

# SOBRE LAS SIGNIFICACIONES DE LA LIBERTAD Y LA PROPIEDAD: UNA REVISIÓN FEMINISTA DE LOCKE A LA LUZ DE ALGUNOS DILEMAS DEL PRESENTE

Alejandra Ciriza

## RESUMO

*Lo trabajo interroga por los sentidos de la idea de que la primera propiedad de un individuo es su cuerpo a la luz de los debates feministas del presente. Interroga también por las transformaciones que las condiciones históricas, sociales y los horizontes de comprensión marcados por las lenguas y las culturas imprimen sobre los conceptos, intentando explicar a qué se debe que la mirada que desde el presente se proyecta hacia el Siglo XVII y hacia la filosofía de Locke, a la que haremos referencia especial en este escrito, tienda a privilegiar algunas tradiciones de lectura sobre otras. Las preguntas que movilizan este, por así llamarlo, interés, por la filosofía de Locke no sólo se vinculan con la preocupación por las lecturas feministas y latinoamericanas de la tradición filosófica occidental, sino, más específicamente, por las relaciones entre cuerpo y política y por las condiciones que hacen posible hoy el retorno del argumento de la propiedad sobre el cuerpo, y algunas formulaciones lockeanas, como la cuestión de la autopropiedad, cuando se debate el derecho de las mujeres a decidir sobre sí mismas en cuanto sujetos corpóreos. El escrito procura establecer precisiones conceptuales en torno de las nociones de propiedad y libertad en la obra de Locke a la vez que intenta establecer sus usos contemporáneos, los deslizamientos de sentido y los atolladeros que se producen cuando se argumenta sobre la base de la propiedad del cuerpo en relación a los derechos y libertades de las mujeres, tanto en las situaciones de ejercicio de la libertad para decidir sobre el propio cuerpo en relación a la propia sexualidad, a las capacidades reproductivas, como en aquellas otras en que se hace referencia a la libertad para consentir el ejercicio de la prostitución, el alquiler del propio vientre, etc.*

PALAVRAS-CHAVE: *filosofía de Locke; liberdade; propriedade; liberalismo; teoria feminista.*

## I. INTRODUÇÃO

### *1.1. Sobre las significaciones de la libertad y la propiedad. Una revisión feminista de Locke a la luz de algunos dilemas del presente*<sup>1</sup>

Este trabajo interroga por los sentidos de la idea de que la primera propiedad de un individuo es su cuerpo a la luz de los debates feministas del presente. Interroga también por las transformaciones que las condiciones históricas, sociales y los horizontes de comprensión marcados por las lenguas y las culturas imprimen sobre los conceptos, intentando explicar a qué se debe que la mirada que desde el presente se proyecta hacia el Siglo XVII y hacia la filosofía de Locke, a la que haremos referencia especial en este escri-

to, tienda a privilegiar algunas tradiciones de lectura sobre otras.

Las preguntas que movilizan este, por así llamarlo, interés, por la filosofía de Locke no sólo se vinculan con la preocupación por las lecturas feministas y latinoamericanas de la tradición filosófica occidental, sino, más específicamente, por las relaciones entre cuerpo y política y por las condiciones que hacen posible hoy una suerte de retorno del argumento lockeano de la propiedad sobre el cuerpo cuando se debate el derecho de las mujeres a decidir sobre sí mismas en cuanto sujetos corpóreos.

Es necesario establecer una precisión aún: a diferencia de otros registros del mundo, en el campo de la filosofía se ha mantenido y se mantiene todavía una singular relación con la tradición filosófica (al menos con aquellas obras y autores que se consideran sin discusión como parte del canon)

<sup>1</sup> Agradezco la atenta y cuidadosa lectura de María Julia Bertomeu y sus inteligentes y oportunas sugerencias.

pues se procede a menudo como si fuera posible un diálogo directo con esas producciones teóricas del pasado. Mucho más que otras disciplinas, la filosofía suele presentarse como si fuera ajena, o pudiera serlo, a la historia, al lugar, a los intereses ideológicos y políticos, a la corporalidad humana. Como si el pensar por conceptos librara de la singularidad y las determinaciones de la historia, de las condiciones materiales de producción, del lugar en el que se produce.

## II. HORIZONTES INTERPRETATIVOS

Si el modo como se lee e interpreta un clásico depende de un horizonte construido a partir del interés cognoscitivo del /la sujeto encarnado/a que interroga el texto, determinado por las condiciones históricas, sociales y geográficas en las que se lo (o la, menos frecuentemente) vuelve a revisar, he de decir que me hallo situada en una compleja coordenada: la de ser una mujer latinoamericana que pregunta, en los inicios del Siglo XXI y en América Latina, por los usos y remisiones realizados desde el campo del debate feminista a un texto escrito en Inglaterra en el Siglo XVII.

Dado que este trabajo interroga por las condiciones que hacen posible el uso de argumentos, según se dice, apoyados en el punto de vista sostenido por el filósofo inglés en su conocido ensayo “Two Treatises of Government” respecto de la propiedad de sí en los debates feministas contemporáneos referidos al aborto, la prostitución, la maternidad sustituta, es preciso señalar, a la manera de una advertencia, que este trabajo no tiene en modo alguno la pretensión de realizar un análisis exhaustivo de la obra de Locke, que excede con mucho los alcances de este escrito, ni se propone una revisión de las muchas lecturas que la obra del autor ha merecido. Más bien me he ocupado, por una parte, de realizar una reconstrucción del contexto en el que Locke produjo, y por la otra de pensar por qué y cómo algunos conceptos de Locke (de manera emblemática el de autopropiedad) son utilizados en el terreno de los debates contemporáneos. Se trata, en pocas palabras, de un intento de articular reconstrucción histórica y análisis conceptual haciendo visibles, en la medida del modesto alcance de este estudio, las dificultades que puede acarrear la creencia de que es posible hacer uso de Locke sin considerar las determinaciones que las condiciones bajo las cuales pensaba imponían a su punto de vista.

### II.1. Locke y su tiempo

Es preciso, a los efectos de la lectura que me propongo realizar, ubicar a Locke (1632-1704) en el contexto que le tocara vivir. La participación del filósofo inglés en los conflictos de la Inglaterra de su tiempo, en el marco de un proceso histórico iniciado en 1640 con la Revolución Inglesa, que abarcó la profunda conmoción del llamado “interregno republicano”, el hundimiento de la República y la restauración de los Estuardo en 1660 y que finalizó, por decirlo de alguna manera en 1688-1689 con la denominada Revolución Gloriosa, fue determinante en la construcción de sus conceptos, aún cuando Locke sea en buena medida ambivalente, tensada como está su obra por el impulso emancipatorio, ligado a los deseos de libertad política, y por su vinculación estrecha a los intereses del grupo social al que pertenecía.

La movilización social y política de la plebe inglesa en contra del arrollador proceso de transformaciones económicas y sociales que tuvieron lugar a lo largo del Siglo XVII es, en mi entender, decisiva para la lectura de la obra de Locke como una reflexión ambigua, cruzada por deseos emancipatorios de tolerancia y respeto por los consensos y libertades conquistados, pero también por el deseo de estabilidad y la necesidad de control de los circuitos mercantiles que alentaba el grupo político y social al que Locke pertenecía, triunfante una vez apagadas las voces radicalizadas de levellers y diggers, una vez construidos los consensos que condujeron a la construcción de la monarquía parlamentaria que gobernaría Inglaterra de allí en más.

Como ha señalado Immanuel Wallerstein (cuya perspectiva me interesa porque permite tomar como un asunto central la dimensión universal que implicó el viraje hacia la modernidad) se pueden reconocer tres fechas relevantes en la constitución del mundo moderno: 1500, 1650 y 1800. Es en 1500 cuando se configuró un sistema de dominación que tuvo su génesis en Europa y se extendió geográficamente a todo el globo siguiendo un modelo de expansión y contracción, con una localización geográfica variable en los papeles hegemónicos, acompañado por un proceso de transformación secular, por cambios tecnológicos, y también por el surgimiento de una resistencia política estructural al propio sistema. El período 1600-1750 se estructuró, según la versión

establecida por Wallerstein, en una fase ascendente y una descendente, y estuvo marcado por la emergencia de los primeros estados por así decir "capitalistas" (Gran Bretaña y los Países Bajos). El período iniciado en 1800, en tanto, se caracteriza por la industrialización y las transformaciones políticas iniciadas con el ciclo de las revoluciones burguesas (WALLERSTEIN, 1984, p. 5-14).

Aún cuando su perspectiva ilumina la articulación entre los procesos europeos y la conformación de un sistema de explotación de la periferia, es preciso puntualizar brevemente que Wallerstein adhiere a una interpretación circulatoria que se apresura a diagnosticar capitalismo a partir de la expansión mercantil de Europa descuidando las transformaciones en las relaciones de producción que el capitalismo, en sentido estricto, implica. Algunos de los señalamientos de Wallerstein (con esta restricción) son interesantes para establecer, aunque desde luego de una manera rápida, una descripción respecto de las condiciones de la Inglaterra el Siglo XVII<sup>2</sup>.

Decíamos entonces que el Siglo XVII fue un período económico de retracción, durante el cual la gran propiedad tendió a la concentración (TENENTI, 1985). Por exponerlo en términos de Hoskins: se produjeron en los campos abiertos de Inglaterra "una enorme cantidad de cercamientos hasta entonces desconocidos" (HOSKINS, 1955, p. 220). Mientras las grandes propiedades crecían y muchos terratenientes se desplazaban hacia la capital para participar en el mercado monetario y formar parte de la corte, los pequeños campesinos se vieron forzados a abandonar su condición de independientes, al igual que muchos arrendatarios, pues las leyes permitían a los terratenientes elevar las rentas y las multas hasta niveles que resultaban imposibles de sostener (WALLERSTEIN, 1984, p. 117-123). La suerte no era mejor para los trabajadores. Tanto Inglaterra como Francia

enfrentaban un problema de pobreza que afectaba del 25 al 50% de la población<sup>3</sup>. La presión competitiva por la conquista de mercados para la colocación de las manufacturas se tradujo en un proceso de lenta imposición de una disciplina de trabajo que establecía una correlación cada vez más estricta entre el deber del trabajo y el derecho a un puesto de trabajo, lo que acentuaba la necesidad de que los/las trabajadores/as se sujetaran al cumplimiento estricto de la labor en tiempo y forma. Thompson ha señalado, cómo, a la manera de afinidades electivas, se fue expandiendo la estricta regulación de los tiempos de trabajo y la imagen del mecanismo de relojería como metáfora del funcionamiento del universo durante el Siglo XVII (THOMPSON, 1967).

En pocas palabras, el período en el que Locke vivió estuvo marcado por el proceso iniciado como guerra social en 1640, que cerró "gloriosamente", en la versión Wigh de la historia, en 1688-89 cuando William de Orange se hizo cargo de la sucesión del trono inglés; cuando la burguesía obtuvo sus derechos de ciudadanía, aún cuando fuera, finalmente, bajo la preeminencia de las antiguas familias; cuando, como señala Wallerstein, las clases dominantes inglesas sellaron el compromiso para estabilizar la movilidad del Siglo XVI y congelar las cosas como estaban, estableciendo un acuerdo por el cual el Estado inglés se esforzaría por fomentar el desarrollo económico a expensas del resto de la economía mundo (WALLERSTEIN, 1984, p. 168-170).

Locke se hallaba aún ligado al pasado absolutista, en el que arraigan muchas de sus preocupaciones, un pasado que resulta perceptible en sus vínculos políticos y sus posiciones religiosas, en las tensiones que cruzan sus desvelos teológicos y su formación científica y filosófica, en su trayectoria personal y en la suerte corrida por sus escritos, así como las estrategias seguidas para su publicación. Vinculado a Anthony Ashley Cooper, primer conde de Shaftesbury (Wimborne, 1621-Amsterdam, 1683), un hábil político que en

<sup>2</sup> El debate entre circulatoristas y productivistas tuvo un importante desarrollo entre historiadores y sociólogos latinoamericanos. Me limito a señalar la posición de José Carlos Chiaramonte, para quien aún teniendo en cuenta el predominio de capital comercial como disolvente de las relaciones de producción existentes, las economías y sociedades europeas durante los siglos XVI, XVII y XVIII eran substancialmente precapitalistas (CHIARAMONTE, 1983).

<sup>3</sup> Es interesante, a la manera de una observación marginal, recuperar una indicación de Wallerstein para no perder ese lazo quebradizo e invisible entre el pasado y sus posibilidades de reactualización en el presente: "La lucha de las potencias del centro por exportar el desempleo hacia las otras potencias es un fenómeno recurrente de la economía mundo capitalista en sus momentos de estancamiento" (WALLERSTEIN, 1984, p. 126).

1660 participó en la restauración de los Estuardo y fue, bajo el Gobierno de Charles II miembro del ministerio y Lord canceller (1672-1673), Locke se mantuvo durante mucho tiempo ligado a la suerte tanto política como intelectual de quien fuera su mentor. Es preciso decir, además, que muchos de los intereses intelectuales de Locke, fundamentalmente aquellos vinculados a la política, se debieron a su relación con Shaftesbury: la cuestión de las libertades civiles, de la tolerancia, del gobierno, de la economía se inscriben en la inflexión marcada por un cierto distanciamiento (desde luego no total) respecto de los intereses en los que se había centrado en el primer momento de su vida: la formación en Westminster y en Christ Church. Por entonces Locke se perfilaba como un médico, con una sólida educación filosófica y científica adquirida en las cercanías de los más destacados filósofos y galenos de su época.

John Dunn señala, a propósito de la relación de Locke con Shaftesbury: “Entre los años 1667 y 1683 Shaftesbury fue, en diferentes escenarios, la figura política más poderosa en la corte de Charles II y el líder nacional de la oposición política a esa corte, a la cual amenazaba (e incluso puede que planeara la revolución que la derrocaría)<sup>4</sup>. Tanto sus triunfos como sus derrotas marcaron profundamente la imaginación de Locke. Fue Shaftesbury quien le enseñó a comprender las responsabilidades económicas del Estado inglés respecto del mercado interno y el comercio exterior, quien le enseñó a ver las condiciones y posibilidades para la prosperidad económica como una preocupación central del poder estatal y una consideración fundamental en la evaluación de los méritos de cualquier sociedad” (DUNN, 2003, p. 5)<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Dunn hace referencia a la posición Whig de Shaftesbury, contraria a las tendencias católicas y absolutistas del rey.

<sup>5</sup> “In the years between 1667 and 1683 Shaftesbury was at different stages the most powerful political figure at Charles II’s court and the leader of a national political opposition to that court which in the end threatened and perhaps planned a revolution to overthrow it. Both his triumphs and his failures marked Locke’s imagination deeply. It was Shaftesbury who taught him to understand the economic responsibilities of the English State in its domestic market and in foreign commerce, who taught him to see the conditions and possibilities for economic prosperity as a central preoccupation for statecraft and a fundamental consideration in assessing any society’s merits”.

Es interesante considerar, con Thompson, el terreno complejo en el que se movía Locke a fin de interpretar sus posiciones y su escritura en lo relativo a las cuestiones de la propiedad y la libertad. Tal vez dos ejemplos de ese entonces puedan iluminar en qué dirección intento leer. Sostiene Thompson que la plebe inglesa del Siglo XVII recibió en herencia de los conflictos del Siglo XVI lo que el historiador inglés denomina “el imperio de la ley”. La ley fue un ambiguo y tenso espacio de conflicto, un terreno privilegiado (como no lo había sido antes) en la lucha de clases pues la naciente burguesía Whig necesitaba de ella para avanzar en la concentración de la propiedad. La ley era a la vez un instrumento para la regulación de la propiedad, para avanzar en la restricción del uso de los espacios comunales, de los terrenos de caza y siega, de las prácticas recolectoras de los pobres en beneficio de los ricos y poderosos, pero también era el terreno en el cual los campesinos reclamaban por el uso de esos mismos espacios apelando al derecho consuetudinario y a la universalidad de la ley (THOMPSON, 1975). Ese mundo, en el cual los ricos buscaban imponer la célebre Black Act para contar con la herramienta que les permitiera perseguir y eliminar a los ocupantes de los bosques comunes, a los cazadores furtivos y a los recolectores en el nombre de la ley, era también un mundo en el cual Locke y Shaftesbury, ambos Whigs, buscaban establecer el *habeas corpus* como procedimiento para garantizar la libertad individual contra los riesgos de detenciones y represiones arbitrarias. El Acta de 1679 fue redactada con el objeto de protegerse de prácticas entonces corrientes precisando los derechos de los acusados y de los prisioneros a fin de evitar traslados improcedentes, de garantizar el resarcimiento por daños y perjuicios y de contar con medios que permitieran responsabilizar a quienes ejercieran autoridad de manera arbitraria.

Shaftesbury estuvo implicado en el logro del *habeas corpus*, pero también en la restauración de los Estuardo. Su participación política, durante el reinado de Charles II, fue posible tras la derrota de los proyectos políticos radicales sostenidos por levellers y diggers durante el curso de la Revolución Inglesa<sup>6</sup>. Involucrado en la conspiración contra la posibilidad de que James,

<sup>6</sup> Cf. el complejo e interesante relato de los acontecimientos que tuvieron lugar entre 1640 y la restauración monárquica en el texto de Christopher Hill *The English Revolution 1640* (HILL, 2002).

el hermano católico de Charles, lo sucediera en el trono inglés (1679-1681), se vio forzado a huir a Holanda, donde murió dos años después.

Locke se exilió también en los Países Bajos desde 1683 a 1689, período durante el cual publicó la *Epistola de Tolerantia*, y escribió los *Two Treatises of Government*, que aparecieron entre 1690 y 1691<sup>7</sup>. Tras la Revolución de 1686, que llevó al trono a William de Orange, Locke regresó a Inglaterra, donde desempeñó varios cargos.

Los últimos años de su vida los pasó en Oates, en casa de Lady Damaris Cudworth Masham (1658-1708), hija del notable platonista de Oxford Ralph Cudworth, a quien conocía desde 1682 y con quien mantuvo durante años una nutrida correspondencia a través de la cual sostuvieron una profunda vinculación intelectual y personal. Su relación con Damaris Masham y sus escritos sobre educación permiten obtener un registro, a la vez personal y teórico, de la perspectiva de Locke acerca de las mujeres y las relaciones intergeneracionales, tan poco visible en las lecturas habituales de su obra<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Los escritos políticos de Locke, *Two Treatises of Government* y *Epistola de Tolerantia* fueron publicados en forma anónima. El único texto que Locke publicó con su propia firma fue el *Essay Concerning Human Understanding*, la obra que Locke consideraba su logro más alto. En opinión de Dunn en el momento de su muerte Locke había asumido la responsabilidad por todos sus trabajos publicados. Sin embargo el filósofo había mantenido siempre un cierto empeño en separar el *Essay*, del resto de su obra sobre política y religión, muy probablemente debido al contenido altamente polémico, e incluso peligroso de la misma (DUNN, 2003).

<sup>8</sup> El escrito de Locke *Some Thoughts Concerning Education* (publicado en 1693 en forma anónima y corregido durante su estancia en Oates) es una fuente relevante para delimitar la forma como Locke intentaba responder a la pregunta por el vínculo entre cultura y naturaleza, entre educación y disposición innata, entre diferencias y desigualdades (sexual, racial, de clase) y sus efectos sobre la racionalidad de los/las sujetos. El texto, hecho de reflexiones, observaciones coloquiales, consejos relativos a la salud y el cuidado del cuerpo, minuciosas consideraciones acerca de los procesos de inculcación de los principios éticos, permite un registro del punto de vista expresamente sostenido por el filósofo en lo concerniente al lugar de las mujeres en el orden social y político. Si es verdad que el escrito, iniciado a pedido de su amigo Edward Clarke, y publicado muchos años después a instancias del propio Clarke y de William Molyneux, está orientado a la educación de los jóvenes gentleman, es posible leer algunas consideraciones sobre las mujeres: “He

Lady Damaris Masham no sólo fue amiga personal de Locke, alguien a quien el filósofo dejó en herencia sus bienes y biblioteca, una de las destinatarias de sus reflexiones sobre educación, su interlocutora intelectual durante muchos años, sino una “bluestocking”, es decir, una dama letrada que estuvo entre las primeras feministas en el campo de la filosofía inglesa del Siglo XVII. En un mundo habitado aún por los debates teológicos como espacio para dirimir asuntos vinculados a la ética y las costumbres, Damaris Cudworth Masham publicó dos libros sobre este asunto: *A Discourse Concerning the Love of God* (1696) y *Occasional Thoughts in Reference to a Vertuous or Christian Life* (1705), que fueron dados a conocer en forma anónima, en los que sostenía, según Sara Hutton, que la ética y la moralidad humana se fundan en la razón y en la libertad para actuar<sup>9</sup>. El fin de la ética, que es la felicidad humana y el ejercicio de la virtud, requieren una correcta disposición de la mente (asunto en el cual Masham se halla ligada a Locke), pero los principios éticos, desde su punto de vista, y como efecto de su formación platónica, existen como parte de la naturaleza misma de las cosas (HUTTON, 2007). Contra su contemporánea y adversaria, Mary Astell, discípula de Norris, Masham, según afirma Ruth Perry, “Era [...] más sensible al mundo terrenal, mientras la [posición] de Astell era abstracta e idealista”. Según Perry, era predecible que “[...] Masham pusiera el acento en la vida sobre la tierra, mientras Astell

dicho aquí, dado que es el principal objetivo de mi discurso, cómo el joven gentleman debe ser criado desde la infancia. Este procedimiento no se puede seguir perfectamente en la educación de las hijas. Sin embargo, si bien la diferencia de los sexos requiere diferentes tratamientos, no debe ser materia de distinciones fuertes” (LOCKE, 2009b, Book I, § 6). Una vida sana, al aire libre, que sin embargo no perjudique la belleza de la piel asegurará a las mujeres la fortaleza necesaria. No tan radical como para proclamar el derecho a una educación igualitaria, Locke reconoce en las mujeres seres tan racionales como los varones. Una educación adecuada desarrollará en ellas la racionalidad y la fortaleza, una educación dirigida exclusivamente a la consideración de aspectos superficiales seguramente arruinará su carácter del mismo modo que los artificios de su cultura arruinan los pies y las vidas de las mujeres chinas (LOCKE, 2009b, Book I, § 12).

<sup>9</sup> La actuación intelectual de Cudworth Masham incluyó, además, la escritura de una biografía de Locke y de una profusa correspondencia sobre asuntos filosóficos tanto con el propio Locke como con Leibniz.

enfaticaba la preparación para el más allá. En cuanto discípulas su intercambio retoma el duelo entre el empirismo de Locke y el idealismo de Norris de manera fascinante”<sup>10</sup> (Perry *apud* BROAD, 2002, p. 115). Aún distantes y enfrentadas en sus posiciones teóricas ambas son consideradas como figuras relevantes del feminismo filosófico de la época (UZGALIS, 2009a; 2009b).

## II.2. Lecturas

Se puede establecer un bosquejo de las principales líneas de lectura sobre Locke en el contexto anglosajón a partir de dos artículos panorámicos, cuyos autores son William Uzgalis y Alex Tuckness en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. El texto escrito por Uzgalis está estructurado sobre el hilo de las preocupaciones centrales del propio Locke, es decir: la cuestión del entendimiento humano, el debate sobre las formas del poder político y la cuestión de la tolerancia, a la vez que traza un panorama de su vida y del contexto histórico en que le tocara producir (UZGALIS, 2008). El de Tuckness en cambio está centrado en la filosofía política del autor y en la presentación de los debates que se han producido en los últimos años alrededor de algunos asuntos relevantes, a saber: la interpretación respecto de la relación entre ley natural y ley divina; la cuestión de la lectura del significado que en la obra de Locke tiene el estado de naturaleza; el tema de la propiedad; los alcances del consentimiento y las obligaciones políticas que de él se derivan y finalmente los argumentos utilizados por el filósofo inglés en torno al tema de la tolerancia (TUCKNESS, 2007). Existen al menos tres autores que recurren en los debates sobre la obra de Locke, es decir que forman parte de esa bibliografía que Luis Noussan Lettry hubiera considerado indispensable para orientarse en lo que es asunto en filosofía (NOUSSAN LETTRY, 1973, p. 91-98). Se podría decir que ellos son, aunque por razones muy diferentes, Peter Laslett, Leo Strauss y Crawford Macpherson.

<sup>10</sup> “All of this was predictable: that Masham’s position would be as sensible and down-to-earth as Astell’s was abstract and idealist, that Masham would focus on life-on-earth while Astell stressed preparation for the hereafter. Like seconds in the duel between Locke’s empiricism and Norris’s idealism, their exchange is a fascinating reprise of that debate” (Perry *apud* BROAD, 2002, p. 115).

Si hemos de tomar las líneas trazadas por Tuckness a la manera de indicaciones relativas a los focos de interés, los míos, orientados por una perspectiva feminista que intenta no perder de vista las determinaciones históricas, se concentran en la cuestión de las formas como interpreta Locke la propiedad, el consentimiento y los sentidos de la libertad, desde un horizonte que pregunta tanto por los lugares asignados en forma expresa a las mujeres en la filosofía de Locke, como por las transformaciones ocurridas en el uso de argumentos basados de alguna manera en su punto de vista bajo las condiciones actuales. De allí que, aún cuando en los últimos años la lectura de Strauss, y su singular interpretación respecto de la relación entre ley natural y ley divina en la concepción moderna de la política haya despertado no poco interés, el foco de mi lectura tendrá más bien en cuenta la perspectiva acuñada por Macpherson por cuanto éste hace hincapié en la articulación entre la concepción lockeana del individuo y el problema de la propiedad durante la emergencia del capitalismo mercantil en Inglaterra (MACPHERSON, 1962; STRAUSS, 1972; 1988; HILL, 2002)<sup>11</sup>.

En cuanto al análisis de Macpherson, que retomaré parcialmente en este trabajo, se centra en una propuesta de lectura orientada al desmontaje del “individualismo posesivo” como significación fundamental de la filosofía política de Locke. Según Macpherson el “individualismo posesivo” lockeano está articulado en torno de una serie de ideas ligadas entre sí que configuran una particular concepción acerca de las relaciones entre individuo y sociedad. Por decirlo en sus propios términos: el individuo es esencialmente “el propietario de su propia persona y capacidades,

<sup>11</sup> Strauss lee a Locke como un pensador preocupado por edificar de manera secular el orden político. En su interpretación Locke desplaza las bases de la estabilidad política, que ya no residirían en la virtud, como pensaban los clásicos, sino en el interés por acumular bienes y riquezas. Locke pondría en acento en el deseo de autopreservación, en la necesidad de alimentos y de asegurar la posesión como las motivaciones que impulsan a los hombres a contratar. Locke no establece una jerarquía entre las formas de vida, a la manera clásica, sino que vincula el supremo bien de la ciudad con la posibilidad de huir de la escasez. No le preocupa ya la pregunta por el sumo bien, sino el asunto de la organización de la ciudad. Es, en ese sentido (y siempre según la interpretación de Strauss) un heredero de Maquiavelo.

por lo que no debe nada a la sociedad” (MACPHERSON, 1962, p. 263). Desde la lectura que sobre Locke hace Macpherson “la sociedad política es una invención (o artificio) humana para la protección de la propiedad de la propia persona y bienes (por tanto) para el mantenimiento de relaciones ordenadas entre los individuos considerados como propietarios de sí mismos” (*idem*, p. 264). Esto significa que “la visión tradicional, según la cual la propiedad y el trabajo son funciones sociales, y la idea de que la propiedad envuelve obligaciones sociales, resultan así socavadas” (*idem*, p. 261). Aún así el individuo no puede enajenar el conjunto de su propiedad sobre su persona, incluso cuando, desde luego, pueda enajenar su capacidad para trabajar. Un matiz que conviene registrar.

Me interesa, entonces, interrogar a Locke desde una perspectiva si se quiere oblicua, considerándolo en sus anclajes temporales y en sus proyecciones hacia el presente, ubicándome en relación a las argumentaciones que ligan el derecho a decidir con la propiedad sobre el cuerpo, asumiendo que este tipo de discurso deriva de alguna manera de la concepción que Locke establece respecto de la relación entre el orden político y el familiar, entre individuo y sociedad, especificando las diferencias entre una perspectiva anclada a las condiciones materiales del Siglo XVII y su deriva contemporánea.

Si, por una parte, Locke retorna ocupando con frecuencia un lugar relevante en las argumentaciones vinculadas con el derecho de las mujeres a decidir sobre su propio cuerpo, basadas en la idea de que cada una de ellas (en cuanto individuo) es dueña de su cuerpo y por ello “libre” de decidir sobre éste como su propiedad (en el caso de las interrupciones voluntarias del embarazo, en el ejercicio de la prostitución, o en el alquiler de úteros) por la otra no hace muchos años, en un texto muy conocido, Carole Pateman hacía una propuesta que tiene hondas repercusiones para el tipo de problema que me interesa tratar. Pateman señalaba que cuando las feministas utilizábamos ciertas categorías como la de individuo portador de derechos y libertades, consentimiento, contrato, no hacíamos sino jugar en un inmenso territorio que nos era y nos es profundamente extraño. Individuo y contrato son categorías masculinas, patriarcales, producto de un momento histórico de refundación de la dominación masculina sobre los cuerpos de las mujeres. Aún más, en la perspectiva

de Pateman: lo que caracteriza al orden moderno es el cambio de estatuto del pacto patriarcal. Ya no derivado del ejercicio de la autoridad paterna, sino de un pacto (que ella denomina “fraternal” entre varones) que, a partir de la modernidad, produce una articulación específica entre contrato político y contrato sexual. El contrato sexual, a la vez que hace política y civilmente libres a los varones de la especie, invisibiliza la sujeción de las mujeres, transformadas en políticamente irrelevantes (PATEMAN, 1995).

La objeción colocada por Pateman hace visible el carácter complejo de palabras como “individuo” y “propiedad”, pone sobre el tapete la dificultad consistente en que, en los últimos años, la mayor parte de las veces las argumentaciones filosóficas, e incluso políticas, respecto de las consecuencias de la subalternización sexista, son realizadas en términos de derechos y libertades individuales, y de propiedad del cuerpo como base para el derecho a decidir. Por eso entiendo necesaria una revisión de las significaciones asignadas a las nociones lockeanas de libertad y propiedad bajo la idea de que es preciso desbrozar su carácter paradójico, pues se supone que de algún modo fundamentan la defensa de derechos disímiles que, sin embargo, refieren al derecho a decidir sobre el propio cuerpo. Se apela a esto que podríamos llamar provisoriamente el “derecho a decidir sobre el cuerpo en base a la propiedad” en situaciones tales como la interrupción voluntaria de un embarazo, pero también cuando se argumenta respecto del derecho a alquilar el propio vientre, o cuando se afirma que, en cuanto propietarias, las personas en prostitución no hacen sino ejercer su derecho a traficar con esa cosa que es de su propiedad: el cuerpo<sup>12</sup>.

Procuraré entonces por una parte delimitar los sentidos con que se usan las ideas de propiedad del cuerpo y de libertad, y por la otra intentaré establecer algunas argumentaciones relativas a la ubicación asignada a Locke en el campo de la filosofía política en cuanto parte de la tradición

<sup>12</sup> Es de mucho interés para este trabajo la recopilación de artículos realizada por Bertrand Guillaume en dos volúmenes dedicados al tema en la revista *Raisons politiques*, n. 11 y 12, publicadas entre agosto y noviembre de 2003. Haremos referencia a varios artículos, particularmente a la traducción del texto de Judith Thomson sobre aborto y al escrito de Bertrand Guillaume sobre alquiler de vientres (GUILLARME, 2003, p. 77-84; THOMSON, 2003, p. 3-24).

liberal, según algunas lecturas y o bien como integrante de la tradición republicana, según otras.

### III. SOBRE LA PROPIEDAD DE SÍ Y LA PROPIEDAD DE LAS COSAS Y LAS RELACIONES ENTRE LIBERTAD Y PROPIEDAD

“Los nuevos desarrollos económicos de los siglos XVI y XVII hicieron del viejo sistema económico, social y político, algo irremediamente extemporáneo. Algunos de sus defensores intentaban dar marcha atrás, suspirando por la estabilidad y las relaciones campesinas de la Edad Media. Eran, además de escasamente realistas, reaccionarios. Su papel era el mismo que el de algunos liberales del presente que piensan cuán encantador sería si el capitalismo pudiera trabajar en la vía liberal del Siglo XIX, sin utilizar tan frecuentemente el resorte del fascismo y la Guerra. Pero las bellas palabras no alteran los procesos históricos. La historia ha pasado y deja a estos apologistas sosteniendo un sistema imaginario, de la misma manera que dejó a los defensores de Charles I” (HILL, 2002, p. 7).

La idea lockeana respecto de la propiedad del cuerpo suele leerse en una clave singular: si los/ las individuos son dueños de su propio cuerpo de ello se infiere que pueden disponer libremente del mismo, e incluso enajenarlo, por así decir, en libertad, entendida la libertad como la ausencia de interferencias para la realización de los propios planes. Esta idea, sustentada en una lectura que hace de Locke un liberal vecino a las versiones más aggiornadas del libertarismo, supone una serie de deslizamientos de sentido: de la propiedad ejercida sobre el cuerpo y sus capacidades se deriva la posibilidad de justificar su mercantilización. Se podría decir que Locke sentaría precozmente (en el Siglo XVII) las bases para la fórmula de oro del capitalismo maduro del Siglo XIX y XX, e incluso anticiparía respuestas para los dilemas del Siglo XXI.

Sin embargo es preciso tener en cuenta las consideraciones que hemos señalado en la primera parte de este trabajo: Locke era un Whig, esto es, alguien situado en el conflicto en torno a la ley que señala Thompson, sujeto a los límites de su clase, pero un antagonista del poder monárquico absoluto; un médico y un filósofo que, en los tiempos inaugurales de la modernidad procuraba un espacio para la desacralización del mundo y el ejercicio del conocimiento de manera indepen-

diente respecto de la autoridad, a la vez que se mantenía aún sujeto a la idea de los imperativos de la ley natural, una ley que hace imposible pensar en términos absolutos la alienabilidad de la propiedad. Si el retorno hacia el mundo medioeval era imposible ya en tiempos de Locke, también es cierto que el suelo del que se nutre su filosofía, en mi perspectiva, ha de ser leído a la luz de una encrucijada singular en la que confluían transformaciones económicas tendientes a eliminar la propiedad comunal y encarnizados conflictos políticos que desembocaron, en Inglaterra, en la construcción de un régimen monárquico regulado por la constitución, mientras la expansión colonial de Europa avanzaba sobre el mundo entero y se producía una lenta reconfiguración de las relaciones familiares.

Locke trata extensamente la cuestión de la propiedad en el capítulo V del *Segundo tratado*, tras haber debatido con detalle la posición absolutista de Filmer a lo largo del *Primer tratado sobre el gobierno*. El tema presenta en sus escritos una profunda ambivalencia, pues Locke refiere a la propiedad tanto cuando habla de la propiedad de sí, como de la propiedad de las cosas, tanto cuando remite al estado de naturaleza, en que las cosas han sido dadas a los hombres en común, como cuando describe la organización de la sociedad civil, tanto cuando señala la relación entre propiedad y un orden regulado por la ley y consentido por los sujetos, como cuando ésta es producto del ejercicio de la violencia. Dice Locke, en el § 27 del V Capítulo del Segundo tratado: “Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores son comunes a todos los hombres, todo hombre tiene propiedad sobre su propia persona, por lo cual nadie tiene sobre ella ningún derecho sino él mismo. Podemos decir además que el trabajo de su cuerpo y de sus manos es propiamente suyo. [...] Dado que el trabajo es propiedad incuestionable del trabajador, ningún hombre, salvo él, puede tener derecho una vez que lo ha reunido, al menos si hay suficientes bienes, tanto en cantidad como en calidad, que permanecen en común para los demás” (LOCKE, 2003b, Book II, § 27).

Es importante señalar que si por una parte el ser dueño de sí puede referir a disponer de la propia persona de una manera que, en un sentido podría aproximarse a la noción kantiana de autonomía, por la otra puede significar ser propietario del propio cuerpo a la manera de una cosa.

Locke vincula libertad y propiedad anudándolas a la hipótesis del estado de naturaleza como instancia regulatoria para la constitución de la sociedad civil. En el estado prepolítico, el estado de naturaleza, la libertad natural habilita a los sujetos no sólo para disponer de sí sin la tutela de ningún otro, sino para usar, con el único límite de la ley natural que la regula, de las demás criaturas, creadas por Dios para satisfacer las necesidades humanas. En el *Segundo tratado*, en el Capítulo titulado “*Of the State of Nature*” Locke señala: “Para entender el poder político correctamente, y derivarlo de este original, debemos considerar en qué estado están todos los hombres naturalmente, y este es el estado de naturaleza, *un estado de perfecta libertad* para ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones y personas como ellos piensen que es adecuado, *dentro de los límites de la ley de la naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre*” (*idem*, Book II, § 4; sin destacados en el original).

Rigurosamente iguales entre sí, sin subordinación o sujeción, sin señor ni patrón, sin pedir permiso a otros, capaces de gozar del máximo de libertad, los hombres están sujetos por la ley natural, que impide la destrucción del otro, no sólo en lo que a su vida se refiere pues, según Locke: “En el estado de naturaleza existe una ley que gobierna y obliga a todos, y la razón, que es esa ley, enseña a la humanidad, si tan sólo se la consulta, que siendo todos iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones” (*idem*, Book II, § 6).

Las preocupaciones de Locke se hallan, en ese sentido, alejadas de las que, hacia el fin del ciclo revolucionario de inicios de Siglo XIX, manifestaban quienes pueden ser llamados en sentido estricto liberales<sup>13</sup>. Más bien la situación de

Locke se vinculaba a la lucha contra el absolutismo monárquico cuyos poderes era preciso expropiar en beneficio de individuos contratantes. Por decirlo en términos de Antoni Domènech, el interés de Locke está centrado en la crítica de la *loi politique* de antiguo régimen, y en la transformación de un poder arbitrario y absoluto en otro limitado en sus alcances en cuanto surgido del acuerdo voluntario entre los individuos con el objeto de preservar sus vidas, sus libertades y sus bienes. En el estado de naturaleza: “[...] Dios, que ha dado a los hombres el mundo en común, les ha dado también la razón para hacer uso de él de la mejor manera para su vida y conveniencia. La tierra y todo cuanto hay en ella es dado a los hombres para su sostenimiento y comodidad. Por lo tanto todos los frutos que naturalmente produce, y las bestias que alimenta pertenecen a la humanidad en común, en tanto que producción espontánea de la mano de la naturaleza, y nadie tiene, originalmente, dominio privado [...]” (*idem*, Book II, § 26).

El trabajo legitima la apropiación siempre y cuando, señala Locke, haya suficientes bienes a disposición de los demás. En el estado de naturaleza existen al menos tres restricciones para la acumulación de propiedad: 1) el individuo solo puede apropiarse de aquello que puede usar antes de que se arruine (*idem*, Book II, § 31); 2) los límites de la apropiación están regulados por el derecho que otros tienen a gozar de suficientes bienes (*idem*, Book II, § 27); 3) aquello que es apropiable procede del propio trabajo (*idem*, Book II, § 26-27).

Sin embargo es preciso señalar también que la restricción ligada al deterioro cesa con la invención del dinero. El aumento de la productividad y la invención del dinero habilitan a los hombres para adquirir tierras más allá de sus necesidades vitales. Al establecer las condiciones para la apropiación de bienes, Locke parece describir un primer estado de la existencia humana en el cual la población era proporcionalmente pequeña en relación con recursos abundantes, aun cuando el nivel de riqueza fuera probablemente escaso y hubiera una pequeña cantidad de tierra apropiada privadamente, a la vez que parece preocupado por producir una crítica de la propiedad comunal, esa que se hallaba en proceso de extinción a medida que avanzaban los cercamientos realizados por los grandes

<sup>13</sup> Desde mi punto de vista es preciso distinguir entre la lucha contra el absolutismo monárquico, tal como Locke y otros ilustrados la planteaban, y el liberalismo como ideología vinculada al reflujó del ciclo revolucionario, cuando el teórico de la burguesía, Benjamin Constant, construía la célebre contraposición entre la libertad republicana, que él denomina “de los antiguos” y la de “los modernos” consistente en el goce privado de la libertad para decidir acerca de los propios intereses (CONSTANT, 2006). Antoni Domènech ha insistido con particular agudeza sobre la diferencia entre las nociones de libertad para el republicanismo y el liberalismo, mientras Norberto Bobbio analiza las relaciones y tensiones entre democracia y liberalismo (BOBBIO, 1996; DOMÈNECH, 2005).

propietarios triunfantes en la Revolución Gloriosa<sup>14</sup>.

La cuestión del dinero es otro de los temas que permite establecer determinaciones para una lectura más adecuada de la teoría lockeana de la propiedad, de sus límites y alcances.

La producción para el consumo, como indica Locke en el § 46, está regida por las necesidades de subsistencia, que inducen a la elaboración de cosas sujetas a la caducidad, y por ello no acumulables: cosas de limitada duración que, sometidas a larga espera, se arruinan o destruyen. Mientras no apareció el dinero no hubo posibilidades de acumulación, ni de extender la propiedad más allá de las capacidades de trabajo de los individuos. El dinero no sólo posibilita la acumulación, sino que es, señala Locke, una cosa puramente social cuyo valor surge de la convención, es decir: es un producto de la constitución de la sociedad civil y tiene como efecto producir desigualdades. Dice Locke: “Y entonces apareció el dinero, una cosa duradera que los hombres podían guardar sin que se arruinara y que, por consentimiento mutuo, puede ser tomado en intercambio más que las cosas útiles y perecederas que son las que mantienen la vida” (*idem*, Book II, § 47).

A diferencia de los bienes perecederos, directamente vinculados con el sostenimiento de la vida, el dinero es una pura convención social, pura abstracción que permite la acumulación y el

crecimiento de las desigualdades entre los hombres. Sin dinero, dirá Locke en el párrafo 48, los hombres no son aptos para aumentar sus posesiones, no tendrán interés alguno en cercar, se resignarán al estado silvestre y a la propiedad común, propia del estado de naturaleza, sin pretender retener para sí y su familia más que lo necesario para satisfacer las necesidades de la vida (*idem*, Book II, §48).

Con el dinero aparece la posibilidad ilimitada de apropiación, a la vez que se podría creer que se debilita la articulación entre uso, trabajo y propiedad y la regla de reciprocidad. Si así fuera el potencial daño hacia otros como límite de la apropiación de la naturaleza se diluiría y Locke sería, realmente, el conspicuo imaginador de lo sucedido efectivamente más de trescientos años después, cuando efectivamente puede ser convertido en mercancía pues la sociedad se halla penetrada de la lógica de la acumulación y la ganancia sin reparos<sup>15</sup>.

Probablemente una interpretación más ecuánime requiera de la incorporación de otro de los señalamientos de Locke. En el § 50 el filósofo inglés establece aún algunas precisiones: Para Locke el valor del oro y la plata reside en el consentimiento del hombre y en el trabajo que es, en gran parte, su medida. Además, si la posibilidad de apropiación desproporcionada nace del consentimiento, Locke señala que: “[...] el reparto de las cosas en propiedades privadas desiguales se ha hecho practicable fuera de los límites de la sociedad y sin contrato, sólo dando valor al oro y la plata, y acordando tácitamente utilizarlos como dinero; en las sociedades civiles

<sup>14</sup> Es evidente que el proceso de que se trata es el de los inicios de la apropiación privada de la tierra antes comunal, un momento en que la forma de capital en proceso de formación era el capital mercantil. El mundo que hace posible la imaginación política de Locke estaba determinado por la lucha contra el absolutismo monárquico y el conflicto entre señores y siervos por la apropiación-conservación de las tierras comunales, por la abolición-pervivencia de ciertos derechos comunitarios, por la búsqueda de límites ante el ejercicio arbitrario de poder, como es el caso del *habeas corpus*. En modo alguno se puede asimilar ese horizonte al proceso de privatización extrema posible bajo las actuales condiciones históricas, en que el predominio del capital financiero habilita la idea de que el mundo mismo es abstracción y mercancía. Bajo las actuales condiciones de existencia, en que la abstracción mercancía ha devorado las relaciones reales entre los sujetos, y en que el salario mismo puede ser considerado como equivalente a un precio, es verosímil argumentar, como lo hace Nozick, que toda propiedad es alienable. No lo era en tiempos de Locke. En el mundo de Locke la ley natural aseguraba al sujeto propiedades inalienables.

<sup>15</sup> Harvey señala que lo propio del capitalismo contemporáneo es la necesidad de producir fuertes transformaciones en las relaciones sociales debido a que la sobreacumulación de capital requiere de la liberación de activos de los cuales apoderarse, a fin de hacer de ellos un uso rentable transformándolos en mercancías pasibles de apropiación privada. Por ello es comprensible que los cuerpos humanos mismos sean considerados como mercancías sujetas a la lógica del mercado y de la apropiación privada por parte del capital. Para la noción de acumulación por desposesión, cf. Harvey (2003, p. 11-127). Sin embargo no es precisamente lo que sucedía en tiempos de Locke. Las determinaciones cualitativas se hallan aún presentes en las observaciones lockeanas relativas a la propiedad y a los límites éticos de la apropiación aún cuando, como hemos visto y veremos, su perspectiva está marcada por la del grupo social, político, étnico y nacional al cual pertenecía.

las leyes regulan el derecho de propiedad y la posesión de tierras a través de las constituciones positivas” (*idem*, Book II, § 50).

Es decir: el acceso a la propiedad, aún cuando haya posibilidades de acumulación e intercambio vinculados a la existencia de dinero, continúa hallándose ligado al trabajo y a las regulaciones sociales. La acumulación de propiedades privadas desiguales es posible por fuera de la sociedad civil. Desde luego es relevante, a los efectos de la lectura que me propongo realizar, preguntar dónde se hallaba ese exterior y quiénes lo habitaban.

Lo cierto es que la lectura de Locke ha dado lugar a varias interpretaciones cuyos rumbos procuraremos delimitar. Mientras hay quienes leen la idea de propiedad de la propia persona, del cuerpo y de los productos del trabajo a la manera de la propiedad de las cosas, y consideran por esto a Locke un defensor a ultranza de la propiedad privada, que incluye en primer término el propio cuerpo y la capacidad de trabajo, y luego y bajo una misma lógica (la de la equiparación del cuerpo con una cosa), la propiedad de las tierras, los bienes y el dinero, hay quienes consideran la idea de pertenecerse a sí mismo en la línea de la autonomía del sujeto humano como dueño de su cuerpo en un sentido más próximo al indicado por Kant, de autonomía para decidir sobre el cuerpo haciendo uso de la propia razón y voluntad, sin pedir permiso a otros para existir, sin necesidad de la autorización de poder soberano alguno.

En la primera dirección se inscribe Macpherson. Para este autor Locke estaría más preocupado por garantizar el derecho de los propietarios de adquirir propiedades por encima de sus posibilidades de uso, que por la del dominio sobre sí mismo y la producción de bienes capaces de asegurar la vida de los hombres del común, de quienes debían trabajar para satisfacer sus necesidades. Una segunda línea de lectura interpreta la idea de ser dueño de sí mismo y de los productos de su trabajo en una clave más bien republicana. En ese sentido se orientan María Julia Bertomeu y Antoni Domènech.

Si se acepta, en una primera dirección, que el derecho de apropiación puede extenderse no sólo a las cosas, sino al producto del trabajo de otros y que, en sentido estricto, un sujeto puede disponer de sí y vender su propio cuerpo (en tanto es su propiedad) como si fuera una cosa, Locke puede

ser utilizado como la base teórica para considerar el contrato de prostitución, o el de alquiler del propio útero como transacciones posibles, respetuosas de la libertad de los/las individuos.

En el contexto anglosajón, tras el vendaval neoliberal y la penetración de la lógica mercantil en los espacios más recónditos de la vida, la idea de propiedad de sí ha sido asimilada cada vez más a la de disponer de uno/una misma como una cosa-mercancía. Hay quienes, extendiendo al Siglo XVII las condiciones del actual mercado capitalista, leen en esa clave no sólo la noción lockeana de libertad (interpretada en términos de no interferencia, y no como emancipación de relaciones de dominación) sino que equiparan la idea de “ser dueño de uno mismo” a la de ser propietario privado de un cuerpo-cosa transable como una mercancía. Por decirlo de alguna manera: interpretan la filosofía lockeana como la justificación filosófica de una escena que, conformada en el lejano Siglo XVII, hallaría su realización plena en el presente. Desde este punto de vista sería posible trazar una genealogía intelectual casi en línea recta entre Locke y los neoliberales, e incluso entre Locke y libertarios como Nozick<sup>16</sup>. Tal operación de deshistorización produce un profundo efecto de legitimación de las posiciones libertarianas: no sería sólo la filosofía contemporánea, ligada a determinadas posiciones y condiciones históricas la que defiende la propiedad de sí como equivalente a la propiedad de las cosas. Sus raíces son tan hondas como las de la modernidad misma. La asimilación entre la posición de Locke y la de Nozick produce un cierto efecto de inmutabilidad: es así, fue así y siempre será así. Se puede argumentar que la autopropiedad es y fue (y por ello probablemente será) equivalente a la propiedad de las cosas.

<sup>16</sup> Los neoliberales, señala Perry Anderson, cuyo texto de origen es *Camino de servidumbre*, escrito por Friedrich Hayek en 1944, argumentan que cualquier limitación de la libertad de mercado por parte del Estado es letal para la libertad económica y política. El nivel de beneficio de las empresas ha sido destruido en occidente por la presión del movimiento obrero y las políticas estatales de Bienestar. A partir de la crisis de 1973 sus ideas ganaron terreno: el retorno de la desigualdad estimularía la competencia, una tasa natural de desempleo y estabilidad monetaria devolverían el crecimiento a las economías estancadas de occidente. La oportunidad de aplicación de su ideario surgió en 1979 con el triunfo de Thatcher en Inglaterra y de Reagan en Estados Unidos (cf. ANDERSON, 2003, p. 25-38).

Nozik sostiene que su punto de vista reposa en el argumento lockeano según el cual la propiedad sobre sí mismo es la base sobre la que se sostienen las demás propiedades, y lo que funda la posibilidad de tratamiento de las personas como iguales. Su argumentación se puede resumir de la siguiente forma: reconocer a las personas como dueñas de sí mismas resulta crucial para tratar a las personas como iguales. Tratar a las personas como iguales inhibe a la sociedad de demandar sacrificios indebidos. Para Nozik el principio de ser dueño de sí mismo incluye tanto la propia persona como la propiedad de bienes sobre la base de la llamada estipulación de Locke, según la cual toda apropiación que no empeore las condiciones de vida de otros es legítima. A la manera de una suerte de silogismo se podría argumentar que “La gente es dueña de sí misma” (esto es, tiene sobre sí derechos de propiedad). Propiedad de sí y propiedad del mundo son el punto de partida de la organización de la sociedad. Si originalmente el mundo no era poseído por nadie, se puede adquirir una porción desproporcionada del mundo si ello no empeora la condición de los demás. Una vez que las personas adquieren propiedades privadas resulta moralmente necesario contar con un mercado libre de capital y de trabajo.

Nozik parece derivar directamente de Locke la idea de propiedad de sí y la justificación para apropiarse de cantidades ilimitadas de recursos. Según Kimlycka, “La idea de tener derechos de propiedad sobre uno mismo puede parecer extraña al sugerir que existe una cosa distinta, el yo, que uno posee. [...] la idea de ser dueño de uno mismo puede ser entendida como tener sobre la persona de uno los derechos que el esclavista tiene sobre el esclavo” (KYMLICKA, 1995, p. 120). Retomaremos este señalamiento más adelante.

Nozik asume su punto de vista como una suerte de herencia directa de las estipulaciones lockeanas relativas a la propiedad, pasando por alto la diferencia histórica entre 1690 y el Siglo XX, justificando la depredación del planeta y colocando las regulaciones estatales como violatorias del derecho de propiedad. Al mismo tiempo parece no considerar las distinciones, que Locke realiza con precisión, entre autoridad paternal, autoridad política y autoridad despótica (LOCKE, 2003b, Book II, § 172-174). “La Naturaleza da el primero de éstos, a saber, el poder paternal, a los padres en beneficio de los hijos durante su minoridad, para

suplir su falta de habilidad y comprensión respecto de cómo administrar su propiedad. (Por propiedad se debe entender aquí, como en otros lugares, la propiedad que los hombres tienen sobre sus personas tanto como sobre sus bienes). El acuerdo voluntario da al segundo, a saber, el poder político a los gobernantes para beneficio de sus súbditos, para asegurarles la posesión y uso de sus propiedades. Y la confiscación da el tercero, es decir, el poder despótico que se da al señor sobre todos aquellos que han sido despojados de toda propiedad y en beneficio del primero” (*idem*, Book II, § 173).

Si es verdad que Locke reconoce en la apropiación la existencia de violencia, y si es verdad además que señala repetidamente, lo largo de sus Dos Tratados que la relación entre Estados no es otra que la guerra, ésta, y sólo ésta da origen a un tipo específico de poder, el poder despótico, que es preciso distinguir de otras formas de poder, reguladas por la ley natural. Locke ha señalado repetidamente que quien es dueño de sí mismo y de su propia vida tiene también derecho a los medios para preservarla (*ibidem*). Se ha ocupado cuidadosamente de distinguir entre conquista legítima e ilegítima, sin dudas para justificar relaciones de dominio, pero a la vez no deja de reconocer que el título del conquistador no es otro que el de la pura fuerza. La compleja argumentación desplegada por Locke puede ser entendida como legitimación sin más de la conquista y depredación de quienes se declaran en guerra cometiendo con ello la primera injusticia y haciéndose de ese modo merecedores de un tratamiento que los considere por debajo de las bestias salvajes, pero también como un argumento en contra del ejercicio despótico del poder.

La interpretación republicana de Locke, en cambio a diferencia de la liberal y la libertaria, cuyas líneas argumentativas hemos seguido hasta aquí, señala que el concepto de autopropiedad no implica alienabilidad, pues se trata de un derecho constitutivo, esto es, de un derecho exclusivo que el sujeto tiene sobre sí, pero que es inalienable, de modo tal que nadie puede vender ni comprar su cuerpo, ni afectar sus medios de vida hasta el extremo de necesitar del permiso de otro para existir (DOMÈNECH, 2004; BERTOMEU, 2005).

Si el sujeto puede perder su libertad en el estado de guerra esta pérdida no puede prolongarse para siempre. Varios pasajes de la obra de Locke

se muestran consistentes con esta perspectiva. Si bien Locke reclama enfáticamente plena libertad republicana para unos pocos, y el eje de su argumentación está orientado a la crítica del poder absoluto de la monarquía, así como a justificar el derecho de rebelión del pueblo inglés, su perspectiva continúa ligada a una idea de libertad como ausencia de dominación. El individuo libre, aún en el estado de naturaleza, está sujeto a la regulación supra-individual de la ley natural, que coincide con la razón humana, y que establece la preservación de la especie. Si el estado de guerra hace esclavos y tiranos, ellos no derivan de la ley de la naturaleza ni de la ley civil, que regula las relaciones entre los sujetos cuando estos, por libre consentimiento, ingresan al cuerpo político. La libertad lockeana es una libertad regulada y concebida primariamente como ausencia de dominio.

Desde luego es escasamente probable que correspondiera tal libertad a las mujeres. Ellas están sujetas a la autoridad de algún otro, aún cuando esa autoridad no pueda, en modo alguno, ser despótica. La autoridad despótica se ejerce exclusivamente (a diferencia de lo propuesto por Filmer, para quien las mujeres y los hijos son objeto de esa clase de autoridad) sobre sujetos que han caído, declarando una guerra injusta, en estado de esclavitud (LOCKE, 2003b, Book II, § 23-24)<sup>17</sup>.

Desde el punto de vista que nos interesa, es decir, el uso del argumento de la propiedad sobre sí y sobre el propio cuerpo, es preciso señalar que lo que podríamos llamar una fundamentación lockeana presenta no pocas dificultades.

Por una parte el argumento de la propiedad (aún cuando se entendiera por esta la idea de que es indispensable para la vida) está siempre sujeta a la posible disputa acerca de quién tiene prioridad para el uso de dicha propiedad. Si la sociedad civil lo regula, tales regulaciones carecen de validez en estado de guerra o de naturaleza. De hecho una enorme cantidad de sujetos, incluidas las mujeres y los esclavos son incapaces de contratar por

cuanto carecen de las calificaciones que hacen de un sujeto un individuo contratante. ¿Cuál sería su derecho a la propiedad? Locke mismo admite que, en estado de guerra, un ser humano puede ser absolutamente privado de la propiedad de sí y verse sujeto a la voluntad arbitraria de otro. ¿Es el derecho mínimo de subsistencia base suficiente para fundar el derecho a decidir, aún sobre esa primera propiedad?

Por otra parte la idea de propiedad de sí puede transformarse en el punto de partida para considerar la relación de un sujeto con su cuerpo como una relación de exterioridad, puramente adjetiva, que puede ser objeto de un tratamiento similar al que se da a las cosas. Ferrajoli ha señalado los efectos de deslizamiento que se producen cuando se diluye la distinción entre los derechos inalienables e inviolables, esto es, los derechos fundamentales de un sujeto y los derechos patrimoniales. La dificultad reside en que el argumento de la propiedad tolera la escisión entre el individuo abstracto descorporizado y el sujeto humano concreto, encarnado, sexuado, socialmente situado, portador de derechos fundamentales que no son, como es el caso del aborto, un simple asunto de libertades burguesas, ni un derecho que puede ser expropiado por razones de utilidad pública (FERRAJOLI, 1999, p. 73-76).

#### IV. PROPIETARIOS Y CIUDADANOS. MUJERES. FAMILIA Y SOCIEDAD POLÍTICA

Ahora bien, ¿quiénes son los individuos que obtendrán de la nueva constitución política la tan ansiada libertad? ¿Quiénes podrán preservar su propiedad y tendrán derecho a una vida digna, sin pedir permiso a los/las demás? ¿Quiénes tendrán derecho a decidir sobre la nueva organización social? ¿Quiénes serán los/las potenciales portadores de autoridad?

Locke recurre al relato del contrato, lo que implica a la una serie de operaciones relativas a la refundación de las bases de la legitimidad del poder político hasta un cierto punto desligándolo de la sangre y la herencia, es decir, su intervención produce una transformación específica en lo referido a la articulación entre orden político y orden familiar. La expulsión de la metáfora de la familia y de la continuidad entre orden político y familiar ha solido ser vista en términos de emancipación de los lazos de dominio. La crítica de la idea, sostenida por Filmer, de que todos los hombres, a

<sup>17</sup> En la Constitución de Carolina, Locke especifica con precisión la forma de gobierno que adoptará la colonia, los requisitos para el ejercicio de la función pública, ligados al rango y la propiedad, el lugar de los "leet-man", siervos con derecho a la subsistencia, pero sin derecho a decidir en las cuestiones de la ciudad, y el lugar de los esclavos, ellos sí sujetos a autoridad despótica (LOCKE, 2003a).

excepción de uno, han nacido esclavos, y que todo gobierno es una monarquía absoluta originada en la autoridad paternal de Adán (LOCKE, 2003, Book I, § 2-3) tiene, en mi entender, efectos sumamente complejos, pues si Locke utiliza la idea de emancipación de la esclavitud, ésta refiere a la sujeción política con respecto a la tiranía padecida por el pueblo inglés, que “ama sus derechos”, una tiranía opuesta al temperamento de su nación, insoportable para los ingleses en general, intolerable para un “gentleman” (*idem*, Book I, § 1)<sup>18</sup>.

En cuanto a las mujeres específicamente es preciso atender a una multiplicidad de cruces. Por decirlo rápidamente: la mayor parte de los filósofos republicanos modernos, con alguna honrosa excepción al estilo de Condorcet, no aspiraban a la modificación de la loi de famille. El contrato político moderno es efectivamente un contrato entre ciertos varones, aquellos que son considerados como si fueran libres e iguales<sup>19</sup>.

Aceptado el valor de la crítica del absolutismo monárquico resta saber cuál es el valor emancipatorio de la “idea contraintuitiva”, por decirlo

<sup>18</sup> Es preciso recordar, tal como ya se ha señalado, que Locke protagonizó la *Glorious Revolution*, y que, como los gentleman de su clase, deseaba tanto la emancipación respecto del absolutismo monárquico como el aquietamiento del conflicto social.

<sup>19</sup> Por una parte es preciso considerar que Locke en el *First Treatise* asigna a las mujeres autoridad en cuanto madres. Deben ser amadas y obedecidas en cierta manera mientras los hijos se hallan transitando la minoría de edad. La suya es una autoridad vinculada a la infancia de los hijos, una etapa en la cual necesitan ser cuidados y educados, vigilados y estimulados. Por cierto una autoridad muy diferente de la autoridad política. Locke se encarga de precisar que “La obediencia a la madre y al padre no es un deber político” (*idem*, Book I, § 66-67). Por otra parte el interesante trabajo de Nancy Hirschmann establece aún mayores precisiones en lo relativo al lugar de las mujeres y el orden familiar. Si la nueva organización familiar está ligada al consenso y las mujeres son seres racionales, ellas tendrán, en razón de la educación recibida, menos posibilidad de desarrollar sus capacidades, aún cuando algunas puedan, como su propia y estimada amiga, Dámaris Masham, hacerlo. Las mujeres pobres, como los varones pobres, carecen de las oportunidades y el tiempo que requiere una educación esmerada. Su racionalidad, sin embargo, es suficiente como para comprender la importancia de su trabajo, pero no para participar en la redacción de las leyes o en los asuntos propiamente políticos, como se puede inferir con claridad si se revisa la Constitución de Carolina (HIRSCHMANN, 2003; LOCKE, 2003a).

en términos de Bobbio, según la cual la sociedad deriva de la voluntad de asociación de individuos que han nacido libres e iguales, que aceptan sujetarse a un orden racional, producido a partir del consenso y sujeto a disolución (BOBBIO, 1991).

Autores como Franz Hinkelammert se hallan entre quienes han señalado con mayor énfasis la brecha entre la proclama de derechos universales y la negativa práctica y política a asumir que tales derechos son inherentes a todos los seres humanos. En ese sentido argumenta Hinkelammert, para quien ya en Locke es posible leer lo que él denomina “una inversión de los derechos humanos”. Si bien Locke ha establecido que en estado de naturaleza todos los hombres son libres e iguales, y que nadie tiene derecho a disponer de su propia vida para venderse como esclavo, afirma también que quien se declara en Estado de Guerra corre el riesgo de perder su vida y su libertad, pues al agredido le asiste el derecho de destruir a quien le amenaza con la destrucción (LOCKE, 2003b, Book II, § 17), luego de haberse explayado en el § 16 señalando que: “[...] Debo tener el derecho a destruir a quien me amenaza con la destrucción porque, por la ley fundamental de la naturaleza, la humanidad debe ser preservada tanto como sea posible, y cuando no se la puede preservar toda se debe preferir la seguridad del inocente: y se puede destruir al hombre que nos hace la guerra, o cuya enemistad hemos descubierto, por la misma razón que se puede matar un lobo o un león. Porque ese hombre no está bajo los lazos de la ley común de la razón, no tiene otra regla que la de la fuerza y la violencia, y por lo tanto debe ser tratado como las fieras, esas criaturas peligrosas y nocivas que nos destruirán con seguridad toda vez caigamos en su poder” (*idem*, Book II, § 16).

Por decirlo rápidamente, devenido bestia por su propia voluntad, el individuo puede ser objeto de tratos despóticos y transformarse en esclavo pues se ha colocado a sí mismo en situación de guerra injusta.

Desde la perspectiva de Hinkelammert el occidente europeo e imperialista y la burguesía han invocado la ley de la razón cada vez que han considerado su deber invadir, esclavizar, conquistar y dominar a los no europeos, cada vez que han considerado civilizatorio arrasar al populacho, cada vez que han considerado como inferiores a otros seres humanos por su cultura, por su clase, por su raza, por su sexo. La filosofía de Locke sería

el punto de partida de esta lógica, basada en el siguiente argumento tautológico: “La pregunta quién es el agresor en un conflicto y quién no, no es el resultado de un juicio acerca de la realidad, sino de un juicio deductivo. La razón la tiene aquel que tiene la razón, así se puede resumir esta tautología” (HINKELAMMERT, 2006, p. 95).

Como de antemano es sabido quién tendrá la razón, toda expropiación, invasión y crueldad estará plenamente justificada, siempre y cuando se lleve a cabo en nombre de la defensa de los derechos humanos y de la razón, cuyos portadores son quienes han aceptado el mandato divino de la acumulación ilimitada propia de los regímenes de propiedad privada, que derivarán en el capitalismo y la expansión imperial.

Locke, en esta versión, no es otra cosa que el impulsor de una lógica que será la propia de la modernidad: quien se resista a la modernidad y a la acumulación debe ser exterminado como una fiera salvaje. Las consecuencias, proyectadas hacia el presente, son evidentes. Locke es el artífice teórico de la justificación, sin más, de la invasión imperial en todas y sus más brutales versiones. El derecho de propiedad hipostasiado gobierna las relaciones entre los seres humanos y justifica las más feroces expropiaciones de quienes no merecen ninguna propiedad, incluida la de su propia vida.

En mi perspectiva tanto la interpretación que hace de la filosofía lockeana la portadora de una perspectiva plenamente emancipatoria, descuidando las condiciones en las cuales Locke escribe, en cuanto portavoz de la *Glorious Revolution*, como la idea de que Locke es el artífice de un ideario atemporal reactualizado en las incursiones imperialistas de los herederos de la Inglaterra del Siglo XVIII (que Locke, por otra parte, no conoció) resultan insuficientes. Por una parte es indudable que Locke es un combatiente contra el absolutismo monárquico, y en ese sentido el portador de una perspectiva emancipadora desde el punto de vista político, por la otra su idea de la propiedad es ambivalente.

Dice Locke: “Sabemos que Dios no deja a ningún hombre tan a merced de otro que pueda hacerlo morir de hambre si lo desea. Dios, el Señor y padre de todos no ha dado a ninguno de sus hijos la propiedad de una porción determinada de las cosas de este mundo, sino que ha dado al hermano necesitado el derecho de reclamar el excedente de esos bienes suyos. [...] Ningún hombre

puede legítimamente hacer uso de la necesidad de otro para forzarlo a devenir su vasallo, reteniendo los auxilios que Dios le exige proporcionar para satisfacer las necesidades de su hermano, tampoco el más fuerte puede aprovecharse del más débil reduciéndolo a la obediencia, y, con la daga en el cuello, ponerlo en la alternativa entre la vida o la esclavitud” (LOCKE, 2003b, Book I, § 42).

Si en algunos apartados el hombre tiene derecho a la vida, a la satisfacción de sus necesidades y a la libertad, también es verdad que la vida y la libertad pueden convertirse en trofeo de algún otro bajo condiciones de esclavitud y de guerra. Si nadie tiene derecho a dejar morir de hambre a otro, ni puede negarle el derecho a satisfacer sus necesidades, existe para el débil, y siempre debido al uso de la fuerza, el riesgo de esclavitud.

Locke permanece, en lo referido a la propiedad, insanablemente ambiguo, los cruces entre las nociones de libertad y la propiedad hacen verosímil una interpretación sumamente compleja que exige tener en cuenta múltiples cruces ¿son propietarios de su cuerpo de manera inalienable los esclavos? Qué alcances tiene el derecho de propiedad en los pobres? ¿Cuál es el registro de su libertad? La tensión se halla en el nivel manifiesto de sus escritos: libertad plena como petición de principio que remite al vagabundo feliz del estado de naturaleza, en el cual todos los seres humanos son libres e iguales, una libertad y una propiedad bajo amenaza en las condiciones que derivan de la competencia por los bienes que desata la guerra de todos contra todos, privación de la propiedad y la libertad para quienes han sido derrotados en la Guerra y una cierta libertad, ligada a formas consensuadas de propiedad entre quienes han consentido ingresar en la sociedad civil.

Si Locke es un republicano, es también el defensor de los intereses de su clase y el pensador de la “restauración gloriosa” de una monarquía constitucional en Inglaterra.

¿Qué sucede entonces con la loi de famille?

#### V. DEL PODER POLÍTICO, EL PODER PATERNAL Y EL PODER DESPÓTICO.

La operación de crítica del poder político va unida a un doble proceso. Por una parte, es preciso desacralizar el poder monárquico resquebrajando los argumentos que ubican su fundación en la voluntad de Dios. Por la otra es preciso separar el orden doméstico-familiar del orden político.

En el Primer Tratado sobre el Gobierno Locke argumenta en contra de lo que considera como “los falsos principios” sobre los cuales ha fundado Sir Robert Filmer la legitimidad de la monarquía absoluta en su libro *Patriarca*, a saber: que todo gobierno es una monarquía absoluta y que ningún hombre ha nacido libre, sino esclavo (*idem*, Book I, § 1).

Filmer defiende el argumento del carácter sagrado de la autoridad basándose en la continuidad de las generaciones de los seres humanos: Dios asignó el poder a Adán y él lo ha legado a quienes descienden de su carne y sangre. De allí la relevancia de la escisión entre orden familiar y orden político. Mientras Filmer funda el orden político en la metáfora familiar y en la continuidad entre orden sagrado y profano buscando proporcionar bases atemporales e inmodificables al poder monárquico, Locke procede a la realización expresa de la distinción entre el contrato político, nacido del acuerdo voluntario entre individuos libres e iguales y el lazo que liga a las familias, el de la sangre y el cuerpo, y el de un tipo específico de autoridad, la autoridad paternal.

Locke trata del tema de la especificidad de la autoridad política y asigna rasgos específicos a la autoridad paternal en el *Segundo tratado sobre el gobierno*, en los capítulos: VI “Sobre el poder paternal”, VII “Sobre la sociedad política o civil” y en el Capítulo XV, titulado “Sobre el poder paternal, político y despótico considerados de manera conjunta”. Sin embargo, aclara, tal tratamiento conjunto sólo es conveniente una vez que han sido analizados por separado, pues “los grandes errores de los últimos tiempos brotan de la confusión de estos distintos poderes el uno con el otro” (*idem*, Book II, § 169). En los párrafos 173 (ya citado) y 174 dice Locke: “Cualquiera que considere los distintos orígenes y extensión y los diferentes fines de estas formas distintas de poder puede ver claramente que el poder paternal es mucho más acotado que el del magistrado y que el despótico lo excede; y que el dominio absoluto, donde sea que se encuentre, está lejos de ser alguna clase poder propio de la sociedad civil, pues es inconsistente con ésta, como la esclavitud lo es con la propiedad. El poder paternal existe solo cuando la minoría hace al hijo incapaz de manejar su propiedad, el político cuando los hombres tienen una propiedad de la que pueden disponer, y el despótico se ejerce sobre quien carece absolutamente de propiedad” (*idem*, Book II, § 174).

La escisión entre diferentes clases de poder no sólo tiene por efecto destacar el carácter humanamente fundado del poder político, que deriva de un acto humano de delegación de poder, sino que, además, produce el efecto de desarmar la continuidad entre engendramiento humano, efecto de las consecuencias de la sexuación del cuerpo, y engendramiento político, efecto del contrato, concebido como acuerdo expreso, de naturaleza consensual, entre individuos contratantes, propietarios, libres en cuanto habientes de una propiedad en el doble sentido de sus cuerpos y sus bienes, y por ello portadores de un derecho natural: el derecho a preservar su vida y su libertad.

La escisión entre engendramiento humano y engendramiento político probablemente sea uno de los nudos más problemáticos de la fundación del orden político moderno. La autoridad no deriva del nacimiento, sino de la voluntad humana. Los cuerpos de que se trata en la construcción del orden contractual son los de los varones, aún cuando este no sea un asunto relevante. Es claro que el contrato político involucra a los varones, y es en este sentido que Pateman sostiene que el contrato político implicó la derrota de las mujeres, y la transformación del patriarcado en un contrato entre varones fraternos coligados<sup>20</sup>. También es claro que esos varones no son todos los varones de la especie humana pues los hay que merecen ser tratados como fieras.

Es decir, en el contexto del ciclo descendente de la revolución inglesa, de lo que se trataba para Locke era de defender la necesidad de reformas políticas destinadas a controlar el ejercicio del poder por parte de los reyes colocándolo bajo control parlamentario. El combate contra el

<sup>20</sup> Domènech ha señalado, entiendo que acertadamente, que la interpretación de Pateman acerca del contrato político moderno como un pacto fraternal pasa por alto, en primer lugar, que a lo largo del texto Locke no hace mención alguna de la fraternidad, y en segundo lugar ignora las características específicas de la fraternidad como consigna vinculada a una concepción de la política y la democracia de índole republicana y radical, tal como aparece en el momento jacobino de la Revolución francesa. Producto de las aspiraciones de la *gens de rien* la fraternidad es una consigna propia de sectores subalternos radicalizados e implica la aspiración de modificar *la loi politique*, *la loi civile* y *la loi de famille* (DOMÈNECH, 2004). El contrato no es un pacto entre varones fraternales, pues para ello hubiera sido necesaria una concepción plebeya que es ajena a la perspectiva lockeana del contrato.

carácter absoluto y divino del poder monárquico, así como el recorte de los privilegios feudales formaban parte del horizonte histórico en que Locke escribiera. De allí la relevancia de establecer una distinción entre poder paternal y despótico, pero también de delimitar los espacios propios del poder paternal, situado en el mundo privado y el político, propio de las relaciones entre individuos libres que no son mujeres.

Si es preciso desmontar la relación entre poder político y poder paternal, pues de la relación entre engendramiento y poder se deriva tanto el carácter incuestionable del poder monárquico como la idea de que los seres humanos nacen en una situación de sujeción natural, también es verdad que las relaciones familiares permanecen en una zona gris, entre el poder despótico y el poder que otorga la costumbre.

La argumentación seguida por Locke contra Filmer es clara: a la vez que rechaza la idea de que los hombres estén sujetos a un monarca, y desliga el orden familiar del político, asegurando el derecho de los seres humanos a la explotación de la naturaleza con el objetivo de satisfacer sus necesidades, preserva la autoridad del marido definiéndola como de un orden distinto: el privado. Dice Locke: “[...] la ley que sujeta a las mujeres a la autoridad de su marido no se refiere sino a la obediencia que toda mujer debe a su marido, que no funda poder monárquico, pues de otro modo habría tantos monarcas como maridos. Si estas palabras (de Dios) hubieran dado algún poder a Adán, sólo puede tratarse de poder conyugal, no de poder político: el poder que todo marido tiene de ordenar *las cosas que le conciernen privadamente en su familia como propietario de los bienes y la tierra, así como el poder de que su deseo o voluntad tenga lugar antes que el de su mujer* en todas las cosas de común interés. Sin embargo ello no le otorga poder de vida o muerte sobre ella, menos aún sobre ningún otro” (*idem*, Book I, § 48; sin destacados en el original).

Lo único que puede probar Filmer sobre la base del análisis del Génesis es que Dios concedió a la humanidad el dominio sobre las criaturas de rango inferior y la sujeción de la esposa a su marido, ambos asuntos bastante alejados del de la sujeción a los gobernantes en las sociedades políticas.

En tiempos del paso del feudalismo al capitalismo, se hacía preciso formular una crítica del

poder absoluto y hereditario de la monarquía. En buena medida con esta necesidad está ligado el establecimiento de una distinción entre el poder paternal, derivado del engendramiento corporal y el que proviene del contrato, producto del consentimiento libre de los individuos. Mientras los seres humanos singulares son corporales y sexuados, la comunidad política es concebida, desde el punto de vista de Locke, como el producto de una operación de neutralización por la cual el cuerpo político nace del consentimiento de individuos que pierden, al ingresar al contrato, sus determinaciones sexuales, a la vez que se produce una curiosa equiparación entre los cuerpos masculinos de la humanidad y los cuerpos humanos en general. Si es verdad que en aquel momento histórico la distinción entre poder paternal y poder político, y la idea de un orden político nacido del consenso tuvo un cierto sentido emancipatorio para los individuos contratantes, varones, propietarios, letrados, blancos, europeos, también lo es que la operación de neutralización corporal tuvo efectos negativos sobre las mujeres, pues ellas, sólo por serlo, resultaban no incorporables al orden político a la vez que subordinadas al marido en el orden familiar.

Los individuos devenían propietarios de sus cuerpos... que no podían alienar, desde luego, pero que podían ser alienados en función de la existencia de relaciones efectivas de dominación ligadas a la persistencia de la situación de guerra. Si la conquista no da derechos, y si la rebelión contra los opresores no constituye una falta a los ojos de Dios, Locke incluirá en la *Constitución de Carolina*, un escrito práctico y destinado al ordenamiento de la colonia inglesa en tierras americanas el siguiente artículo: “Art. 110. Todos los hombres libres de Carolina tendrán poder absolutuo y autoridad sobre sus esclavos negros cualquiera sea su opinión o religión” (*idem*, Book II, § 196).

VI. LEERA LOCKE EN EL PRESENTE: ¿EN QUÉ SENTIDO SE DICE PROPIEDAD Y LIBERTAD? ¿ES EL ARGUMENTO DE LA LIBERTAD PARA DISPONER DEL PROPIO CUERPO COMO UNA COSA UNA DEFENSA DE LA EMANCIPACIÓN DE LAS MUJERES?

Si es verdad que Locke es ambiguo, entonces ¿a qué se debe la instalación de una lectura que ha insistido en remontar los orígenes del liberalismo hacia el Siglo XVII, y que considera a Locke el punto de partida para una forma de argumentación

que hace de la propiedad del cuerpo el equivalente de la propiedad de una cosa?

Antoni Domènech sostiene que fue recién a partir de la reacción napoleónica, durante el ciclo descendente de la revolución francesa, que es posible hablar de liberalismo en sentido estricto (DOMÈNECH, 2004). Desde este horizonte interpretativo, que interroga a los clásicos desde el presente a la vez que los ubica en las condiciones históricas y sociales en las que les tocó producir, pienso que Locke, más que el fundador del liberalismo, es un republicano para quien el derecho de ciudad es para muy pocos, tal como lo estipula en la Constitución de Carolina.

Sus compromisos con la restauración monárquica, y pertenencia a una clase deseosa de edificar el poderío inglés sobre la base de la ocupación imperial y de la “pacificación”, por así decir, del conflicto social, han dado lugar a su incorporación en una tradición selectiva que lo ubica como el punto de partida de una concepción de la política, el individuo y la libertad a partir de la cual es posible elaborar argumentaciones que justifican el alquiler de vientres, o la venta del propio cuerpo en el contrato de prostitución. Locke ha devenido liberal, y aún neoliberal, a partir de un horizonte de comprensión que realiza una operación poco explicitada: por una parte desliga sus escritos de sus condiciones materiales de producción desentendiéndose de hasta qué punto, en el mundo de Locke, la ley natural y la civil constituían instancia regulatorias de orden normativo y universalista que alcanzaban a todos los individuos incorporados en el cuerpo político, a la vez que regulaban (es verdad que de un modo mucho más ambivalente) las relaciones con aquellos que permanecían aún anclados en los márgenes difusos del antiguo régimen, como las mujeres, sujetadas a un contrato conyugal levemente modificado; los indios americanos, supervivientes del estado de naturaleza; los negros, perdedores del estado de guerra. Por la otra se asume que la perspectiva de Locke, si es que fuera emancipacionista, sólo considera como libres a unos pocos, a la vez que restringe la crítica de la sujeción a la loi politique.

El horizonte que transforma simultáneamente la idea lockeana de ser dueño del propio cuerpo y capacidades en equivalente a ser propietario de una cosa, y funda en esa lectura tanto la argumentación que sostiene la legitimidad del con-

trato de prostitución y el alquiler de vientres, como (de manera *sui generis*) el derecho al aborto, no sólo obedece a una cierta distorsión en la lectura, sino a una inversión fetichista, posible en un mundo (el actual) penetrado por la lógica mercantil hasta un punto que no podía, en modo alguno, estarlo en tiempos de Locke. Una segunda distorsión es necesaria para hacer de Locke un liberal: no sólo se trata de que el individuo es esencialmente el propietario de su persona y capacidades como cosas transables, sino que la libertad es entendida como ausencia de coerción por parte de otro individuo, y no como ausencia de dominación por parte de un poder absoluto y arbitrario. En ese sentido interpreta Macpherson la concepción del individuo lockeano como “individuo posesivo” (MACPHERSON, 1962, p. 263).

La imposición de la visión de la sociedad como suma de “individuos posesivos” hace verosímiles explicaciones sobre la articulación entre cuerpo y política que ven en la propiedad del cuerpo la propiedad de una cosa equivalente a otras, a la vez que la lectura de la libertad como capacidad para disponer de otro “como a cada uno le plazca”. Sin embargo esa sería, para Locke, una sociedad de tiranos, pues sólo quien ejerce autoridad tiránica puede “disponer de otro según la ilimitada ley de su voluntad” (LOCKE, 2003b, Book I, § 9).

El célebre artículo de Judith Jarvis Thomson, “Una defensa del aborto”, publicado en Estados Unidos en otoño de 1971, y más recientemente en la revista *Raisons politiques*, études de pensée politique, en 2003, parte de una argumentación en la que puede reconocerse la lectura dominante de Locke: las mujeres pueden abortar pues tienen sobre su cuerpo (cosa) derecho de propiedad. A partir de esta idea la disputa por el derecho al aborto se convierte en un conflicto que se dirime en términos de propiedad del cuerpo: de la mujer a decidir, por una parte y del feto a la vida por la otra, de donde la decisión de abortar no es sino una competencia entre individuos posesivos portadores de intereses y derechos individuales que no pueden ser interferidos. En esta lógica el cuerpo de una mujer es suyo como una cosa de la que puede disponer libremente, negándose a aceptar un embarazo no consentido. Un embarazo no consentido puede ser experimentado subjetivamente como una interferencia a su libertad, e incluso como un riesgo para su vida. Las leyes que impiden el aborto no hacen sino entorpecer la libertad de las mujeres de un modo inaceptable.

Bajo estas ideas, el aborto es un derecho basado en la propiedad del cuerpo y en la libertad de la individuo posesiva pues, señala Jarvis Thompson “[...] nadie, en ningún país del mundo, está legalmente obligado a hacer lo que fuere a favor de otra persona” (THOMSON, 2003, p. 19).

La dificultad, desde mi punto de vista, reside en que este uso que muchas veces se hace de la noción de libertad tiende a acentuar la idea de “libertad como ausencia de interferencia” sobre la noción de “libertad como autonomía para actuar libre de la dominación”. Desde mi punto de vista el predominio de un sentido de libertad: como ausencia de interferencias a las apetencias individuales, que supone una concepción de la sociedad como si esta estuviera formada por individuos abstractos en competencia por la posesión de bienes, sobre otro: la noción de libertad como ausencia de dominación, está ligada a las condiciones actuales de existencia, en un contexto en el que las regulaciones son percibidas como interferencia a la libertad de los poderosos, a la vez que el aura emancipatoria que la noción porta obtura la percepción de sus usos conservadores y aún brutalmente regresivos<sup>21</sup>.

Exactamente los mismos argumentos (el derecho de disponer del propio cuerpo como una cosa, y de decidir en libertad sin interferencias) pueden ser esgrimidos respecto del derecho de alquilar el propio útero. “De una parte, parejas que eligen el alquiler de úteros quieren un niño con, al menos, la mitad de sus propios genes. De otra parte, las madres de alquiler, que raramente son implantadas con sus propios óvulos, pueden creer que el bebé que portan y entregan no es realmente suyo. Como una mujer dijo, “nosotras les damos el bebé y ellos nos dan el dinero que tanto necesitamos. Es bueno para ambas partes” (GOODMAN, 2008).

Probablemente sea necesario admitir que las nociones de libertad y propiedad del cuerpo

<sup>21</sup> Desde luego esa emancipación de toda forma de dominación es siempre tendencial, un horizonte utópico que se desplaza, que ilumina a menudo de manera desigual, que arroja sombras, como lo muestra la historia del feminismo, como se puede advertir en las tensiones entre dominación clasista y patriarcal, entre la dominación patriarcal y racista, en las dificultades para advertir otras formas de dominación pues se hallan tan profundamente arraigadas que no son percibidas como tales, como el heterosexismo y la dominación de la naturaleza.

reposan sobre una tradición selectiva que ha obviado las dificultades inherentes a la posición de Locke transformado su filosofía no sólo en la base del liberalismo, sino aún de la concepción del mundo neoliberal. De allí que las argumentaciones en términos de libertad no interferida presenten dificultades y serias encerronas. Las nociones dominantes de libertad y propiedad se han despojado de sus ambivalencias en el debate actual. Disueltos los lazos que sujetaban a Locke a la ley natural y a la normatividad de carácter universalista que puede inclinar la balanza a favor de una lectura republicana, socavados las distinciones entre propiedad de sí, en el sentido de autonomía para decidir la propia vida y propiedad de sí como si se pudiera ejercer respecto del propio cuerpo una clase de propiedad a la manera de tenencia de una cosa alienable, penetrado el conjunto de las relaciones sociales, incluida la relación con el propio cuerpo de la lógica mercantil, los argumentos en términos de libertad y propiedad han devenido combates por la no interferencia entre individuos posesivos. En esos términos lee Thomson los dilemas ante el aborto. ¿Se trata de Locke? Desde mi punto de vista más que del propio Locke, se trata de la lectura dominante de Locke, de aquella que ha hecho de su filosofía la justificación *avant la lettre* del liberalismo contemporáneo.

De allí que sea preciso enfatizar la diferencia entre la libertad como ausencia de interferencia y la libertad como ausencia de dominación, entre propiedad del cuerpo como cosa y derecho autónomo a decidir sobre el cuerpo que los/las sujetos somos en libertad. Por decirlo en los términos de Adrienne Rich: se trata de una noción de libertad que implica “[...] transformaciones sociales que sólo pueden ocurrir codo con codo, no antes ni después, con otras demandas que se han negado durante siglos a las mujeres y algunos hombres: el derecho a ser personas, el derecho a compartir justamente los productos de nuestro trabajo, no ser usadas sólo como un instrumento, un papel, un útero, un par de manos, una espalda o un conjunto de dedos; a participar plenamente en las decisiones de nuestro lugar de trabajo, nuestra comunidad, a hablar por nosotras mismas, por derecho propio” (RICH, 1986, p. 21).

La posibilidad de considerar al cuerpo como cosa – mercancía de la cual el individuo – propietario puede disponer a voluntad se produce hoy en condiciones que no podían ser tan siquiera

pensadas en tiempos de Locke: el cuerpo-cosa se puede fragmentar *ad infinitum* en sus órganos vendibles y alquilables, en sus células donables y conservables. La mercantilización, que era apenas un proceso incipiente en ese entonces, lo ha penetrado todo, incluido el útero de las mujeres, la naturaleza, los trabajos y una enorme cantidad de productos considerados hasta no hace mucho bienes de uso. La ley natural, equivalente a la razón, aquella que para Locke regulaba las relaciones de los sujetos entre sí, ha abandonado el mundo en beneficio de la ley del capital que individualiza y mercantiliza, que presenta la libertad como no interferencia para las apetencias individuales y la circulación de mercancías.

No es por mera casualidad que quienes “consienten en prostituirse” (por parafrasear el modo que algunos tienen de decirlo) haciendo uso de su “libertad no interferida” sean mayoritariamente pobres. Tampoco que sean pobres quienes alquilan sus úteros vendiendo servicios de maternidad, ni que lo sean también quienes no pueden decidir en forma autónoma, libres de relaciones patriarcales de dominación, sobre sus propios cuerpos. Una distinción precisa entre ambos asuntos sólo puede derivar, en mi entender, de una lectura feminista de nuestros cuerpos como mucho más que instrumentos a la mano, como cosa que se posee y de una distinción precisa entre las formas de la libertad y sus relaciones con la dominación capitalista y patriarcal.

Alejandra Ciriza (aciriza@speedy.com.ar) é Doutora em Filosofia pela Universidad Nacional de Cuyo (Argentina) e pesquisadora do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet).

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON**, P. 2003. Neoliberalismo, un balance provisorio. In: SADER, E. & GENTILLI, P. (orgs.). *La trama del neoliberalismo*. 2ª ed. Buenos Aires: Clacso.
- BERTOMEU**, M. J. 2005. *Republicanism y propiedad*. Barcelona: El Viejo Topo.
- BOBBIO**, N. 1991. *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Liberalismo y democracia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- BROAD**, J. 2002. *Women Philosophers of the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University.
- CIRIZA**, A. 2000. A propósito de Jean-Jacques Rousseau. Contrato, educación y subjetividad. In: BORÓN, A. (org.). *La Filosofía Política moderna de Hobbes a Marx*. Buenos Aires: Clacso.
- CHIARAMONTE**, J. C. 1983. *Formas de sociedad y economía en Hispanoamérica*. Ciudad de México: Grijalbo.
- CONSTANT**, B. 1819. *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*. Discours prononcé à l’Athénée Royal de Paris. Disponible em: <http://www.panarchy.org/constant/liberte.1819.html>. Acesso em: 17.maio.2010.
- DOMÈNECH**, A. 2004. *El eclipse de la fraternidad*. Barcelona: Crítica.
- \_\_\_\_\_. 2005. El socialismo y la herencia de la democracia republicana fraternal. *El Viejo Topo*, Barcelona, n. 205-206, p. 90-96, mayo. Disponible em: <http://ddd.uab.cat/pub/rep/18861970a2005a3.pdf>. Acesso em: 17.maio.2010.
- DUNN**, J. 2003. *Locke: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University.
- FERRAJOLI**, L. 1999. *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid: Trotta.
- GOODMAN**, E. 2008. In Utero Inc. *Truthdig*, 9.Abr. Disponible em: [http://www.truthdig.com/report/item/20080409\\_in\\_uteri\\_inc/](http://www.truthdig.com/report/item/20080409_in_uteri_inc/). Acesso em: 17.maio.2010.
- GUILLARME**, B. 2003. Louer son ventre. *Raisons Politiques*, Paris, n. 12, p. 77-84, nov.
- HARVEY**, D. 2003. *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University.
- HAVENS**, E. & **BUICKEROOD**, J. 2004. *John Locke Through the Centuries: Assessing the Lockean Legacy, 1704-2004*. New Haven: Yale University.

- HILL**, C. 2002. *The English Revolution 1640*. London: Lawrence and Wishart. Disponível em: <http://www.marxists.org/archive/hill-christopher/english-revolution/>. Acesso em: 17.maio.2010.
- HINKELAMMERT**, F. J. 2006. La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke. In: \_\_\_\_\_. *El sujeto, la ley y el retorno del sujeto reprimido*. Caracas: EUNA.
- HIRSCHMANN**, N. 2003. Intersectionality Before Intersectionality Was Cool: The Importance of Class to Feminist Interpretations of Locke. In: ANNUAL MEETING OF THE AMERICAN POLITICAL SCIENCE ASSOCIATION, Philadelphia, 27.Aug. *Anais...* Washington, DC: American Political Science Association. Disponível em: [http://www.allacademic.com/meta/p63509\\_index.html](http://www.allacademic.com/meta/p63509_index.html). Acesso em: 17.maio.2010.
- HUTTON**, S. 2007, Lady Damaris Masham. In: ZALTA, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/lady-masham/>. Acesso em: 17.maio.2010.
- KYMLICKA**, W. 1995. *Filosofia política contemporánea*. Barcelona: Ariel.
- LOCKE**, J. 2003a. The Fundamental Constitution of Carolina. In: WOOTTON, D. (ed.). *Political Writings*. Indianapolis: Hackett.
- \_\_\_\_\_. 2003b. *Two Treatises of Government*. Michigan: Lonang Institute. Disponível em: <http://www.lonang.com/exlibris/locke/index.html>. Acesso em: 17.maio.2010.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Some Thoughts Concerning Education*. New York: Collier & Son. (Harvard Classics, XXXVII.) Disponível em: <http://www.fordham.edu/halsall/mod/1692locke-education.html>. Acesso em: 17.maio.2010.
- MACPHERSON**, C. B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon.
- NOUSSAN LETTRY**, L. 1973. Fábula del cazador ambiguo. Esopo, El cazador flojo y el leñador. In: \_\_\_\_\_. *Cuestiones de enseñanza y de investigación en filosofía*. Mendoza: UNCuyo.
- PATEMAN**, C. 1995. *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.
- RANCIÈRE**, J. 1996. *El desacuerdo, política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- RICH**, A. 1986. *Nacemos de mujer*. La maternidad como experiencia e institución. Barcelona: Crítica.
- STRAUSS**, L. 1972. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago.
- \_\_\_\_\_. 1988. Locke's Doctrine of Natural Law. In: \_\_\_\_\_. *What Is Political Philosophy?* Chicago, University of Chicago.
- TENENTI**, A. 1985. *La formación del mundo moderno*, S. XIV-S. XVIII. Barcelona: Grijalbo.
- THOMPSON**, E. P. 1967. Time, Work, Discipline, and Industrial Capitalism. *Past and Present*, Oxford, n. 38, p. 30-45, Dec. Disponível em: <http://www.chass.utoronto.ca/~salaff/Thompson.pdf>. Acesso em: 17.maio.2010.
- \_\_\_\_\_. 1975. *Whigs and Hunters*. The Origin of the Black Act. New York: Pantheon.
- THOMSON**, J. J. 2003. Une défense de l'avortement. *Raison Politiques*, Paris, v. 2, n. 12. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2003-4-page-3.htm>. Acesso em: 17.maio.2010.
- TUCKNESS**, A. 2007. Locke's Political Philosophy. In: ZALTA, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2007/entries/locke-political/>. Acesso em: 17.maio.2010.
- UZGALIS**, W. 2008. John Locke. In: ZALTA, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/locke/>. Acesso em: 17.maio.2010.
- \_\_\_\_\_. 2009a. Mary Astell. In: UZGALIS, W. *The History of Western Philosophy from 1492-1776*. Disponível em: <http://oregonstate.edu/instruct/phl302/philosophers/astell.html>. Acesso em: 17.maio.2010.

\_\_\_\_\_. 2009b. Damaris Cudworth Masham. In: \_\_\_\_\_ . *The History of Western Philosophy from 1492-1776*. Disponible em: <http://oregonstate.edu/instruct/phl302/philosophers/masham.html>. Acceso em: 17.maio.2010.

**WALLERSTEIN, I.** 1984. *El moderno sistema mundial II*. El mercantilismo y la consolidación de la economía mundo europea, 1600-1750. Ciudad de México: Siglo XXI.

ON THE MEANINGS OF FREEDOM AND PROPERTY: A FEMINIST REVISION OF LOCKE,  
IN LIGHT OF SOME PRESENT-DAY DILEMMAS

*Alejandra Ciriza*

Under the light shed by contemporary feminist debates, this article inquires into the meanings of the idea that the first and foremost property that anyone can have is over his/her body. We also raise questions regarding the way in which historical and social transformations, as well as frameworks of understanding marked by languages and cultures, leave their imprint on concepts. In this endeavor, we attempt to explain why the gaze from the present, when projected back over the 17<sup>th</sup> Century and particularly toward Locke's philosophy – object of special attention here – tends to privilege certain reading traditions over others. The questions that underlie our interest in Locke's philosophy are not only linked to a concern for feminist and Latin American readings of the Western philosophical tradition, but more specifically, to the relations between the body and politics and the conditions that make it possible to return, today, to the argument on ownership of the body and some of Locke's formulations on property over one's own self, in debates on women's right to make decisions, as embodied subjects. We seek to establish conceptual precision regarding notions of property and freedom in Locke's work, as well as attempting to establish how the latter is put to use today, and what pitfalls are produced when arguments are made using the notion of ownership of the body in relation to women's rights and freedoms. This includes issues of deciding how to use one's body in the terrain of sexuality, reproductive capacity and other matters in which reference is made to the right to act in consent, such as the exercise of prostitution, surrogate pregnancy etc.

KEYWORDS: John Locke; freedom; property; liberalism; feminist theory.

SUR LES SIGNIFICATS DE LA LIBERTÉ ET DE LA PROPRIÉTÉ : UNE RÉVISION FÉMINISTE DE LOCKE À LA LUMIÈRE DE CERTAINS DILEMMES DU PRÉSENT

*Alejandra Ciriza*

L'article parle des sens de l'idée de que la première propriété d'un individu, c'est son corps, à la lumière des débats féministes du présent. Le texte s'interroge aussi sur les transformations que les conditions historiques et sociales et les horizons d'entente, marqués par les langues et par les cultures, donnent aux concepts, en essayant d'expliquer à quoi se doit la perspective qui se projette du présent au VII<sup>e</sup> siècle et à la philosophie de Locke – laquelle nous ferons particulièrement référence – et qui tend à favoriser quelques traditions de lecture sur d'autres. Les questions qui mobilisent l'intérêt par la philosophie de Locke sont liées pas seulement à la préoccupation avec les lectures féministes et latine-américaines de la tradition philosophique, mais aussi, plus spécifiquement, aux relations entre le corps et la politique et aux conditions qui font possible, aujourd'hui, le retour de l'argument de la propriété sur le corps et de quelques formulations de Locke, comme la question de la propriété de soi – quand est débâté le droit des femmes de décider pour elles mêmes autant qu'individus de corps. Le texte cherche à préciser en concept les notions de propriété et de liberté dans le travail de Locke ; il tente d'établir ses usages contemporains, les glissements de sens et les problèmes qui se produisent quand on argumente en ayant comme base la propriété du corps par rapport aux droits et libertés des femmes, soit dans les situations d'exercice de la liberté pour décider sur leur propre

corps par rapport à leur propre sexualité et capacité de reproduction, soit dans les situations qui font référence à la liberté pour consentir la prostitution, location de l'utérus, etc.

MOTS-CLES: John Locke; liberté; propriété; libéralisme; théorie féministe.