

La falacia iusnaturalista: Una crítica a partir del concepto de propiedad

David A. Roldán
(Argentina)

Resumen

En este artículo el autor analiza el problema de la llamada "falacia iusnaturalista", error en que habrían incurrido los filósofos políticos como Hobbes, Locke y Rousseau. Se pretende destruir esa crítica a partir de la asunción de que toda descripción política implica una prescripción. Finalmente, se abona la interpretación de estos discursos dentro de lo que Paul Ricoeur denomina "Discurso poético".

Palabras clave: propiedad; "estado de naturaleza", descripción / prescripción

Abstract

The author of this article analyzes the problem of the called "iusnaturalistic fallacy", which is the mistake in which many politic philosophers like Hobbes, Locke and Rousseau have fallen. The author intends to break down this critic by making an assumption: all political description implies a prescription. Finally, the author manures an interpretation of these speeches in what Paul Ricoeur calls "poetic speech".

Keywords: property; "state of nature", description / prescription

Introducción

La argumentación del derecho natural moderno descansa en la suposición de un "estado de naturaleza", en que se encontrarían todos los seres humanos si no deciden formar una sociedad mediante un pacto. La argumentación de los iusnaturalistas ha sido duramente criticada en razón de una supuesta "falacia iusnaturalista". Este escrito sostiene la siguiente tesis: la llamada "falacia iusnaturalista" no es falacia, puesto que los autores iusnaturalistas eligieron un lenguaje de tipo "poético" para proyectar un mundo alternativo en el cual la legitimación de la autoridad soberana descansa en el consentimiento de los individuos sometidos voluntariamente. En razón de esto, el problema de la historicidad del "estado de naturaleza" o la inferencia de un "deber ser" de un "ser ficticio" no hace mella a la argumentación.

A modo de hipótesis subsidiarias afirmamos que: i) el estado de naturaleza es un constructo ficticio; ii) los autores iusnaturalistas son conscientes de este carácter; iii) en filosofía política, toda "descripción" incluye, de suyo, una prescripción.

La opción metodológica de este escrito se caracteriza por elegir como unidad de análisis el tema de la "propiedad" en tres autores que pueden englobarse laxamente en el iusnaturalismo: Hobbes, Locke y Rousseau. La estrategia será ver cómo opera este concepto en el constructo del "estado de naturaleza" (en adelante: EDN). Finalmente, se recurrirá a la explicación que ofrece Paul Ricoeur para desentrañar el problema de la "referencia" de todo discurso poético.

1. El concepto de propiedad en Hobbes, Locke y Rousseau.

En sistema de Hobbes es dicotómico: los seres humanos pueden estar en EDN (“guerra de todos contra todos”) o en sociedad civil. La sociedad civil se funda en una acción voluntaria —y por lo tanto artificial— de los pactantes, que en un solo acto conforman un cuerpo político sometido a un soberano (una persona física o una asamblea). Los seres humanos son como átomos: todos libres e iguales, y no son —como creía Aristóteles— naturalmente sociables (*zoon politikon*). Por naturaleza tienden a vivir en estado de guerra e inseguridad constante, mientras que artificialmente pueden fundar una sociedad civil, sometiéndose a un poder común. En este esquema, la polaridad axiológica es clara: el EDN es malo en sí mismo, es algo que hay que rechazar y abandonar, constituyendo una sociedad civil. Someterse al poder común de un soberano —cualquiera fuere— siempre será mejor que vivir en EDN. Son clásicas las palabras con que Hobbes describe, en el *Leviatán*, el EDN:

Es por ello manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respecto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre. Pues la GUERRA no consiste solo en batallas, o en el acto de luchar; sino en un espacio de tiempo donde la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida¹.

El EDN es un estado de guerra o propensión a la guerra; siempre habrá propensión a la guerra mientras no haya un poder común que garantice la paz. A partir de esta conceptualización, como punto de partida, Hobbes caracteriza negativamente ese EDN: cualquiera tiene derecho (libertad) para agredir a cualquiera y desconfiar de cualquiera²; no hay garantías del cumplimiento de la palabra; nada es justo o injusto (no hay ley, obligación), puesto que cada uno es juez en causa propia; no hay propiedad. Este último rasgo, está señalado en las siguientes palabras:

Por tanto, antes de que los nombres de lo justo o injusto puedan aceptarse, deberá haber algún poder coercitivo que obligue igualmente a los hombres al cumplimiento de sus pactos (...) y no existe tal poder antes de que se erija una República. Esto puede también desprenderse de la definición ordinaria de la justicia en las Escuelas, pues dicen que *justicia es la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo*, y, por tanto, allí donde no hay suyo, esto es, propiedad, no hay injusticia (...) ³

Dado que el EDN se caracteriza por el hecho de que todos tienen derecho a todo, no hay propiedad; nadie puede decir “esto es justo” o “esto es injusto”, porque no hay propiedad que alguien pueda reclamar legítimamente para sí. Nadie puede reclamar algo legítimamente para sí, porque nadie respeta la “propiedad” de nadie; nadie la respeta por

¹ Thomas Hobbes, *Leviatán*, Bs. As., Losada, 2003, p. 131.

² Cabe aclarar que para Hobbes, el hombre en estado de naturaleza utiliza su facultad racional, y precisamente por ello desconfía de cualquier otro hombre; el cálculo utilitario que le permite hacer la razón le indica que no debe confiar en nadie, puesto que no hay garantías de ningún tipo. Así, lo más racional que puede hacer un hombre en estado de naturaleza es defender su vida por todos los medios posibles (en otras palabras, la guerra).

³ *Leviatán*, p. 143. También en p. 131 dice: “Es consecuente también, con la misma condición que no haya propiedad, ni dominio, ni distinción entre *mío* y *tuyo*, sino lo que cada uno pueda tomar”.

la ausencia de un poder común que pueda castigar a los infractores. En rigor, no hay “infractores”, porque no hay ley que infringir.

En este sucinto panorama, observamos que Hobbes niega rotundamente la existencia de propiedad en el EDN. La perspectiva cambia notablemente en el siguiente autor iusnaturalista.

John Locke estructura su propuesta política a partir, justamente, de la idea de propiedad. Locke tiene el mismo punto de partida que Hobbes⁴: los seres humanos nacen todos libres e iguales. Pero de esto no infiere la guerra de todos contra todos, sino que nadie tiene derecho a quitarle nada a nadie (en EDN). En palabras de Locke:

Tiene el estado de naturaleza ley natural que lo gobierne y a cada cual obligue; y la razón, que es dicha ley, enseña a toda la humanidad, con sólo que ésta quiera consultarla, que siendo todos iguales independientes, nadie deberá dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones (...)⁵.

Locke define a los hombres⁶ en EDN como aptos para consultar la ley natural, por medio de su facultad privilegiada, la razón. Así, en EDN los hombres tienen ley y deber u obligación: no quitar nada a nadie. En el EDN hay propiedad: Dios es el primer propietario de todo, puesto que es el creador de todo. Todo ser humano tiene propiedad: su persona. Luego, mediante el trabajo, se hace propietario del fruto de su trabajo. La médula de la argumentación lockeana está en la idea de propiedad, que le permite configurar su antropología del “productor-propietario”:

Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sean a todos los hombres comunes, cada hombre, empero, tiene una “propiedad” en su misma “persona”. A ella nadie tiene derecho alguno, salvo él mismo. El “trabajo” de su cuerpo y la “obra” de sus manos podemos decir que son propiamente suyos⁷.

El trabajo que realiza el hombre añade algo (a nivel metafísico) a la cosa trabaja, pasado esta a ser propiedad de su propietario. Si hay propiedad en el EDN, entonces la asociación política no tendrá otro fin que proteger esa propiedad privada, en definitiva, la asociación voluntaria entre los hombres significará un *perfeccionamiento* del EDN, y no una oposición tajante, como en Hobbes⁸.

La concepción de Rousseau es tricotómica: EDN, sociedad civil, República. El EDN está caracterizado por “el mito del buen salvaje”, una concepción muy cara al espíritu de su época (*Zeitgeist*). El hombre en EDN es independiente; tiene sus necesidades básicas satisfechas; no se relaciona con otros seres humanos; no es ni bueno ni malo, ni justo ni injusto, no usa su razón ni ejerce virtud alguna. Depende de las cosas para su existencia, pero no de otras personas. Es justamente la sociedad civil (2º momento) la que corrompe al ser humano. El hombre no es sociable por naturaleza; se une a otros por el instinto de autoconservación⁹, al no poder afrontar solo a la naturaleza (en aquellas circunstancias en que la naturaleza lo supere; en realidad, Rousseau

⁴ En su juventud, John Locke fue hobbesiano.

⁵ John Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Bs. As., Ediciones libertador, 2004, p. 10.

⁶ La expresión “los hombres” incluye a personas tanto varones como mujeres, según el significado del término en la lengua castellana.

⁷ *Segundo ensayo...*, p. 23.

⁸ En este sentido, Locke aparece más alineado a Aristóteles, que sus colegas Hobbes o Rousseau.

⁹ J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, p. 108.

presenta este pasaje como fruto de condiciones azarosas). Por estas uniones, surgen lo que podrían denominarse “sociedades naturales”, que no son fruto de un contrato o no están dotadas de política, sino que surgen por conveniencia. En la sociedad civil, el hombre adquiere moralidad, racionalidad, sociabilidad, elementos que le permitirán luego establecer el contrato social. Es en la sociedad civil en donde surge la propiedad. Las famosísimas palabras del *Discurso* lo señalan con claridad meridiana: “El primero a quien, después de cercar un terreno, se le ocurrió decir “Esto es mío”, y halló personas bastante sencillas para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil”¹⁰. De este modo, para Rousseau la propiedad privada es el fundamento de la sociedad civil, y origen de la desigualdad y los mayores males que acosan al hombre. Con el establecimiento de la propiedad privada, los seres humanos desearán tener más y más, se compararán unos con otros, sintiéndose insatisfechos. Para completar el sistema, hay que decir que en la sociedad civil, los ricos establecen un pacto de “razón aparente” con los pobres, cuyo único fin es pretender legitimar la dominación que antes ejercían por la fuerza. Este pseudo-pacto —que encadena a los participantes— *debe ser* reemplazado por un verdadero contrato social, único acceso a la República, que celebran los seres libres, característica que nunca podrán alienar (mientras que para Hobbes el bien más preciado e inalienable es la vida, para Rousseau es la libertad).

Estas breves caracterizaciones a las que hemos pasado revista tienen el objeto de darnos una sustancia que nos permita responder a la llamada falacia iusnaturalista.

2. Respuesta a la llamada “falacia iusnaturalista”.

La falacia iusnaturalista consiste en desacreditar el discurso o la argumentación de los pensadores iusnaturalistas por dos cuestiones vinculadas entre sí: i) no hay registros históricos del pacto o contrato social que habrían celebrado los fundadores de la sociedad civil o la República (dependiendo de las precisiones terminológicas del pensador en cuestión); ii) los iusnaturalistas intentan deducir un *deber ser* del *ser*, pero en realidad, al tratarse de una descripción del ser ficticia, su argumentación es inválida.

Uno de los primeros críticos del iusnaturalismo fue el escocés David Hume. En un artículo titulado “Del contrato original”, lanza invectivas contra la historicidad de dicho contrato: “En vano se nos pregunta en qué libro o actas está registrada esta carta de nuestras libertades”¹¹. Esta crítica a la historicidad del pacto se hace más explícita cuando Hume se ocupa de la “referencia” —en el mundo— de los objetos descritos por los iusnaturalistas. En efecto, escribe:

Pero si estos argumentos tendiesen la vista por el mundo, no encontrarían nada que correspondiese en lo más mínimo a sus ideas, o que pueda justificar un sistema tal sutil y filosófico. Por el contrario, en todas partes vemos príncipes que consideran a sus súbditos como una propiedad...”¹².

Hume, en su habitual estrategia, lleva la discusión al terreno estrictamente empírico, en el cual la violencia y la conquista dan origen a la división entre soberano y

¹⁰ *Ibíd.*, p. 101.

¹¹ David Hume, “Del contrato originario”, en *Ensayos políticos*, Madrid, Unión editorial, 1975, p. 99.

¹² *Ibíd.*, p. 100.

súbditos (que con el tiempo y el hábito consideran un “bien” al soberano que han tenido que abrazar por la fuerza)¹³.

A la primera objeción, los mismos pensadores iusnaturalistas responden diciendo que, por un lado, es posible rastrear indicios que hagan plausible la celebración del pacto social; por otro lado, en realidad, la historicidad o no de dicho evento poca importancia tiene en la argumentación política: se trata de indagar cómo podrían haber sido las cosas, para ver claramente como *deben ser* las cosas. Lo que nos lleva a la respuesta de la segunda objeción: en filosofía política, toda descripción es prescripción.

Hobbes es consciente del problema; en el capítulo XIII plantea la posibilidad de que nunca hayan existido hombres en EDN en tanto seres particulares; sin embargo, no puede negarse que los reyes están entre sí en estado de permanente guerra o propensión a la guerra¹⁴. En cuanto a la inferencia del ser y el deber ser, Hobbes se muestra claro y decidido: la información que nos brinde la experiencia nunca es suficiente para saber cómo se deben hacer las cosas, así como “aunque en todos los lugares del mundo los hombres hubieran de poner los pilares de sus casas sobre la arena, no podría inferirse de ello que así debería ser. La capacidad para hacer y mantener repúblicas consiste en varias reglas, como la aritmética y la geometría; no (...) en la sola práctica”¹⁵.

En el caso de Locke, también se encuentra una toma de conciencia de la acusación. En efecto, en el capítulo VIII (“Del comienzo de las sociedades políticas”), de su *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, se ocupa de la objeción acerca de la historicidad del EDN. Doblemente responde a ella. Una primera respuesta retoma la argumentación de tipo “empirista”, tratando de argüir que hay algunos indicios que muestra la historia sobre la posibilidad de que los gobiernos se hayan iniciado por consentimiento; no hay registro escrito de ese pacto, porque se habría producido en tiempos muy remotos, antes de que haya escritura. Locke compara a los pueblos con el desarrollo de una persona humana, diciendo que del mismo modo que un niño no puede recordar cuál fue su origen, sino por lo que otros le testimonien, así también sólo se puede saber del origen de los gobiernos por algún testimonio remoto. No obstante, en una segunda parte de la respuesta a esta objeción, Locke sale de la argumentación empirista, desacreditándola. Esto lo hace al invertir la carga de la prueba, sobre los que defienden el poder paterno:

Mas si la falta de tales ejemplos fuere argumento probativo de que así no fue ni pudo ser empezado el gobierno, supongo que más les valiera a los sostenedores del imperio paternal pasarla por alto que argüirla contra la libertad del estado de

¹³ Hay que admitir, sin embargo, que el texto de Hume es lo suficientemente amplio y ambiguo como para exigir una gama de interpretaciones. Si bien abundan las críticas al iusnaturalismo y al constructo del EDN, deben consignarse expresiones como la que sigue: “No es mi intención excluir el consentimiento del pueblo como justa causa del gobierno. Donde se da es sin duda la mejor y más sagrada. Lo que afirmo es que se da muy rara vez, y casi nunca plenamente; y, en consecuencia, hay que admitir también otros fundamentos para el gobierno”, *Ibid.*, p. 104.

¹⁴ Hobbes, *Leviatán*, XIV, p. 131. Si alguien pensara que la “descripción” que hace Hobbes del EDN no es plausible, éste se ocupa —con fina ironía— de responderle: “Puede resultar extraño para un hombre que no haya sopesado bien estas cosas que la naturaleza disocia de tal manera a los hombres y les haga capaces de invadirse y destruirse mutuamente. (...) Medite entonces él, que se arma y trata de ir bien acompañado cuando viaja, que atranca sus puertas cuando se va a dormir, que echa el cerrojo a sus arcones incluso en su casa, y esto sabiendo que hay leyes y empleados públicos armados para vengar todo daño que se le haya hecho, qué opinión tiene de su prójimo cuando cabalga armado, de sus conciudadanos cuando atranca sus puertas, y de sus hijos y servidores cuando echa el cerrojo a sus arcones. ¿No acusa así a la humanidad con sus acciones como la hago yo con mis palabras?”, *Leviatán*, XIII, p. 130.

¹⁵ Hobbes, *Leviatán*, XX, p. 193.

naturaleza; porque si pudieran dar igual número de ejemplos, sacados de la historia, de gobiernos empezados por derecho paterno, entiendo que, con no ser el argumento de gran fuerza para demostrar lo que debería acaecer según derecho, podríase, sin gran peligro, cederles el campo¹⁶.

Lo que hace Locke aquí es quitar valor al argumento de corte empirista, para hacer énfasis en cómo debe legitimarse un gobierno según derecho, más allá de la historicidad o no de un primer acto de consentimiento entre seres libres. De este modo, queda claro cómo, para Locke, el discurso filosófico político tiene más que ver con lo prescriptivo (deber ser) que con lo descriptivo (ser).

Finalmente, Rousseau tampoco es ajeno a la crítica de la historicidad del pacto o los hombres en EDN. En el prefacio del *Discurso* dice claramente:

No imaginen por esto mis lectores que me envanezco de haber visto lo que me parece tan difícil de ver. He comenzado algunos razonamientos, he aventurado algunas conjeturas, menos con esperanza de resolver el problema que con el propósito de aclararlo y reducirlo a su verdadero estado¹⁷.

Aquí Rousseau admite que no tiene frente así un caso empírico para describir, sino que se trata una construcción hipotética; más abajo es más claro todavía; Rousseau se propone describir qué hay de natural y de artificial en el hombre:

Porque no es ligera la empresa de separar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre y conocer bien un estado que ya no existe, *que ha podido no existir, que probablemente no existiría jamás*, y del cual, sin embargo, es necesario tener nociones justas para juzgar bien de nuestro estado presente¹⁸.

La metodología de Rousseau, entonces, consiste en ficcionalizar un EDN del hombre lo más acotado posible (es decir, eliminando todo lo que sea artificial) para luego criticar —usando como criterio el EDN ficcionalizado— su sociedad contemporánea, como una sociedad que ha corrompido al hombre.

No hay falacia iusnaturalista, entonces, en discursos filosóficos que se ocupan de ficcionalizar cómo pudieron haber sido las cosas para entender cómo están ahora. El interés filosófico no es el interés que anima a un historiador o un antropólogo (que se ocupan de describir hechos), sino que se trata de un interés ético: cómo *deben ser* las cosas. Por eso, el discurso es una mixtura de *ser* con *deber ser*.

Tomando en cuenta la unidad de análisis que hemos elegido —el concepto de propiedad—, se hace claramente visible que cada uno de los autores configura un *a priori* según su estrategia argumentativa. Para Hobbes, el hombre en EDN no puede tener propiedad, porque ésta será posible únicamente bajo el poder común de un soberano. Para Locke, en cambio, el hombre en EDN ya debe tener propiedad, porque esto le permitirá después tener derecho a resistir al soberano, cuando éste obre contra los intereses de la propiedad de los individuos que pactaron¹⁹. En tanto Rousseau, por su

¹⁶ *Segundo ensayo...*, (§103) p. 67.

¹⁷ J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad...*, p. 50.

¹⁸ *Ibid.* Cursivas añadidas.

¹⁹ Vale recordar, también, que para Hobbes no hay derecho a resistir al soberano, una vez que se ha pactado, salvo cuando la propia vida corre peligro (nadie está obligado a no luchar por su propia vida, que

parte, reduce al mínimo su *a priori* conceptual, a fin de mostrar —en su estrategia argumentativa— cómo la sociedad civil ha corrompido al hombre, con la idea de propiedad y las desigualdades que ella ha traído. Así, el concepto de propiedad deja de ser una mera descripción, para transformarse en elemento constitutivo de una prescripción, acorde al sistema argumental de la propuesta política.

Considerado el EDN como una construcción ficcional, cae el problema de la falacia iusnaturalista. En apoyo a esta interpretación, podemos hacer las siguientes citas:

Las teorías contractualistas, en general, con el constructo del pacto social, pretenden, más que una explicación del origen histórico del poder público, una justificación ética de su permanencia como poder que está por encima de individuos libres e iguales, en quienes reside en última instancia la soberanía²⁰.

Javier Hervada Xiberta, por su parte, sostiene que:

Debe, en definitiva, evitarse caer en la falacia naturalista, en el imperceptible paso del hecho a la prescripción, quedando bien entendido que el derecho natural no es un hecho (no pertenece al *Sein*), como pretenden los analíticos, sino un deber-ser (un *Sollen*). Se cae en la falacia naturalista cuando se cae en el sociologismo (que eleva la pauta sociológica dominante a la categoría de regla jurídica) o cuantas veces una consideración histórica, estadística o sociológica se eleva sin más a la categoría de criterio jurídico²¹.

Por su parte, Fernández Santillán se refiere al “desarrollo histórico” presentado por Rousseau como una “historia hipotética”²².

3. La “referencia” del discurso poético según Paul Ricoeur

Una aguda y seria respuesta al tenor del problema planteado por la pretendida falacia iusnaturalista ha sido dada por el filósofo francés Paul Ricoeur. El punto de partida es la disyunción propuesta por G. Frege entre sentido y referencia. Para el autor alemán, los discursos de tipo “científico”, tienen sentido y referencia (relación al mundo de los objetos). Los discursos de tipo poético (como caracterización amplia: literarios, de ficción, religiosos, morales) tienen sentido, pero no tienen referencia, puesto que se trata de ficciones. Ante este problema, la corriente del estructuralismo optó por atrincherarse en la estructura de la obra, como residuo del cual obtener algo que interpretar. Paul Ricoeur pretende escapar a la reducción de estas alternativas (la de Frege, que niega valor epistémico a los discursos poéticos, metafóricos, y la del estructuralismo). La estrategia de Ricoeur consiste en afirmar que el discurso de tipo

es su bien máspreciado). Pero lo importante es que, dentro del contexto del pacto, nadie puede poner límites *legítimamente* al soberano, sino, no sería tal.

²⁰ Diccionario de filosofía en CD-ROM. Entrada: “contrato social, o pacto social”. Copyright © 1996. Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona. Todos los derechos reservados. ISBN 84-254-1991-3. Autores: Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu.

²¹ Javier Hervada Xiberta, “Bases críticas para la construcción de la ciencia del derecho eclesiástico”, en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, III (1987), pp. 25-37 (también disponible en <http://webpages.ull.es/users/mbarral/hervada.html>).

²² José Fernández Santillán, *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*, México, FCE, 1988, p. 61.

poético y metafórico tiene referencia, solo que es una referencia de segundo grado, con relación a la referencia del tipo descriptivo (primer grado). Aquí está la tesis de Ricoeur:

Y, no obstante, no hay discurso tan ficticio que no se conecte con la realidad, pero en otro nivel, más fundamental que el que logra el discurso descriptivo, objetivo, didáctico, que llamamos lenguaje ordinario. Mi tesis es que la anulación de una referencia de primer grado, operada por la ficción y por la poesía, es la condición de posibilidad para que sea liberada una referencia segunda, que se conecta con el mundo no sólo ya en el nivel de los objetos manipulables, sino en el nivel que Husserl designaba con la expresión *Lebenswelt* y Heidegger con la de *ser-en-el-mundo*²³.

Será el “mundo del texto” —en términos de Ricoeur— que se despliega delante de él, la referencia del discurso poético. De este modo, la construcción de ficción (la propuesta política de los autores iusnaturalistas) configura un mundo pleno de sentido y que se ofrece como una propuesta para ser vivida y para ser apropiada. El discurso poético tiene referencia, pero la referencia no es el mundo de los objetos, sino el mundo construido por el texto. Aplicando este acercamiento a nuestro tema, los iusnaturalistas, lejos de ofrecer una argumentación inválida, argumentan a partir de una construcción.

Por otra parte, al final de la cita Ricoeur se refiere a dos conceptos clave; por un lado, el *Lebenswelt* de Husserl. Este concepto es introducido por Husserl en su obra *La crisis de las ciencias europeas*, una obra tardía en la que advierte que las ciencias europeas no han podido describir el “mundo de la vida”, que siempre se escapa a las conceptualizaciones. En este sentido, el concepto de *Lebenswelt* es una radicalización de lo que ya había denunciado la 6^{ta} *Investigación Lógica*: la vivencia en que se ajustan lo intuido o percibido con lo mentado no puede ser conceptualizada; en otras palabras, lo vivido no puede ser conceptualizado, precisamente, “las vivencias, se *viven*”. Por su parte, Heidegger presenta el fenómeno del *ser-en-el-mundo* (*Sein und Zeit*, §§12-13) para romper con la separación moderna entre sujeto y objeto (entendidos como dos sustancias cerradas que se relacionan hacia el exterior de sí mismas). Ambas propuestas para comprender el fenómeno del “mundo” van en la dirección de privilegiar el mundo de sentido, el mundo de referencias, el mundo de significados en que habita y vive el ser humano, más allá de los objetos manipulables o que contemplamos.

A esta altura de la indagación cabría hacerse la siguiente pregunta: ¿cuál es la motivación que lleva a estos autores a generar este tipo de argumentaciones? Sin dudas, la ruptura de la síntesis medieval, detonada por Martín Lutero con la destrucción del monopolio de la interpretación bíblica por parte de la Iglesia Católica, será un elemento fundamental. La separación entre la esfera pública y la esfera privada, que Lutero expresa claramente en su célebre carta “La libertad del Cristiano”, ofreció una religión centrada en la vida privada, dejando la esfera pública lista para un lento pero irreversible proceso de secularización. En este proceso se instauran el tipo de discurso político que hemos analizado. No es casual, que para llenar el vacío de legitimación política que había dejado la Iglesia Católica —luego de la crisis de la síntesis medieval— los autores analizados recurran a un lenguaje de tipo “poético”. No es casual que el lenguaje religioso se caracterice también por pertenecer a este tipo de discurso.

²³ Paul Ricoeur, “La función hermenéutica del distanciamiento”, en idem., *Del texto a la acción*, Bs. As., FCE, 2001, p. 107.

Conclusión

En este escrito se ha abordado el tema de la falacia iusnaturalista a partir del concepto de propiedad. El análisis ha mostrado que el tratamiento de este concepto en autores como Hobbes, Locke y Rousseau es disímil. Esto pone en evidencia que las “descripciones” del EDN que realizan estos autores en realidad son prescripciones. Su interés no radica en saber exactamente cómo fueron las cosas, sino cómo deben ser. En razón de esto, el interés de estos pensadores no es el de un historiador o un sociólogo, sino, precisamente, el de un filósofo político.

Se ha mostrado que el *a priori* conceptual del que depende cada sistema contiene en sí mismo las características que serán funcionales a la argumentación posterior.

Lo más significativo, finalmente, es que los propios autores son conscientes tanto del carácter ficcional de sus construcciones, como del derecho que cada uno de ellos tiene a criticar el *statu quo*, proponiendo una visión alternativa que responda a la pregunta fundamental de la filosofía política: ¿por qué obedecemos?