucho tolera, de tal modo que se acerca a la muerte a no ser que se le ayude”. En tal caso, es lícito hurtar a los ricos “si puede hacerse sin escándalo”. También para el hombre que tiene hijos y mujer y que no tiene cómo socorrerlos.

Ahora bien, se duda de si, tras el hambre, cuando el pobre “se hiciera rico” está obligado a restituir al rico al que le quitó. Vitoria lo niega pues la extrema necesidad hace las cosas comunes, por lo que el necesitado tomó aquello a lo que tenía derecho y no está obligado a restituir. Se rechaza la opinión de Adriano⁷³ que supone que al tomar del rico es como si este lo prestara y en tal caso le debe ser devuelto. Si el rico presta en lugar de dar, no peca tan gravemente, pero peca también. Además la cosa prestada pertenece a quien está en extrema necesidad por lo que se le haría injuria. Acudiendo a santo Tomás⁷⁴, afirma Vitoria que también es lícito hurtar para otros que “padecen mucho” mientras se haga sin escándalo como “el desorden en la ciudad y la muerte de todos”, que lo haría ilícito. Si el escándalo es pequeño, incluso si alguien muere, podría tomarlo en favor de ellos.

Para Suárez, en su tratado *De Charitate*⁷⁵, dar limosna es precepto natural y divino. Natural porque lo es el precepto de amor al prójimo. Dar limosna es precepto necesario pero no suficiente para la salvación. Obliga solo en tiempo de necesidad del prójimo. La necesidad es de tres tipos (común, grave y extrema) y afecta también a la fama y el honor; y para el que da, la obligación de limosna depende también de su capacidad. Se extiende a todo prójimo, incluso al enemigo. Aunque no es preciso buscar al pobre, sí lo es para el gobernante que está obligado a socorrer las necesidades del vecino, más por justicia que por caridad. Existe la obligación de comunicar los bienes superfluos: obligación, bajo pecado mortal, de dar de los bienes superfluos en caso de extrema necesidad; y bajo pecado venial, de dar de lo superfluo en caso de necesidad común (a los pobres comunes) porque lo superfluo por derecho natural es común a todos. En todo caso la gravedad del pecado depende de la gravedad de la necesidad.

Locke recoge el *ius necessitatis* en una breve referencia en el *First Treatise of Government* (Ch. IV, 42) donde, a propósito de la negación del dominio político de Adán, afirma:

“Sabemos que Dios no ha dejado a un hombre a merced de otro de modo tal que este le pudiera dejar morir de hambre si quisiera: Dios, el Señor y Padre de todos, no le ha dado a ninguno de sus hijos, en la parte que

⁶⁹ En el ms. Ottoboniano, “si en las Indias se halla una masa de oro” sin dueño, es del primero que la toma sin que el Emperador pueda quedársela (comentario a la c. 66 de la II-II, en Cendejas y Alférez. *Francisco de Vitoria: sobre justicia*, pp. 136-139 y 202-203).

⁷⁰ En *Dig.* 41.1.3pr lo que no pertenece a nadie, por derecho natural, pasa a ser de quien lo adquiere. Así los animales que gozan de libertad natural. En *Inst.* 2.1.12. se mencionan las bestias salvajes, los pájaros y los peces.

⁷¹ En *Inst.* 2.1.39.

⁷² Comentario a la c. 66, a. 7, de la II-II (en Cendejas y Alférez. *Francisco de Vitoria: sobre justicia*, pp. 178-187).

⁷³ Adriano VI (1459-1523). Papa de 1522 a 1523, autor de un comentario a las *Sentencias*.

⁷⁴ Aunque este se limita a decir (a. 7 ad 3): “en el caso de una necesidad semejante también puede uno tomar clandestinamente la cosa ajena para socorrer así al prójimo indigente”.

⁷⁵ *De Charitate (Tractatus Tertius De Charitate)*, en *R. P. Francisci Suárez e Societate Jesu opera omnia*, editado por L. Vivès, vol. XII. París: Bibliopolam editorem, 1856) parcialmente traducido en Sierra. *El pensamiento social*, pp. 729 y ss.

le corresponde en las cosas de este mundo, semejante [derecho de] propiedad, sino que le ha dado a su hermano necesitado el derecho al exceso de sus bienes; lo que no se le puede negar en justicia cuando lo exijan necesidades apremiantes.⁷⁷⁶

viii) cómo se hizo la división de las cosas: el punto de partida de Locke

El hecho de que todos los hombres fueran iguales en el estado de inocencia no era óbice para que pudiera hacerse la división de las cosas afirma Vitoria⁷⁷: es verosímil que primero Adán y luego Noé procedieran así. Pero también pudo hacerse por acuerdo entre los hombres mientras lo aceptara la mayoría, pues para la paz, al tratarse de la utilidad común, es necesario que prevalezca la sentencia de la mayoría y esto es de derecho natural. La división de la propiedad también pudo hacerse sin acuerdo formal, pero sí virtual conforme cada cual ocupaba tierras y los demás lo aceptaban. Este consenso basta para el derecho de gentes afirma Vitoria. Del mismo modo se llegó a fijar la inviolabilidad de los legados, expresando un consenso más con hechos que con palabras.

Para Suárez⁷⁸ la división de las cosas, no siendo contraria a la justicia ni a las otras virtudes, podría haber sido útil, como así lo afirma Lessius⁷⁹. Suárez considera pertinente distinguir entre bienes muebles e inmuebles. Los primeros están sujetos a la división pues por el mismo hecho de ser ocupados o tomados se hacen del que los ocupa. Este derecho parece también necesario en el estado de inocencia, lo que resulta claro en el caso de alguien que recoge los frutos del árbol para comer, por lo que adquiere un derecho para usarlos libremente sin que le puedan ser arrebatados sin injusticia. Por el contrario, en los bienes inmuebles no sería necesaria tal división: a ellos se refieren todos los autores citados. Aunque, afirma Suárez, debe atenderse a la posibilidad de que en el estado de inocencia los hombres podrían haber trabajado la tierra y sembrado alguna parte. Hubiera sido lógico entonces que, tras cultivar alguien una parcela, no pudiera ser privado por otro de su uso y *quasi possessione* (i. e. posesión de un derecho) porque así lo pide la recta razón y el orden conveniente. Incluso se podría haber introducido por el uso que quien hubiera ocupado una parcela la poseyera como propia mientras no la abandonara⁸⁰, también en lo concerniente a habitación y domicilio. Esta apropiación, afirma Suárez, se considera de poca importancia en el estado de inocencia y por eso se suele negar que existiera división de bienes en dicho

estado⁸¹. Podrían haber existido además diversidad de costumbres como consecuencia del arbitrio humano, todas compatibles con dicho estado, asunto del que nada puede decirse con certeza.

4. Apropiación de la tierra y acumulación de la propiedad según John Locke

Locke parece continuar el argumento de Suárez dónde éste lo dejó, esto es, en la discusión sobre la apropiación de los bienes inmuebles, concretamente de la tierra por razón de su cultivo. Suárez situaba esta posible apropiación en el estado de inocencia, a diferencia de Locke que lo hace en el de naturaleza, sin embargo para ambos su legitimidad descansa en el derecho natural que la concede.

En el libro V del *Second Treatise on Civil Government* que trata sobre la propiedad, Locke comienza repitiendo el argumento escolástico por el cual Dios entregó al conjunto de los hombres los bienes necesarios para su sustento, a lo que tienen derecho por naturaleza⁸², lo que se constata además en *Sal* 115, 16 (“El cielo pertenece al Señor, y la tierra la entregó a los hombres”). La pregunta que le interesa es la relativa a la división de la propiedad: cómo fue posible para un individuo, que no era monarca universal⁸³, tener posesión de algo cuando el mundo fue entregado por Dios al género humano para que lo tuviera en común. La respuesta de Locke sigue el mismo tipo de argumento histórico conjetural que emplea para deducir la existencia del contrato político. Sin embargo, a diferencia de éste, la división de la propiedad se hizo “sin un acuerdo expreso entre todos los copropietarios (*commoners*)”. Como acabamos de ver, también Francisco de Vitoria admitía la posibilidad de un acuerdo tácito para la división de la tierra.

Continúa Locke afirmando que, además de dar Dios el mundo a los hombres para su sustento y comodidad, les dio la razón para obtener lo más apropiado para la vida, esto es, la tierra, sus frutos y todo lo que *naturalmente* surge de ella. En el estado de naturaleza nadie tenía dominio privado sobre esas cosas, pero antes de su uso era preciso apropiárselas de algún modo. Lo es incluso, dice Locke, para el indio salvaje que carece de cotos de caza y usa la tierra en común con los demás⁸⁴. Sucede que, a pesar de que las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, toda persona tiene algo que le pertenece en exclusiva: “el trabajo (*labour*)

⁷⁶ Esta cita y las siguientes correspondientes al *Second Treatise on Civil Government* son traducción del autor.

⁷⁷ Comentario a la c. 62 de la II-II (en Sierra. *El pensamiento social*, pp. 595-597).

⁷⁸ *De opere* V, cap. 7 (en Sierra. *El pensamiento social*, pp. 728 y ss.; también en Gaetano, “What Kind of Corporeal or Political Life...”).

⁷⁹ En *De iustitia et iure* (lib. II, cap. 2, dub. 2).

⁸⁰ Mencionemos por nuestra parte que, por abandono intencionado del propietario, es lícito tomar posesión de lo abandonado (*Inst.* 2.1.47 y *Dig.* 41.7.1).

⁸¹ Idea que se repite en Locke: inicialmente la abundancia de tierra inculta no dividida excedía en mucho aquella parte de la que era posible apropiarse para el propio sustento.

⁸² *Second Treatise* V, 25.

⁸³ Esta puntualización está relacionada con el *First Treatise* escrito por Locke para rebatir la afirmación de Filmer (*Patriarcha or the Natural Power of Kings*, 1680, aunque escrito probablemente alrededor de 1630) sobre el derecho divino de los reyes que provendría del hecho de ser Adán monarca universal. Para completar lo dicho, véase Prieto, L. “El pensamiento político de Suárez en el *De opere sex dierum* y sus nexos con Filmer y Locke”, *Isegoría*, n. 63, 2020, pp. 583-602.

⁸⁴ *Second Treatise* V, 26.

de su cuerpo y la operación (*work*) de sus manos⁸⁵. Al extraer alguna cosa del estado en que la naturaleza la produjo y modificarla con un trabajo que, sin duda, pertenece a quien lo ejerce, cada uno le añade algo de sí mismo de modo que pasa a ser propiedad suya⁸⁶. A eso ya no tienen derecho los demás hombres al menos mientras queden suficientes bienes comunes para ellos⁸⁷. En términos suarecianos, podríamos decir que el trabajo (*facultas physica*, potestad ejecutiva) que uno ejerce le pertenece pues cada uno es dueño (*facultas moralis*, potestad moral) de sus propias acciones, lo que se traslada a lo producido por dichas acciones. Locke parece seguir a Suárez en el argumento, aunque no en las palabras⁸⁸.

El trabajo que un hombre emplea en recoger los frutos de un árbol, siendo éste propiedad común, continúa Locke, le añade algo a lo que la naturaleza ya había realizado, de este modo son extraídos del estado comunitario en que se encontraban antes. La apropiación de algo que era común no precisó del consentimiento explícito de todo el género humano, lo que habría sido imposible de obtener. Así se sigue haciendo en las tierras comunales, en las que lo que uno extrae le pertenece sin precisar para ello del permiso del resto de copropietarios⁸⁹. En virtud de esta ley de la razón que sigue vigente, todo pez pescado en el mar o el ámbar gris que se saque a la superficie, o la liebre que uno persigue, serán de quien los saque del estado en que la naturaleza los dejó⁹⁰. Esto último viene a repetir los argumentos escolásticos que no hacían sino seguir lo establecido por el derecho romano⁹¹.

i) El límite natural en aquello que se toma de lo que es común

Un aspecto no considerado por el pensamiento escolástico es el relativo al límite en aquello que se toma de lo que es común, sobre lo que Locke se pregunta. A pesar

de la abundancia natural⁹², la apropiación cuenta con un límite natural ya que solo es posible tomar una cantidad tal que lo obtenido no se eche a perder por no poder ser consumido.

Notemos que la existencia de un límite natural en aquello que es necesario para la vida ya fue establecida por Aristóteles, a quien Locke no cita. Para Aristóteles la característica de la crematística es la adquisición de bienes útiles, mientras que la economía, referida al *oikos*, la casa, consiste en la administración de dichos bienes⁹³. Si se tomara más allá de lo necesario, continúa Locke, se estaría actuando contra los límites impuestos por la razón, o de la naturaleza según Aristóteles. E insiste en que echar a perder los frutos de la tierra por cazar o cosechar por encima de lo necesario para la vida constituiría una ofensa contra la ley de la naturaleza⁹⁴. Locke proporciona así un argumento que nosotros calificaríamos de racionalidad económica. También Aristóteles contemplaba la posibilidad de una crematística que, contra su naturaleza, carece de límite y no está al servicio ni de la casa ni de la polis⁹⁵. En consecuencia, para Locke, lo que excede lo que uno pueda utilizar pertenece a los demás, lo que recuerda a lo dicho por el pensamiento escolástico en relación con los bienes superfluos que son debidos a los necesitados. Cuando se toma de la naturaleza respetando dicho límite, apenas se producirán altercados⁹⁶, continúa Locke, debido a la abundancia inicial de los bienes, al escaso número de hombres y a la limitada capacidad de cada uno para tomar de lo común.

Sin mediar el consentimiento explícito de todos los demás, quien labró, mejoró y parceló la tierra la hizo suya⁹⁷ lo que no perjudicó al resto de los hombres pues aún quedaban muchas y buenas tierras sin cultivar. No parece voluntad de Dios haber dejado el mundo como terreno comunal y sin cultivar. Al man-

⁸⁵ Principio que se relaciona con el dominio sobre los propios actos que posee toda criatura racional: “sola creatura rationalis habet dominium sui actus” (*Comentario* de Francisco de Vitoria a la c. 62 de la II-II, a. 1).

⁸⁶ Señalemos, con el fin de comprobar similitudes y diferencias, que la apropiación debida al trabajo incorporado, y tratándose de manufacturas, estaba contemplada por el derecho romano (adquisición por *specificatio*) en *Institutiones* 2.1.25 y en *Dig.* 41.1.7.7. Podría entenderse que Locke está aplicando, por analogía, este principio al trabajo ejercido sobre la tierra, donde ésta constituiría la materia a la que se refiere el *Digesto*. Sin embargo, lo sembrado en tierra ajena pertenece al propietario de la tierra (*Dig.* 41.1.7.13, *Dig.* 41.1.9).

⁸⁷ *Second Treatise* V, 27.

⁸⁸ Como afirma Baciero (“El concepto de derecho subjetivo”, pp. 407-408) en relación a Suárez: “1º) El hombre tiene un derecho a la ‘conservación del propio cuerpo’ o de su vida física, para preservar la cual se ve obligado a ejercitar sus facultades. 2º) Dispone asimismo de un ‘dominio’ sobre ‘sus propias acciones’ o facultades y sobre el trabajo realizado con ellas. 3º) Dicho dominio sobre las propias acciones se traslada moralmente a las cosas sobre las que se ha aplicado, por lo que las cosas manipuladas por el trabajo se convierten también ellas en ‘dominio’ o propiedad del sujeto”.

⁸⁹ *Second Treatise* V, 28.

⁹⁰ *Second Treatise* V, 30.

⁹¹ Como ya vimos, en casos análogos el derecho romano reconoce la apropiación de los bienes sin dueño (*res nullius*): por derecho de gentes, las cosas que carecen de dueño pasan a ser del que las toma u ocupa. Concretamente los animales gozan de una libertad natural que pierden al ser capturados. Véanse *Dig.* 41.1.3pr, *Inst.* 2.1.12.

⁹² Recordando 1 *Tim* 6, 17: “[Dios] nos provee de todas las cosas en abundancia a fin de que las disfrutemos”.

⁹³ Aristóteles, *Política* I, 8, 1256a 10-15. Los bienes adquiridos sirven para su uso natural (comer, vestirse, vivir). El arte adquisitivo natural viene limitado por el cumplimiento de los fines propios de casa y polis, que son el vivir y el vivir bien.

⁹⁴ *Second Treatise* V, 37. Para Aristóteles, la crematística antinatural se basa en utilizar los bienes esenciales para la vida para algo que no es su uso natural, como podría ser el intercambio. El intercambio de bienes útiles mediante el trueque es natural porque permite la autosuficiencia. Al realizar intercambios en mayor volumen y por la dificultad de transporte a mayores distancias, se introduce por necesidad el uso del dinero. Gracias al dinero, la sociedad puede pasar del cambio indispensable y natural al comercio (*Pol* I, 9, 1257b 9-14). Con los intercambios monetizados, la riqueza que simboliza el dinero –el valor del dinero es convencional, no natural y cambia con las circunstancias– permite una acumulación antinatural e interminable. Como medio para algún fin, no se puede imaginar una acumulación ilimitada que satisfaga un propósito limitado. Esta crematística no forma parte de la economía, porque la administración de la casa, además de estar limitada por lo necesario, no implica de suyo la acumulación de riqueza.

⁹⁵ Aristóteles, *Pol* I, 9, 1257a 1-8.

⁹⁶ *Second Treatise* V, 31. Esta afirmación recuerda al argumento de Tomás de Aquino por el cual el estado de paz se mantiene cuando cada uno está contento con lo suyo, ya que en aquello que es común suelen suscitarse contiendas con más frecuencia (*STh* II-II, q. 66, a. 2). El argumento de la eficiencia, también presente en el Aquinate, está implícito en Locke cuando insiste en el valor que añade el trabajo a la tierra inculca.

⁹⁷ *Second Treatise* V, 32.

dar Dios que la tierra fuera sometida por el hombre, le estaba autorizando a apropiársela mediante el trabajo⁹⁸. El argumento sigue siendo válido a pesar de lo que sucede en la propia Inglaterra y en otros países donde las tierras comunales lo son de un vecindario y no de toda la humanidad, pero eso no fue así cuando había tierras en abundancia⁹⁹.

Cuando surgieron las primeras ciudades fue necesario marcar límites entre las parcelas, pero aún entonces había territorio libre como lo prueba el hecho de que Abraham, en un país en el que era extranjero, pudiera trashumar libremente, o bien se pudieran separar los ganados cuando no había bastante pasto, como así hicieron Abraham y Lot (*Gn* 13, 5-12), o cuando Esau emigró a la montaña de Seir (*Gn* 36, 6-7)¹⁰⁰. Así pudo dividirse la propiedad sin necesidad de suponer, como hace Filmer, que Adán tuviera dominio privado sobre todo el mundo, lo que además no puede probarse¹⁰¹.

ii) El trabajo incorporado aumenta el valor de las cosas apropiadas

Locke parece mezclar origen de la propiedad y origen del valor, lo que marcaría el comienzo de la teoría del valor trabajo de la economía clásica inglesa¹⁰². Con el cultivo de la tierra se multiplica hasta por cien la productividad, por lo que su apropiación termina beneficiando a todo el género humano pues, lejos de reducir la propiedad, la aumenta en forma de más frutos. El trabajo supone el noventa o hasta el noventa y nueve por ciento *del valor de las cosas* afirma Locke¹⁰³. En América, donde abundan las tierras fértiles pero escasea el trabajo, se observa un nivel de vida inferior al de Inglaterra. Incluso “un rey que reina sobre un territorio fértil y extenso se alimenta, se aloja y se viste peor que un jornalero en Inglaterra”¹⁰⁴.

⁹⁸ *Second Treatise* V, 34.

⁹⁹ *Second Treatise* V, 35.

¹⁰⁰ *Second Treatise* V, 38.

¹⁰¹ *Second Treatise* V, 39.

¹⁰² La principal aportación de la Escolástica española al pensamiento económico reside en su contribución a las teorías de los precios y del dinero destacando la integración de ambas gracias a una común fundamentación en una teoría del valor subjetivo. La explicación del valor basada en la capacidad de los bienes para satisfacer las necesidades humanas es generalizada en el pensamiento escolástico. Es lugar común señalar la existencia de dos escalas de valor. En un ejemplo ampliamente repetido por los escolásticos, conforme al orden natural del ser creado, los ratones ocupan un lugar superior al trigo, pero conforme a su estima como cosa útil, nadie prefiere los ratones al trigo (San Agustín, *De Civitate Dei* XI, 16). De las dos teorías del valor, la basada en la “común estimación” y la basada en los costes incorporados, ya rebatida por Saravia de la Calle (Grice-Hutchinson, M. J. *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*. Clarendon Press, Oxford, 1952, p. 48), fue la segunda la que prevaleció a lo largo del siglo XIX, siendo desarrollada por Smith, Ricardo o Marx, hasta que finalmente la revolución marginalista, en torno a 1870, restableció el enfoque subjetivo.

¹⁰³ *Second Treatise* V, 40.

¹⁰⁴ *Second Treatise* V, 41. Compárese con lo afirmado por Adam Smith “podría afirmarse que las comodidades de que disfruta un príncipe europeo no exceden en menos a las de un campesino trabajador y frugal, tanto como las de este último a las de muchos reyes africanos, amos absolutos de las vidas y libertades de diez mil salvajes desnudos”, *The Wealth of Nations* I, 1.

Locke insiste en el argumento del valor basado en el trabajo incorporado mediante la exposición del proceso productivo que transforma materias primas (bello-tas, agua, hojas, pieles) en bienes aptos para el consumo (pan, vino, vestido). De la importancia del trabajo en la generación de riqueza se deduce que es preferible para un príncipe tener muchos hombres a vastos dominios, y que el arte del gobierno consiste en el aumento de las tierras y el derecho a emplearlas, lo que se consigue con leyes que garanticen la libertad, protejan el trabajo honesto e incentiven a los súbditos, oponiéndose para ello al poder opresivo y a los intereses particulares¹⁰⁵. El peso del trabajo se hace patente cuando se considera que también se encuentra incorporado en los animales y herramientas que se utilizan en la labranza así como en la totalidad del proceso productivo¹⁰⁶. De ahí concluye Locke que:

“aunque las cosas de la naturaleza se dan en común, el hombre (siendo dueño de sí mismo y propietario de su propia persona y de las acciones o el trabajo de la misma) tenía consigo el mayor fundamento de la propiedad; y lo que constituía la mayor parte de lo que destinaba al mantenimiento o a la comodidad de su ser, cuando la invención y las artes hubieron mejorado las comodidades de la vida, era perfectamente suyo y no pertenecía en común a los demás.”¹⁰⁷

iii) Mediante el dinero es posible superar el límite natural en lo que uno puede apropiarse

En la justificación de esta afirmación *iii*) volvemos a encontrar en Locke argumentos de inspiración aristotélica. La naturaleza establece un límite a la propiedad al depender del trabajo que realice un hombre y de lo que le resulta conveniente para vivir. Dada la enorme extensión del mundo, este modo de apropiación puede llevarse a cabo sin perjudicar el derecho de otro. Así sucede todavía en España, dice Locke, donde hay abundancia de tierra inculta¹⁰⁸, y en general sucedía antes de inventarse el dinero. Desde entonces el deseo de tener más de lo necesario ha alterado el valor intrínseco de las cosas, el cual sólo depende de su utilidad¹⁰⁹. El dinero, afirma Locke, es “un trozo pequeño de metal amarillo, que puede guardarse sin desperdicio ni desgaste, tan valioso como un gran trozo de carne o una gran cantidad de maíz”¹¹⁰.

Al principio las cosas comunes existieron en mayor abundancia de lo que el hombre podía utilizar, continúa Locke. Con el crecimiento de la población y del ganado y con el uso del dinero, la tierra escaseó y paso a tener algún valor. Fue preciso entonces fijar fronteras respetando las tierras de otros reinos me-

¹⁰⁵ *Second Treatise* V, 42.

¹⁰⁶ *Second Treatise* V, 43.

¹⁰⁷ *Second Treatise* V, 44.

¹⁰⁸ *Second Treatise* V, 36.

¹⁰⁹ A diferencia de lo dicho anteriormente, aquí Locke basa el valor de las cosas en su utilidad siguiendo entonces la aproximación escolástica.

¹¹⁰ *Second Treatise* V, 37.

dianter acuerdos por los que se renunciaba a reclamar el derecho natural sobre su territorio. Pero en tierras donde sus habitantes no se han unido al resto de la humanidad al no utilizar el dinero, las tierras sin cultivar siguen siendo comunes pues sobrepasan lo necesario para el sustento de sus habitantes. Esto no sucede entre quienes han consentido en el uso del dinero¹¹¹.

La exposición sobre el origen del dinero a partir del trueque sigue de cerca a Aristóteles aunque Locke insiste en la importancia de su carácter no perecedero en contraste con el resto de bienes. Afirma Locke que los bienes aptos para la vida del hombre son perecederos. También hay cosas, que siendo duraderas, recibieron su valor del mero capricho o de un acuerdo, como el oro, la plata o los diamantes. De aquellos bienes que eran perecederos era insensato y deshonesto acumular más de lo necesario. Pero regalar o intercambiar el excedente, incluso por bienes duraderos como los citados, podía considerarse acorde al derecho natural pues no se perjudicaba a otros en lo que es común, como sucede cuando se echa a perder un excedente de bienes perecederos. En ausencia de dinero, la justa propiedad tenía un límite natural en aquella cantidad que se podía poseer sin que se echara a perder¹¹². El dinero permite salvar este límite pues puede conservarse y, por mutuo consentimiento, puede intercambiarse por cosas realmente útiles para la vida que son perecederas¹¹³.

Dado su carácter no perecedero, el dinero permitió conservar y aumentar lo adquirido mediante el trabajo, de otro modo carecería de sentido cultivar más tierras de las necesarias para el propio sustento. La extensión de la tierra cultivable y el aumento de la producción tiene sentido cuando puede venderse el excedente a otras partes del mundo a cambio de un bien no perecedero y acumulable¹¹⁴. En cuanto alguien en América descubrió el uso y el valor del dinero en sus relaciones con sus vecinos comenzó a aumentar sus posesiones¹¹⁵.

Mediante tácito y voluntario consentimiento¹¹⁶ entre los propios hombres, que acordaron dar valor al oro y la plata, fue posible adquirir más tierras de las necesarias para el propio sustento y de ahí resultó la desigual posesión de la tierra. Ello sucedió por el consentimiento en el uso del dinero, de donde se deduce que los hombres también consintieron en la desigualdad de posesiones que éste trae consigo¹¹⁷. El trabajo llegó a constituirse fácilmente en título de propiedad en las cosas naturales que eran comunes. No pudo haber entonces disputas en torno a la propiedad, insiste Locke, pues resultaba inútil y deshonesto labrar más tierra de la necesaria para el propio sustento: derecho y conveniencia iban entonces juntas¹¹⁸. Pero cuando

se llegó al límite en el que las tierras escaseaban, proceso que se acentúa con el uso del dinero, se hizo cada vez más necesaria la existencia del gobierno civil.

5. Conclusiones

Esta afirmación de Locke nos sirve para concluir esta exposición. Locke relaciona el final de las dos instituciones clásicas de derecho natural, la igual libertad de todos y la propiedad común, con las que comenzábamos este trabajo, con el principio aristotélico de acumulación no natural. El surgimiento del dinero permite acumular propiedad por encima de lo que resulta estrictamente necesario conforme a la naturaleza. Dicha acumulación genera a la larga un problema de escasez con respecto a un bien hasta entonces libre como era la tierra cultivable, y con ello la probabilidad y magnitud de los conflictos. La necesidad de proteger los derechos naturales a la vida y a la propiedad en un entorno de escasez de la tierra cultivable precipita el fin del estado de naturaleza y de sus instituciones características y el surgimiento consiguiente del gobierno civil. Locke constituiría así un eslabón de una tradición de pensamiento jurídico-político con dos vertientes que confluyen en la modernidad: una primera romanista (*ius naturale*) y una segunda cristiana (*lex naturalis*, de origen greco romano no obstante), a la que se agrega un voluntarismo de raíz escotista, ya presente en Suárez, y que en Locke cobra mayor protagonismo a través del concepto de *political compact*. A pesar de la presencia de elementos de continuidad con respecto a Vitoria y Suárez, mediante la sustitución del estado de inocencia prelapsario por un *status naturae* que no precisa de lectura teológica alguna, y que Locke sitúa en un tiempo histórico realmente existente, Locke formula una teoría estrictamente secular sobre los orígenes del *civil government* y de la propiedad privada.

La propiedad que se adquiere legítimamente aplicando el propio trabajo sobre aquellos bienes aún no apropiados (la tierra inculta) y la acumulación de propiedad que el uso del dinero permite, nos están hablando de actividad empresarial y crecimiento económico, dicho en términos actuales. El arte de la crematística que persigue la acumulación de riqueza está claramente presente en la narración de Locke, aunque no la subsiguiente condena aristotélica: la crematística ha de estar al servicio del *oikos* (la casa); más allá de lo necesario, la acumulación de riqueza como fin en sí mismo resulta antinatural y supone una amenaza a la continuidad de la polis. Sin embargo Locke prescinde de estas consideraciones en lo que a la acumulación de propiedad y el dinero se refiere, lo que habría ido en contra del signo de los nuevos tiempos. Enmendando a Aristóteles, la generalización del uso del dinero y la acumulación de propiedad abrieron una nueva etapa en la historia de la humanidad, la correspondiente al estado civil precisamente.

¹¹¹ *Second Treatise* V, 45.

¹¹² *Second Treatise* V, 46.

¹¹³ *Second Treatise* V, 47.

¹¹⁴ *Second Treatise* V, 48.

¹¹⁵ *Second Treatise* V, 49.

¹¹⁶ Principio, recordemos, por el cual se establece el derecho de gentes. Locke está afirmando que el dinero es una institución de derecho de gentes.

¹¹⁷ *Second Treatise* V, 50.

¹¹⁸ *Second Treatise* V, 51.

Referencias bibliográficas

- Aquino, Tomás de. *Suma de Teología*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001 [1267-1273].
- Aristóteles. *Política*. Traducción de M. García Valdés, Gredos, Madrid, 1988.
- Baciero, Francisco T. “El De legibus de Suárez y Locke”. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10, 2003, pp. 387-394.
- Baciero, Francisco T. *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke: un capítulo en la evolución de la filosofía política del siglo XVII*. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2008.
- Baciero, Francisco T. “Francisco Suárez como gozne entre la filosofía política medieval y John Locke”. En Pedro Roche, ed., *El pensamiento político en la Edad Media*, Fundación Ramón Areces, Madrid, 2010.
- Baciero, Francisco T. “El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke”. *Anuario filosófico*, 45, n. 2, 2012, pp. 391-421.
- Barney, Stephen A., W. J. Lewis, J. A. Beach, and Oliver Berghof, eds. *The Etymologies of Isidore of Seville*. Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Carpintero, Francisco. *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*. Encuentro, Madrid, 2008.
- Castilla, Francisco. “El concepto de ‘estado de la naturaleza’ en la escolástica española de los siglos XVI y XVII”. *Anuario de Filosofía del Derecho*, XII, 1995, pp. 425-445.
- Cendejas, José Luis. “Derecho subjetivo, naturaleza y dominio en Francisco de Vitoria”, *Cauriensia*, 15, 2020, pp. 109-137.
- Cendejas, José Luis y María Alférez, *Francisco de Vitoria: sobre justicia, dominio y economía. Edición y contexto doctrinal de la cuestión ‘Sobre el hurto y la rapiña’*. Editorial Universidad Francisco de Vitoria, Pozuelo de Alarcón, 2020.
- Cicerón. *De republica, De inventione rethorica, De legibus, De officiis*. The Latin Library by William L. Care. <https://www.thelatinlibrary.com/>
- Gaetano, Matthew T. “What Kind of Corporeal or Political Life Men Would Have Professed in the State of Innocence”. *Journal of Markets and Morality*, 15, n. 2, 2012, pp. 527-563.
- Graciano. *Decretum magistri Gratiani*. Leipzig, 1879. <https://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/online-angebot>
- Grice-Hutchinson, Marjorie. J. *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*. Clarendon Press, Oxford, 1952.
- Guzmán Brito, Alejandro. “La igualdad natural de todos los hombres en el pensamiento romano de la época clásica”. *Revista de Estudios Histórico Jurídicos*, XIV, 1991.
- Hesíodo. *Obras y fragmentos*. Gredos, Madrid, 1978.
- Isidoro de Sevilla. *Etimologías*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2018.
- Justiniano. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*. Publicado por los hermanos Kriegel, Hermann y Osenbrüggen, traducido por Ildefonso L. García del Corral, ed. Jaime Molinas, Barcelona, 1889-98.
- Kroger, John R. “The Philosophical Foundations of Roman Law: Aristotle, the Stoics, and Roman Theories of Natural Law”. *Wisconsin Law Review*, 905, 2004, pp. 905-944.
- Kuiper, Catherine S. “Francisco Suárez and John Locke on rights and alienability: a critical conversation”. En Robert A. Maryks y José A. Senent, eds., *Francisco Suárez (1548-1617): Jesuits and the Complexities of Modernity*. Brill, Leiden, 2019.
- Lactancio, *Divinarum Institutionum*. Migne Patrologia Latina. http://www.documentacatholicaomnia.eu/30_10_0240-0320-_Lactantius.html
- Locke, John. *Two Treatises on Government*. En *The Works of John Locke*, vol. IV, Rivington, Londres, 1823.
- Lugo y Quiroga, Juan de. *De iustitia et iure*. En L. Vivés, ed., *Disputationes scholasticae et morales*, TT. VI y VII, París, 1868 [1642].
- Megías, José J. *Propiedad y derecho natural en la historia. Una relación inestable*. Universidad de Cádiz, Cádiz, 1994.
- Ovidio. *Metamorfosis*. Traducción de Ana Pérez Vega. Biblioteca virtual Miguel de Cervantes. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/metamorfosis--0/html/ff8ccec6-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_1_
- Pontificio Consejo ‘Justicia y Paz’. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html
- Prieto, Leopoldo. “La noción de ley en Suárez y Locke”. *Daimon*, 71, 2017, pp. 137-156.
- Prieto, Leopoldo. “El pensamiento político de Suárez en el De opere sex dierum y sus nexos con Filmer y Locke”. *Isegoría*, n. 63, 2020, pp. 583-602.
- Rossiter, Elliot. “John Locke and the Jesuits on Law and Politics”. En Cristiano Casalini, ed., *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*, Brill, Leiden, 2019.
- Séneca. *Epístolas Morales*. Ed. Luis Navarro, Madrid, 1884.
- Sierra, Restituto. *El pensamiento social y económico de la Escolástica*. CSIC, Madrid, 1975.
- Suárez, Francisco. *Defensio fidei III. Principatus politicus o la soberanía popular*. Editado por Eleuterio Elorduy y Luciano Pereña, CSIC, Madrid, 1965 [1613].
- Suárez, Francisco. *De legibus ac Deo legislatore* (libros I a IV). Editado por Luciano Pereña et al., CSIC, Madrid, 1971-81 [1612].
- Suárez, Francisco. *De opere sex dierum*. En R. P. Francisci Suárez e Societate Jesu opera omnia, editado por L. Vivés, vol. III. Bibliopolam editorem, París, 1856 [1621].
- Virgilio. *Geórgicas*. Jus, Méjico, 1961.
- Vitoria, Francisco de. *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. 6 vols. y 3 apéndices, editado por Vicente Beltrán de Heredia, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1932, 1934, 1935, 1952.
- Vitoria, Francisco de. *Relecciones jurídicas y teológicas*. Edición a cargo de Antonio Osuna, Jesús Cordero, Mauro Mantovani, Ramón Hernández, Simona Langella y Ángel Martínez, San Esteban, Salamanca, 2017.