



**EL CONCEPTE DE PROPIETAT EN  
LA FILOSOFIA DE LOCKE I  
ROUSSEAU**

**TREBALL DE FINAL DE GRAU**

**GIRONA, JULIOL 2022  
MARC PUIG MARTÍNEZ  
TUTOR: DR. OLESTI VILA, JOSEP  
FACULTAT DE LLETRES**



## Resum

---

El treball consisteix, principalment, en l'anàlisi dels conceptes de propietat de Rousseau i Locke. A partir d'aquestes anàlisis es pretén mostrar com els diferents conceptes de propietat que planteja cada autor són allò que condiciona les respectives propostes polítiques. A més, es mostra la coherència de cada teoria de la propietat a partir de diferents estudis. En el cas Rousseau, la proposta a seguir és la de Mikhail Xifaras, que planteja diferents estadis on analitzar les distintes expressions de la propietat que presenta Rousseau. Això, permet mostrar la seva coherència a partir d'una concepció concreta no només de la propietat, sinó també de la seva proposta política. Per a Locke, se segueix l'estudi que presenta Macpherson a *La teoria política de l'individualisme possessiu*, on la coherència esdevé possible a partir de diferents postulats que es deriven de l'anàlisi de la societat del segle XVII. L'individualisme i la propietat de la pròpia persona són allò que ho permeten, i també allò que condiciona la proposta contractual de Locke. D'aquestes anàlisis, es conclou la coherència de cada teoria i se les posa una davant l'altra a tall de comparació. Amb això, la conclusió respecte a la hipòtesi és positiva, en el sentit que la concepció de la propietat de cada autor condiciona, en part, les respectives propostes polítiques.

## Paraules clau

---

Rousseau · Locke · Propietat · Independència material · Ciutadania

## Índex

1. Introducció.....	1
2. El concepte de propietat de Rousseau segons la hipòtesi de Mikhail Xifaras.....	3
2.1 Els tres estadis teòrics del concepte de propietat en Rousseau .....	4
2.1.1 Primer estadi: propietat comuna originària .....	5
2.1.2 Segon estadi: el domini real dels Estats .....	11
2.1.2.1 Fundació dels Estats .....	11
2.1.2.2 El domini dels Estats .....	13
2.1.3 Tercer estadi: de la propietat pública i privada .....	17
2.1.3.1 Propietat pública.....	17
2.1.3.2 Propietat privada .....	23
2.2 La proposta de Rousseau, propietat i independència material .....	28
3. El concepte de propietat de Locke i la teoria de l'individualisme possessiu .....	33
3.1 Locke a partir de la teoria de l'individualisme possessiu.....	35
3.2 La justificació de la propietat, un dels objectius de la teoria de Locke.....	36
3.2.1 Dret a la propietat a l'estat de naturalesa .....	37
3.2.2 Dret a la propietat en un segon estat de naturalesa.....	39
3.2.3 Dret de propietat a la societat civil.....	44
3.2.3.1 Drets naturals diferents.....	46
3.2.3.2 Diferent Racionalitat .....	47
3.3 Consideracions finals respecte a la concepció lockeana de la propietat.....	49
4. Conclusió .....	50
Bibliografia.....	54

## 1. Introducció

El treball que aquí es presenta dista molt de la primera idea amb la qual es concebia aquest escrit. Una ambició passada pretenia assolir uns objectius que, en poc temps, quedaren exclosos amb la factivitat d'allò que s'anava llegint. El primer que es pretenia fer és trobar una justificació de la renda bàsica universal en el context de la filosofia política moderna. Anteriorment, s'intentà fer a partir de la filosofia de Kant. Aquest cop, es pretenia fer a partir de Rousseau. Pot semblar absurd pensar que la renda bàsica, una eina que troba el seu origen a principis del segle XX, aconseguís una justificació dins de la modernitat, però tot lligava quan s'analitzava el concepte de ciutadania de l'època i les condicions que l'acompanyaven. Repassant a Rousseau, Locke i Kant, s'observaren semblances que feien pensar en l'èxit de l'operació. La ciutadania, segons aquests autors, havia de ser exercida per individus autònoms, és a dir, per individus els quals no veiessin supeditada la seva voluntat a la d'un altre. A més, s'explicitava que era condició necessària, per a l'autonomia individual, gaudir d'independència material, atès que, qui li devia la subsistència a un altre, no podia actuar de forma autònoma. Aquest era l'argument, per exemple, que s'utilitzava durant l'època moderna per a excloure a les dones de la participació política, i no només això, sinó que també s'utilitzava per excloure als treballadors assalariats que, rebent un salari de subsistència, li devien la vida a l'amo.

Tenint això en compte, si la independència material era concebuda com a condició necessària per a l'autonomia individual, que alhora era condició de possibilitat per poder exercir, de ple dret, la ciutadania, aleshores la renda bàsica, que és un mitjà pel qual assegurar la independència material dels individus, podia permetre l'autonomia individual i, per tant, el correcte exercici de la ciutadania plena. Amb això, qui no gaudia de propietats ja no tenia per què ser exclòs de la participació política. Rousseau sembla que concebia també aquest argument, sense introduir la renda bàsica, en el seu intent de plantejar una societat ben ordenada amb inclinacions democràtiques. El ginebrí plantejava limitar al ric, i apropar els mitjans de subsistència al pobre, de forma que ningú pogués exercir un poder absolut sobre un altre, i així evitar la corrupció del poble. Ara bé, tot això quedava condicionat al treball autònom, que concebia com l'única forma legítima d'assegurar-se la independència material; amb això, quedava exclosa la possibilitat de justificar la renda bàsica universal, que està caracteritzada per la seva incondicionalitat. En el cas de Locke i Kant, tots dos se sentien còmodes diferenciant entre ciutadans actius i passius, deixant exclosos de la participació política als darrers. Per tant, donat l'objectiu d'universalitzar el correcte exercici de la ciutadania a partir de la renda bàsica, i donades les dificultats presentades, el treball que aquí es presenta es veia forçat a prendre una altra direcció.

Aleshores, tenint present que la independència material continua sent condició necessària per a la ciutadania plena en el context de la modernitat, i observant les diferents propostes polítiques que sorgeixen dels autors abans citats, el camí a seguir ha estat el següent. Essent la propietat el

principal mitjà per a la independència de l'individu, i per al seu autogovern, cal analitzar com, a partir de diferents concepcions de la propietat, en sorgeixen diferents propostes polítiques. Per a mostrar això, s'ha insistit en el plantejament de Rousseau que, tractant d'universalitzar la participació política, esdevingué un oasi en el si de la modernitat. I per observar el contrast, s'ha pretès analitzar, també, el concepte de propietat en Locke, cosa que permet veure com, en funció de la perspectiva escollida respecte a la propietat, en sorgeix una proposta política radicalment diferent. D'aquesta forma, es pot afirmar que l'objectiu d'aquest treball és analitzar el concepte de propietat en la filosofia de Rousseau i de Locke, però cal afegir la hipòtesi següent: pot explicar el concepte de propietat les diferències en els plantejaments polítics de Locke i Rousseau? Respecte a això, es posarà especial èmfasi en les diferències que donen en termes d'universalitzar o limitar la participació política. La resolució d'aquesta hipòtesi es donarà al final del treball, i el propòsit d'analitzar el concepte de propietat serà allò que condicioni tot el seu desenvolupament.

Amb això, per tal d'assolir l'objectiu plantejat i resoldre la hipòtesi que se'n deriva, se seguirà la següent metodologia. En el cas de Rousseau, s'analitzarà el concepte de propietat a partir de l'estudi que realitza Mikhail Xifaras a *La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau*, on es parteix de la hipòtesi segons la qual la doctrina de la propietat del ginebrí esdevé coherent si s'analitza el seu objecte en cada moment lògic del seu corpus, que és allò que determina la seva naturalesa jurídica i la significació política que en resulta. D'aquesta forma, la propietat serà tractada en tres estadis diferents, independents, però relacionats, i amb la coherència que exigeix l'anàlisi. Per part de Locke, el concepte de propietat serà analitzat a partir de *La teoria política de l'individualisme possessiu* de Macpherson, on es tracta d'evidenciar la coherència no només de la doctrina de la propietat del filòsof anglès, sinó també de la seva teoria política. D'aquesta forma, s'analitzarà el concepte de propietat i la teoria de l'apropiació en els dos estats de natura que planteja Locke i, després, en el context de la societat civil, tot a través dels postulats de l'individualisme possessiu que permeten la coherència de la teoria. En totes dues anàlisis, es mostrarà quines són les conseqüències polítiques de les diferents concepcions, però la resolució de la hipòtesi es donarà en el context de la conclusió, on s'exposaran les teories una davant de l'altra, i es podrà observar el contrast que en resulta.

En relació a la conclusió, aquí només cal dir que les diferents anàlisis han permès evidenciar les semblances i desavinences entre els dos autors, tot mostrant que la concepció de la propietat és allò que condiciona la proposta política de cada filòsof. Evidentment, el concepte de propietat que defensa cada autor està determinat pels interessos argumentatius de cadascú, però sense aquestes diferents perspectives no es poden explicar les posteriors diferències en els plantejaments polítics. Per tant, com es veurà al final, la hipòtesi establerta queda reforçada amb les anàlisis exposades.

## 2. El concepte de propietat de Rousseau segons la hipòtesi de Mikhail Xifaras

L'objectiu amb què es presenta aquesta secció és analitzar el concepte de propietat amb el que treballa Rousseau en les seves obres polítiques, un concepte que, a priori, sembla condicionar la seva proposta. Ara bé, és ben sabut que el ginebrí no se sentia incòmode amb la contradicció, i tampoc se'n sentí a l'hora de plantejar la seva concepció de la propietat i les conseqüències polítiques que se'n derivaven. A més, la seva proposta es troba distribuïda entre diferents obres del seu corpus polític, de forma que no es pot parlar d'una teoria sistemàtica de la propietat, tot i que a vegades es referirà la seva concepció com si fos una doctrina. Donades aquestes aparents dificultats, per analitzar el concepte de propietat de Rousseau se seguirà l'article *La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau*, de Mikhail Xifaras, que parteix de la hipòtesi segons la qual la concepció de la propietat de Rousseau és una doctrina consistent<sup>1</sup>. Aquesta hipòtesi respon a l'aparent incoherència observada entre les condemnes que profereix Rousseau a la institució de la propietat en el *Segon Discurs* i el lloc que ocupa, després, la propietat en el context del pacte social.

L'aparent incoherència de la qual es parla parteix del fet que, Rousseau, per un costat, situa l'origen de la corrupció de l'home en l'establiment de la propietat: condemna l'acte d'aquell primer salvatge que, en l'estat de natura, proferí el primer acte de possessió<sup>2</sup> afirmant que "tots aquests mals són el primer efecte de la propietat i el seguici inseparable de la naixent desigualtat"<sup>3</sup>. I per l'altre, situa la propietat, en el context d'una societat instituïda mitjançant el pacte, com un dret inviolable que fonamenta tant el contracte social com els drets que se'n deriven. Un exemple d'això es troba en els *Fragments Politiques*:

"Atès que tots els drets civils es funden en la propietat, tan aviat com aquesta sigui abolida cap altre pot subsistir. La justícia només seria una quimera, i el govern res més que tirania, i com l'autoritat pública no tindria cap fonament legítim, ningú estaria obligat a reconèixer-la"<sup>4</sup>.

Per tant, aparentment, es podria constatar una certa inconsistència en el caràcter que adopta la propietat dins de l'obra de Rousseau, atès que es presentaria, en primer lloc, com l'artifici que inicia el procés històric de corrupció de l'home per, després, establir-la com a "garantia d'autonomia en el context de generalització de la desigualtat i les relacions de dependència"<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Mikhail Xifaras, '*La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau*', *Les Études philosophiques*, 66.3 (2003), p. 331.

<sup>2</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discursos ; Professió de Fe*, edició per Christian Delacampagne, traducció per Josep M. Sala-Valldaura (Barcelona: Laia, 1983), p. 121. Aquesta obra serà citada com DOI a continuació.

<sup>3</sup> DOI, p. 134.

<sup>4</sup> Jean-Jacques Rousseau, '*Jean-Jacques Rousseau: Fragmentos Políticos*', traducció per José Rubio Carracedo, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 11 (1970), p. 243.

<sup>5</sup> Xifaras, p. 333.

Ara bé, aquesta suposada inconsistència és només aparent, i ho és tant que, com assenyala Patrick Coleman<sup>6</sup>, si es considera que l'estat de naturalesa és irrecuperable, aleshores la propietat, tot i ser l'origen de les desigualtats, pot ser utilitzada com una eina per a garantir la llibertat política. O bé, com destaca Xifaras<sup>7</sup>, es concep la propietat com "l'acte de producció d'un anàleg artificial de la independència que gaudien els homes de les coses en l'estat de naturalesa". Trobem, doncs, formes de superar la contradicció que s'intueix al voltant del concepte de propietat, una de les quals és la de Xifaras, que consisteix a tractar la institució de la propietat en el seu lloc corresponent dins del sistema de Rousseau i en la seva genealogia conceptual. Concretament, l'autor parla de diferents «qüestions de la propietat» que apareixen en diferents "moments lògics i cronològics dins de la història filosòfica de la propietat"<sup>8</sup>. Aquesta serà la línia que se seguirà per analitzar el concepte de propietat de Rousseau i provar la seva coherència.

### **2.1 Els tres estadis teòrics del concepte de propietat en Rousseau**

Amb l'objectiu de provar la consistència de la teoria de Rousseau, Xifaras planteja tres estadis teòrics on el concepte de propietat pren diferents formes. Aquí, se seguirà aquest esquema i es tractarà de provar la seva adequació. El primer estadi teòric és el relatiu a la propietat comuna originària, on apareix el problema del fonament moral de la propietat. El segon estadi es refereix al domini real dels estats, on es discuteix la naturalesa de l'imperi original dels estats en el seu territori. El tercer, i últim, estadi teòric és aquell on es tracten els límits de la propietat particular, tant pública com privada, en el govern legítim. Amb aquestes divisions, el concepte de propietat, dins de la filosofia de Rousseau, pren quatre formes: en relació al primer estadi, la propietat comuna; en relació al segon, el domini real; i en el cas del tercer, el domini públic i la propietat privada dels particulars. Aquest plantejament, segons Xifaras, supera la suposada inconsistència que se li atribueix a la teoria de Rousseau, tot tractant cada institució de la propietat en el seu moment lògic. Es podria dir d'això que, en últim terme, en resulta una teoria que esmicola el concepte de propietat en diferents fragments que esdevenen irreconciliables dins d'una teoria completa, però és aquí on apareix la figura del «renversement» d'Étienne Balibar<sup>9</sup> (o la mateixa concepció de Coleman, Larrare, Derathe i inclòs MacAdams), que connecta la situació de l'home natural i la de l'home civil per mitjà de la propietat. A més, seria il·lusori pensar que una institució que es manifesta en situacions, en moment lògics o cronològics, tan diferents, pot rebre un concepte únic que reculli totes les propietats corresponents a cada moment. En últim terme, tal

---

<sup>6</sup> Patrick Coleman, 'Property and Personality in Rousseau's *Emile*', *Romance Quarterly*, 3.38 (1991), 301–8 (p. 303).

<sup>7</sup> Xifaras, p. 333.

<sup>8</sup> Xifaras, p. 334.

<sup>9</sup> Étienne Balibar, 'Le Renversement de l'individualisme Possessif', *Actuel Marx Confrontations*, La proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989 - 2009.



com evidència Xifaras<sup>10</sup>, el concepte de propietat de Rousseau esdevé coherent en la seva obra filosòfica sota la hipòtesi que és la naturalesa jurídica de l'objecte allò que determina la seva significació política.

### 2.1.1 Primer estadi: propietat comuna originària

La qüestió de la propietat comuna originària és tractada per Rousseau en el *Discurs sobre l'origen i els fonaments de la desigualtat entre els homes*, i està plantejada des d'una perspectiva escolàstica. És a dir, és tractada entorn el problema de la conciliació entre el *dominium* de Déu sobre totes les criatures i el *dominia* que exerceixen els homes a la terra. Aquesta conciliació consisteix a donar resposta a la pregunta sobre quina és la naturalesa del domini dels homes sobre la terra, i sobre les criatures inferiors, si s'accepta el domini de Déu sobre món. En l'obra de Rousseau, resoldre aquest punt determinarà el caràcter amb el qual es concep la propietat en l'estat de naturalesa i, posteriorment, en la societat civil. Ara bé, abans d'analitzar aquestes conseqüències, cal situar a Rousseau en el context de la tradició, on es poden trobar, respecte a la qüestió de la propietat comuna originària, dues posicions enfrontades.

La comunitat originària és concebuda pels autors de l'època des de dues perspectives diferents. Per un costat, trobem la concepció segons la qual, en la comunitat originària, la terra i els seus fruits han estat abandonats per Déu, de forma que no s'estableix cap límit a l'apropiació de l'home sobre les coses. Aquesta perspectiva de la qüestió escolàstica rep el nom de «comunitat originària negativa», o «domini negatiu», on es pot inscriure, per exemple, a Hobbes. Per altra banda, hi ha una segona perspectiva concebuda com a «comunitat originària positiva», o «domini positiu», on s'afirma l'omnipresència de Déu sobre les totes coses, de forma que el dret a l'apropiació privada dels fruits de la terra per part de cada individu està supeditat a les obligacions de l'home cap a Déu. És en aquesta tradició on es troben inscrits tant Locke com a Rousseau.

En el cas de Rousseau, l'estat de naturalesa, que és on es troba la comunitat originària, es dona en un context en el qual el terreny que habita l'home no està buit, sinó que és ple de fruits i criatures que es troben sotmeses, igual que l'home mateix, al domini de Déu. S'afirma, doncs, que “els fruits són de tots i la terra no és de ningú”<sup>11</sup>, en el sentit que el domini de la terra és exclusiu de Déu i l'home només n'és ocupant, tot i estar-li permès gaudir del que troba. És en aquest context que Rousseau condemna qualsevol mena d'intent d'apropiació de la terra<sup>12</sup>, i afegeix que en els primers estadis de l'estat de naturalesa l'home no té prou desenvolupada la raó

---

<sup>10</sup> Xifaras, p. 335.

<sup>11</sup> *DOI*, p. 122.

<sup>12</sup> *Ibíd.*

per a concebre cap tipus d'apropiació, ni tan sols la dels fruits dels quals disposa<sup>13</sup>. L'home estaria, en aquest estadi, en una situació on l'únic interès és el de la seva pròpia conservació, situant-se, així, al mateix nivell que qualsevol altra criatura animal. L'home natural, per tant, no pot tenir desenvolupada cap idea de propietat, sinó que, com a molt, pot tenir un sentiment de «possessió» del seu cos i dels seus pensaments, atès que és això el que utilitza per a la seva autoconservació<sup>14</sup>. Per a Rousseau, ni tan sols l'adquisició i l'ús dels fruits constitueix apropiació, en el sentit d'esdevenir un dret privat, perquè, tal com s'ha mostrat abans, els fruits són de tots i estan a disposició del gaudi de qualsevol individu. Xifaras resumeix això afirmant que “a l'estat de naturalesa, la propietat dels fruits és inconcebible i la de la terra és il·legítima”<sup>15</sup>.

Ara bé, si l'home és dibuixat així en els primers estadis de l'estat de naturalesa, com explica Rousseau la posterior formació de la societat civil i la desaparició de la propietat comuna originària? Per a donar resposta a aquesta qüestió, cal fer un breu repàs a la història lògica que construeix Rousseau en el *Segon Discurs* per tal de trobar en quin moment “la natura fou sotmesa per la llei”<sup>16</sup>.

Segons Rousseau, als primers estadis de l'estat de naturalesa, l'home salvatge, en plena solitud, només coneix la seva existència i la necessitat de la seva autoconservació, cosa que el condueix, donada la competència del regne animal, a l'exercici del cos<sup>17</sup>. En aquest context, el gènere humà s'estén i, amb aquesta expansió, sorgeixen noves necessitats que responen a les dificultats presents, que són resoltes amb el sorgiment de les primeres «indústries». Amb aquest procés, comencen a aparèixer les comparacions i reflexions d'uns amb altres, però, com es troben en els primers passos del gènere humà, l'individu només s'adona de la seva superioritat respecte als animals. Es produeix, aquí, el “primer moviment d'orgull”<sup>18</sup>, en el sentit que l'home salvatge s'adona de la seva pertinença a una mateixa espècie amb els seus semblants, uns semblants que tenen unes “regles de conducta que, per al seu benefici i la seva seguretat, li convingué de guardar amb ells”<sup>19</sup>. Ara bé, donada la solitud salvatge, el ginebrí ens recorda que són rares les ocasions en les quals l'home natural ha d'acudir a l'assistència dels seus semblants, i més rares encara les situacions en les quals es veu en competència amb ells<sup>20</sup>. En aquest context, però, Rousseau reconeix que es podien produir algunes associacions, no obligants, que tenien per objectiu reduir la competència, tot i que aquestes només apareixien en presència de certes necessitats, de forma que només esdevenien presents, mai amb vista al futur. No obstant això, les circumstàncies de

---

<sup>13</sup> DOI, p. 102.

<sup>14</sup> DOI, p. 90.

<sup>15</sup> Xifaras, p. 336.

<sup>16</sup> DOI, p. 86.

<sup>17</sup> DOI, p. 122.

<sup>18</sup> DOI, p. 123.

<sup>19</sup> DOI, p. 124.

<sup>20</sup> Ibíd.

certa associació condueixen, segons l'autor, a l'aparició del llenguatge, que comporta progrés, indústria i creació de barraques. Aquí, amb "l'establiment i distinció de famílies" s'introdueix una mena de propietat, d'on ja poden sorgir algunes batalles, però com, segons el ginebrí, els primers foren els forts, els dèbils descarten buscar el desallotjament i, simplement, imitaren el comportament ocupant territoris deshabitats per evitar la lluita<sup>21</sup>. És aquí on comencen a sorgir forts lligams entre pares i fills, constituint cada família, així, una petita societat que té per objectiu protegir-se davant d'animals i futures necessitats. Això, resulta en més lleure i noves comoditats i, finalment, en un major desenvolupament del llenguatge.

En els estadis descrits, ja s'anuncia el tràgic futur del gènere humà, que ara, ja en petites associacions, es disposa a abandonar els boscos i començar a formar comunitats unides "no per reglaments i lleis, sinó pel mateix gènere de vida i aliments i per la influència comuna del clima"<sup>22</sup>. I, aquí, tornen a prendre protagonisme les comparacions, no amb individus d'altres espècies, sinó amb els seus semblants. Rousseau ens diu que, en aquest context, s'adquireixen sense coneixement "idees de mèrit i bellesa que produeixen sentiments de preferència"<sup>23</sup>. Els homes salvatges, lluny ja del seu origen, comencen a fer comparacions els uns amb els altres, tot mirant i volent ser mirats, sense tenir en compte el preu a pagar per l'estima pública. El ginebrí deixa clar que aquest fou "el primer pas cap a la desigualtat [moral] i cap al vici"<sup>24</sup>, ja que fins ara l'única desigualtat existent era la natural, la que depenia dels talents. Però, amb una raó limitada, aparegueren en els seus cors els sentiments de vanitat, enveja, menyspreu i, sobretot, vergonya. També els primers deures i la civilitat, perquè tothom volia ser pres en consideració. En aquestes circumstàncies, segons Rousseau, "la bondat convenient al pur estat de natura ja no era la que convenia a la societat naixent"<sup>25</sup>, perquè, amb la transformació de l'orgull (es passa de l'amor per un mateix a l'egoisme de l'home civil) que aparegué amb la comunitat, es pretén castigar el menyspreu amb venjança i crueltat. El context, aquí, és complex, perquè, per un costat, sembla que l'estat de naturalesa desapareix per transformar-se en estat de guerra, però, per l'altre, Rousseau descriu una situació en el "bell mig entre la indolència de l'estat primitiu i la petulant activitat del nostre amor propi" com a essent la més feliç i durable de l'espècie humana<sup>26</sup>. No obstant això, si se segueix el text, es pot observar com són els passos posteriors a aquesta situació els que condueixen a la sortida total de l'estat de natura, una situació que, segons el ginebrí, mai hauria d'haver estat abandonada i de la qual es va sortir, en última instància, per atzar. Així, tot i la insistència de molts filòsofs en representar la sortida de l'estat de natura com un acte cap al

---

<sup>21</sup> DOI, p. 125.

<sup>22</sup> DOI, p. 127.

<sup>23</sup> Ibíd.

<sup>24</sup> DOI, p. 128.

<sup>25</sup> DOI, p. 129.

<sup>26</sup> Ibíd.

perfeccionament de l'individu, Rousseau acaba sostenint que foren els diferents perills o atzars<sup>27</sup> els que canviaren el curs de la humanitat i conduïren a l'home cap a la decrepitud de l'espècie.

Entre els atzars que canviaren el curs de la humanitat trobem el sorgiment de l'amor per un mateix, que és aquella capacitat que desenvolupà l'home salvatge d'observar-se a si mateix i percebre's com a essent superior a les altres criatures. Un sentiment d'amor, una autoestima, que va fer oblidar al seu autor, cosa que va portar a l'home a apropiari-se del bé comú, il·legítimament segons la concepció de Rousseau, per distingir-se i rebre el reconeixement dels seus semblants, cosa que convertia l'amor per un mateix en egoisme o amor propi. Com s'ha mostrat, aquest oblit, juntament amb el sentiment d'orgull, portaren a l'home a comparar-se, també, amb els de la seva espècie. I tot això, juntament amb la desigualtat natural dels homes, “fa que l'apropiació privada no sigui possible, sinó fins i tot inevitable”<sup>28</sup>. Aquesta inevitabilitat contextual sembla traduir-se, dins de l'obra de Rousseau, en un possible doble domini sobre la terra, en el sentit que, a la *Professió de Fe*, el ginebrí afirma que “l'home és el rei de la terra que habita”<sup>29</sup>. Això es deriva del fet que, davant la pregunta sobre quina categoria ocupa l'ésser humà d'entre les coses que Déu governa, la resposta del Vicari situa a l'home en la primera posició d'entre les criatures:

“per la meua voluntat i pels instruments que són en poder meu per executar-la, tinc més força per actuar sobre tots els cossos que m'envolten [...] que cap d'ells no en té per actuar sobre mi independentment de mi per impuls físic; i, per la meua intel·ligència, sóc l'únic que pot observar el tot”<sup>30</sup>.

Així, tot i el domini de Déu sobre totes les coses, també es reconeix un domini de l'home sobre els altres cossos que habiten la terra. Aquest domini, però, no queda clar si esdevé innat o, com bé es mostra al *Segon Discurs*, resulta només de l'atzar. El que sí que queda clar és que, tot i el domini de l'home sobre les altres criatures, “la propietat és teològicament infundada, moralment injustificada, i que la seva legitimitat s'hauria d'establir sobre un altre fonament teòric que no sigui llaurat pel jusnaturalisme”<sup>31</sup>. Perquè, encara que l'home sigui l'escollit per Déu per seguir la seva llei lliurement, el seu incompliment és il·legítim, de forma que l'home no té cap dret a l'apropiació de la terra:

“quan per conèixer tot seguit el meu lloc individual entre els de la meua espècie, en considero els diversos rangs i els homes que els ocupen, què esdevinc? Quin espectacle! On és l'ordre que havia

---

<sup>27</sup> *DOI*, p. 100.

<sup>28</sup> Xifaras, p. 339.

<sup>29</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Emili, o, De l'educació*, traducció per Montserrat Gispert (Vic: Eumo, 1985), p. 356. Aquesta obra serà citada com *Emili* a continuació.

<sup>30</sup> *Ibíd.*

<sup>31</sup> Xifaras, p. 337.

observat? El quadre de la natura no m'oferia més que harmonia i proporcions, el del gènere humà no m'ofereix més que confusió, desordre!”<sup>32</sup>.

I aquest desordre, com s'ha assenyalat abans, no és més que el resultat de l'amor per un mateix transformat (o transformant-se) en egoisme i la voluntat de diferenciar-se. Una voluntat, i un orgull, que es tradueix en una desigualtat moral que resulta de l'apropiació. S'acumulaven, en els últims estadis de l'estat de natura, terres i «riqueses» més enllà de la necessitat, només per situar-se per damunt dels semblants, cosa que inspirava a “tots els homes a una negra inclinació a perjudicar-se mútuament”<sup>33</sup>. En aquest context, l'època feliç i durable que abans s'anunciava es transformava en una guerra de tots contra tots fonamentada entre “el dret del més fort i el dret del primer ocupant”<sup>34</sup>. Rousseau condemna això amb el següent: “tots aquests mals són el primer efecte de la propietat i el seguici inseparable de la naixent desigualtat”<sup>35</sup>. Es dibuixa, doncs, la manca de fonament moral i teològic de la propietat, encara que això no la converteixi en il·legítima dins de la societat civil. En últim terme, ens diu Xifaras, Rousseau exculpa a l'home de les conseqüències de les seves accions, ja que, tot i disposar de la capacitat de seguir lliurement la llei divina, “aquesta facultat no es desenvolupa, tanmateix, més que a través de l'experiència de les conseqüències dramàtiques de la inobservança d'aquesta llei”<sup>36</sup>.

Finalment, és en el context d'un estat de guerra que l'home s'adona de la necessitat d'organitzar la societat mitjançant lleis per evitar el conflicte continu. Això, segons el ginebrí, ho observaren sobretot aquells que posseïen terres, perquè aquells que no en posseïen no tenien res a protegir, mentre que, per al que gaudia de l'apropiació, la guerra li era costosa i es veia en la necessitat de justificar la seva indústria. Rousseau resumeix aquest procés de la següent forma:

“Tal fou o degué ser l'origen de la societat i de les lleis, que donaren nous entrebancs al feble i noves forces al ric, destruïren sense retorn la llibertat natural, fixaren per sempre la llei de la propietat i de la desigualtat, d'una hàbil usurpació feren un dret irrevocable, i, per al benefici d'alguns ambiciosos, supeditaren des d'aleshores tot el gènere humà al treball, a la servitud i a la misèria”<sup>37</sup>.

Per tant, amb aquest establiment, queda fixada, a partir de la desigualtat natural, una desigualtat moral que situa a l'home, segons el ginebrí, en un context de dominació, servitud i violència. I tot com a resultat d'una primera apropiació que, amb l'objectiu de protegir-la, es convertí en propietat per mitjà del contracte.

---

<sup>32</sup> *Emili*, p. 357.

<sup>33</sup> *DOI*, p. 134.

<sup>34</sup> *DOI*, p. 135.

<sup>35</sup> *DOI*, p. 134.

<sup>36</sup> Xifaras, p. 338.

<sup>37</sup> *DOI*, p. 136.

S'ha descrit, doncs, la naturalesa de la propietat comuna originaria en l'obra de Rousseau, i també, a partir de la història lògica del *Segon Discurs*, com aquesta esdevingué degenerada fins al punt d'evidenciar-se la necessitat de formar, entre els homes, una societat civil per mitjà del contracte. Una necessitat, en el sentit d'inevitable, que només s'explica per la voluntat dels forts, o dels rics, de protegir la seva apropiació originaria. Ara bé, un es pot preguntar si, per a Rousseau, el caràcter comunal que s'associa a la terra en l'estat de natura no podria produir-se, també, en la societat civil, atès que això conduiria a una concepció de la societat civil com un anàleg de l'estat de natura que permetria la bondat de l'home salvatge. Respondre a això és complicat, perquè en el corpus de Rousseau s'hi poden trobar cites gairebé contradictòries. Però és cert que aquesta proposta segueix la línia segons la qual

“a nivell moral, la societat civil correspon a un estat de profunda corrupció, del que Rousseau proposa sortir refundant un estat polític just, la fi de la desnaturalització de l'home, però retorn a una moralitat presentada com un anàleg de la conformitat a la bondat natural perduda”<sup>38</sup>.

Per tant, si es pretengués justificar la societat civil com a garant de la justícia i eina per la qual reduir la desigualtat moral, la propietat comunal podria esdevenir una opció per assolir tal reversió. Una possible crítica, però, podria ser la que apel·la al contracte social com a establert un cop feta l'apropriació originaria, de forma que aquesta apropiació particular quedaria reconeguda per tots els contractants mitjançant l'establiment del dret a la propietat privada. Ara bé, Rousseau afirma al *Contracte Social*<sup>39</sup> que el contracte pot ser establert inclòs abans de cap apropiació, tot acordant la repartició, no la propietat, de la terra en la proporció que consideri el sobirà; i acaba sentenciant que, en última instància, el dret que cada persona té sobre el que és seu sempre està subordinat al dret que té la comunitat sobre tots. No obstant això, aquesta és l'única referència a la possibilitat d'una propietat comunal, fora de l'estat de natura, que es pot trobar en el *Contracte Social*. De forma que no sembla haver-hi una possibilitat real de fer reaparèixer la propietat comunal en el context de la societat civil, ja que, tot i acceptar la reversió, l'execució no produiria una analogia prou consistent.

Amb tot això, cal concloure que, en el context de l'estat de natura, la propietat privada no està fonamentada ni moralment ni teològicament; i, en segon lloc, la propietat comuna esdevé difícil d'acceptar dins del context de la societat civil. Així, es pot observar una definició de la propietat, dins d'aquest estadi teòric, totalment diferent, per no dir contrària, a les altres manifestacions que trobem de la propietat en l'obra de Rousseau. Però, tal com s'ha dit al principi, això no té per què traduir-se en cap inconsistència, ja que la definició del concepte ve determinada per la naturalesa

---

<sup>38</sup> Xifaras, p. 339. Un argument similar es pot trobar a Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau Et La Science Politique de Son Temps*, 2nd edn (París: Vrin, 1995), pp. 150–51.

<sup>39</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato Social*, traducció per Mauro Armijo (Madrid: Alianza Editorial, 2012). Capítol IX, llibre I. Aquesta obra serà citada com CS a continuació.

jurídica del seu objecte i, en aquest context, l'apropiació privada esdevé il·legítima sota la concepció jusnaturalista de Rousseau.

### **2.1.2 Segon estadi: el domini real dels Estats**

En aquest segon estadi, el marc teòric es dona en un context de generalització de l'apropiació privativa de les terres per part dels particulars. És aquí on es produeix, després de constatar la inviabilitat dels últims estadis de l'estat de naturalesa, la fundació dels Estats. Una fundació que, com ja s'ha mostrat, és fonamentalment il·legítima, en tant que es funda sobre una apropiació prèvia que viola la llei natural. En aquest estadi, caldrà tractar, doncs, la qüestió de l'acte de fundació dels Estats, mostrant, per un costat, en què consisteix aquesta fundació i, per l'altre, d'on deriva la legitimitat, un cop instituïda la societat civil, de la seva base territorial. Per aquest segon aspecte, s'analitzarà quin és la relació de l'Estat amb les propietats particulars que conformen el seu territori, o el que és el mateix, quin és el domini que exercita l'Estat sobre la propietat.

#### **2.1.2.1 Fundació dels Estats**

El context en què es produeix la fundació dels Estats descriu una situació que, en l'obra de Rousseau, es troba entre la necessitat que tracta d'evitar l'estat de guerra i l'engany original. És a dir, en els últims estadis de l'estat de natura, els homes es troben en una situació en la qual l'orgull els condueix a perjudicar-se mútuament, on el dret del més fort i el del primer ocupant entren en "conflicte perpetu"<sup>40</sup> i, per tant, es donen les condicions perquè es produeixi l'estat de guerra. Aquesta situació, observada per un home natural amb "prou raó per adonar-se dels avantatges d'una organització política"<sup>41</sup>, és la que condueix a tots els individus a sotmetre's a una autoritat comuna. Ara bé, tot i que l'estat de guerra sembla comportar una certa necessitat respecte a l'establiment d'un contracte social, aquest acte allunya a l'home de la seva llibertat natural i la seva independència, tot fixant la llei de la desigualtat<sup>42</sup> que resulta de l'apropiació originària. A més, tot i que, per aquells que gaudeixen de l'apropiació, la societat civil els beneficia, hi ha certs individus que "esdevingueren pobres sense haver perdut res"<sup>43</sup>, quedant així en una situació de dominació, servitud i violència respecte a la seva pròpia subsistència. S'evidencia, doncs, quins són els individus certament interessats en la fundació de l'Estat, i així ho destaca Rousseau quan afirma que foren els rics els que promogueren aquesta fundació, atès que no podien justificar llur propietat i la guerra els hi era sempre costosa<sup>44</sup>. Per tant, encara que tots van observar la necessitat

---

<sup>40</sup> *DOI*, p. 135.

<sup>41</sup> *DOI*, p. 136.

<sup>42</sup> *Ibíd.*

<sup>43</sup> *DOI*, p. 134.

<sup>44</sup> *DOI*, p. 137.

de fundar un Estat per evitar l'estat de guerra, uns foren enganyats, tot creient assegurar la seva llibertat, i els altres se'n van veure beneficiats. L'origen dels Estats està fonamentat, doncs, sobre l'engany original.

Cal preguntar-se, ara, en què consisteix aquesta fundació. Segons la teoria del ginebrí, la fundació dels Estats consisteix en un acte de pura potència, en cap cas de dret, que garanteix la legalitat de les usurpacions precedents per a major benefici dels rics i no disposa de més legitimitat que la que s'autoatorga<sup>45</sup>. Perquè, en últim terme, les bases d'aquesta fundació són les terres de les parts contractants, i aquestes aportacions no són res més que les usurpacions il·legítimes precedents. Per tant, com que aquestes apropiacions originals no s'adeqüen al dret natural, tampoc ho fa la base segons la qual es funden els Estats. Ara bé, tot i que les aportacions no serveixen per a legitimar la societat civil, sí que hi ha alguns fets fundacionals que esdevenen menys il·legítims que altres. Rousseau, al *Contracte Social*<sup>46</sup>, ens parla del dret del primer ocupant com essent més real que el del més fort, tot i no convertir-se en un dret reconegut més que després de l'establiment de les lleis civils. Aquest mètode d'apropiació, que ha d'estar basat en el treball, es dibuixa com a preferible a la conquesta, que Rousseau descriu com una "usurpació punible"<sup>47</sup>.

Un cop exposada la naturalesa de la fundació dels Estats, hom podria pensar que, donada la seva il·legitimitat i sent coherents amb el *Segon Discurs*, l'únic que es pot fer a continuació és condemnar aquest acte i insistir en la manca de justificació de la societat civil. Però cal recordar que, també en el *Segon Discurs*, el contracte social és presentat per Rousseau com a possibilitant unes condicions anàlogues a les que permetien la llibertat natural perduda de l'estat de naturalesa. D'aquí que es defineixi, com ho fa el ginebrí al *Contracte Social*, que l'objecte de judici és la conformitat de les institucions de l'Estat amb els principis que estableix el contracte. Per tant, com bé fa Xifaras<sup>48</sup>, cal tractar la qüestió del domini territorial dels Estats, és a dir, cal analitzar quina és l'amplitud del dret que disposa el sobirà sobre les propietats dels particulars. Així doncs, considerant la suposada reversió que proposaria Rousseau, i tenint en compte que l'actual estadi teòric ha de ser considerat, fins a cert punt, com a independent de l'anterior, es pot afirmar que l'anàlisi encara evita les possibles incoherències teòriques que podrien atribuir-se al concepte de propietat del ginebrí.

---

<sup>45</sup> Xifaras, p. 341.

<sup>46</sup> CS, p. 54.

<sup>47</sup> CS, p. 55.

<sup>48</sup> Xifaras, p. 342.



### 2.1.2.2 El domini dels Estats

El domini dels Estats, dins de la teoria de Rousseau, s'executa sobre els particulars i sobre els seus béns. Ara bé, dins de la societat civil s'hi troben dos tipus d'individus que queden sotmesos a aquest domini; uns són els estrangers i els seus béns, els altres els ciutadans i el que els hi és propi. En aquest cas, però, només es tractarà la qüestió dels ciutadans i dels béns que els hi corresponen, atès que el cas dels estrangers es refereix a una qüestió poc rellevant.

El domini dels Estats respecte als ciutadans consisteix en el dret que disposa el sobirà sobre la propietat dels particulars. Però cal destacar que, en la fundació de l'Estat civil, el domini que exerceix l'Estat sobre els béns dels particulars esdevé un acte de fundació de la propietat privada. Això s'explica, en primer lloc, per què el ginebrí sosté que, en el moment de fundació, cada part contractant es dona a la comunitat juntament amb els béns que posseeix, i tot seguit afirma que "l'Estat és, respecte als seus membres, amo de tots els seus béns pel contracte social, que en l'Estat serveix de base a tots els drets"<sup>49</sup>. Per tant, si es té en compte que abans de la societat civil no existeix un legítim dret a la propietat, i aquest només esdevé possible un cop s'ha establert el contracte, aleshores s'ha de concloure que és per aquest acte de fundació de l'Estat, on s'estableix el contracte, que es funda el dret a la propietat privada. És a dir, és per mitjà del contracte social que el dret del primer ocupant esdevé un "dret vertader"<sup>50</sup>, de forma que la seva propietat resulta possible només gràcies a la garantia de l'Estat. Ara bé, s'ha d'explicar en quin sentit l'Estat és amo de tots els béns dels particulars, perquè, a priori, pot semblar contradictori afirmar l'existència d'un dret a la propietat privada quan l'Estat és amo dels béns sobre els quals s'aplica el dret.

Per a veure quina és la naturalesa del domini de l'Estat sobre el seu territori, és segurament preferible establir quina és la naturalesa del dret de propietat del que gaudeixen els ciutadans, ja que, si es resol això, es podrà observar quins són els límits del domini de l'Estat. Al *Contracte Social*, Rousseau defineix el dret de propietat com un dret real perfecte sobre les possessions de les quals gaudien els particulars abans de l'establiment de la societat civil:

"El que té de singular aquesta alienació és que, lluny de despullar dels seus béns als particulars en acceptar-los, no fa més que assegurar-los la seva legítima possessió, canviant la usurpació en un dret vertader, i el gaudi en propietat"<sup>51</sup>.

I, més endavant, acaba afirmant que els individus "han adquirit per dir-ho així tot el que han donat". De forma que, amb el contracte, els individus acaben esdevenint propietaris reals, en tant que tenen dret, sobre els seus béns; i en el procés de formació de l'Estat, en el qual es produeix

---

<sup>49</sup> CS, p. 54.

<sup>50</sup> CS, p. 55.

<sup>51</sup> CS, p. 57.

una alienació momentània de les possessions, allò que acaben rebent els ciutadans és el mateix que havien donat com a individus contractants. Per tant, en el procés de formació no se li treu a l'individu cap capacitat sobre els seus propis béns, al contrari, l'Estat li assegura el seu legítim gaudi. Així doncs, si el ciutadà disposa d'un domini real, perfecte, de les seves propietats, aleshores aquest domini, aquest dret del qual gaudeix, no pot ser compartit amb ningú altre, ni tan sols amb l'Estat. Cal concloure, respecte a la naturalesa del dret de propietat dels ciutadans, que "el «control» del sobirà no és un dret real de propietat"<sup>52</sup>, en el sentit que el sobirà no exerceix un poder real, no pot decidir la seva composició, sobre la propietat. A més, cal puntualitzar que, tot i que Rousseau utilitza regularment el concepte «domini eminent»<sup>53</sup> per a referir-se al domini que exerceix l'Estat sobre la propietat dels particulars, aquesta conceptualització de la forma del domini només fa que confondre al lector sobre la forma que aquest domini ha de prendre en el si de la teoria del ginebrí<sup>54</sup>.

Fins aquí, encara no s'ha establert la naturalesa del domini dels Estats sobre el seu territori, només s'han definit, de forma indirecta, els seus límits, i s'ha exclòs de l'equació la possibilitat d'establir aquest domini com a «real» o, per contra, «eminent». Seguint amb l'exposició de Xifaras, la naturalesa jurídica del control del sobirà sobre el seu territori és un *imperium*, és a dir, és la capacitat d'aquest d'establir el dret sobre la cosa, una *juridictio*. És, en definitiva, el dret que té el sobirà per a fer lleis, que afecten la propietat, i a protegir, amb aquestes lleis, els béns als quals s'apliquen. Per tant, els drets dels quals gaudeix l'Estat respecte al seu territori estan fusionats, aquí, amb els deures del sobirà cap als ciutadans, com és el de reconèixer i garantir les apropiacions originàries. Tot això queda resumit en la següent cita de l'*Emili*:

“Si l'autoritat sobirana es fonamenta en el dret de propietat, aquest és el dret que més s'ha de respectar; és sagrat i inviolable mentre continuï essent un dret particular i individual; així que se'l considera comú a tots els ciutadans, queda sotmès a la voluntat general, i aquesta voluntat el pot anorrear. Així, el sobirà no té cap dret a tocar els béns d'un o més d'un particular; però pot legítimament emparar-se dels béns de tots”<sup>55</sup>.

D'aquesta forma, el domini «real» dels Estats queda definit com la potència legislativa que es deriva de la naturalesa necessàriament republicana del sobirà legítim. En la teoria de Rousseau, marcadament republicana, el contracte s'estableix amb l'objectiu de protegir la propietat, però també amb l'horitzó de trobar un anàleg a la llibertat natural perduda, de forma que la llei s'ha d'establir en adequació a la voluntat general, i el sobirà, respecte a aquesta llei, ha d'actuar en conseqüència. Així, expressant la voluntat general el seu desig de protegir els béns dels

---

<sup>52</sup> Xifaras, p. 343.

<sup>53</sup> *Emili*, p. 619.

<sup>54</sup> Així ho exposa Xifaras, p. 345.

<sup>55</sup> *Emili*, p. 619.

particulars, atès que si no ni tan sols s'establiria el contracte, el sobirà ha d'actuar seguint aquesta voluntat, de la mateixa forma que, per tal que aquesta protecció sigui efectiva, ha de sotmetre als ciutadans, i a les seves propietats, a totes aquelles accions que vetllin pel manteniment de la República. Un cas d'aquesta qüestió es veurà, més endavant, en relació als impostos.

Per acabar, i en relació a la definició del domini, cal afirmar que la naturalesa jurídica del domini dels Estats sobre el seu territori és la mateixa independentment del règim polític, sempre que aquest sigui republicà (en el sentit que està fundat sota l'imperi de la llei). I això és deu al fet que, donada la naturalesa republicana, la propietat dels particulars no queda establerta arbitràriament, tampoc el seu ús, perquè sempre seran els ciutadans, reunits en el cos del sobirà, els que elaborin les lleis per mitjà de l'expressió de la voluntat general.

Un cop esclarida la naturalesa del domini dels Estats, és moment de tractar dues expressions d'aquest domini que xoquen amb la concepció de la propietat com a quelcom inviolable i sagrat. Aquestes dues expressions són el cas de l'expropiació, i l'aplicació d'impostos sobre els particulars. Com és evident, en tots dos casos, el que està en joc és fins a quin punt pot el sobirà fer ús del seu domini sobre les propietats dels ciutadans.

El dret a l'expropiació, dins de la filosofia de Rousseau, està fonamentat en el dret de sobirania, en tant que inseparable de la forma legislativa de la seva expressió. És a dir, donat que la llei és l'única forma legítima d'expressió de la voluntat general<sup>56</sup>, i aquesta s'aplica a tot el territori i a tots els seus ciutadans, si aquesta dicta alguna forma d'expropiació, aleshores haurà de ser aplicada en nom d'aquesta. Ara bé, aquest fet queda limitat pel caràcter necessàriament general i impersonal de les lleis, igual que pel consentiment de tot el poble. Aquesta limitació, però, és problemàtica, ja que “un particular només pot ser perjudicat directament pel sobirà si tots els particulars ho són també”<sup>57</sup>, i sembla prou complexa l'execució d'una expropiació d'aquesta mena, perquè aquesta hauria d'aplicar-se a tots els ciutadans. A més, seguint amb la cita anterior, Rousseau exclou la possibilitat de perjudicar a tots els individus per mitjà d'un acte de sobirania, atès que difícilment la voluntat general expressaria una llei que signifiqués fer-se mal a si mateixa. Xifaras considera, però, una possibilitat que sembla viable<sup>58</sup>. Aquesta és relativa al moment de fundació de la República, en la qual es pot establir, en el moment d'alienació dels béns dels particulars, una proporció de les apropiacions proporcionades com a formant part del domini públic, tot retornant la resta als futurs propietaris. Aquesta fórmula és possible perquè Rousseau associa al legislatiu, com a primera de les obligacions després d'establir les lleis, la feina de trobar

---

<sup>56</sup> Catherine Larrère, 'Propriété et Souveraineté Chez Rousseau', *Droits*, Presses Universitaires de France, 22, 1995, 39–54 (p. 50).

<sup>57</sup> *Emili*, p. 618.

<sup>58</sup> Xifaras, p. 347.

els mitjans necessaris per al manteniment de la República<sup>59</sup>, atès que aquesta és la forma més “honest i segura d’atendre les necessitats de l’Estat”. Així doncs, l’expropiació queda legitimada mitjançant la possibilitat d’instaurar un domini públic que permeti garantir la subsistència de l’Estat; però, com les condicions que la fan possible són molt concretes, aquest dret queda buit de contingut pràctic. Tot i així, encara és necessari el manteniment de la comunitat política, i les institucions que la fan possible. Això, condueix l’anàlisi cap a la qüestió dels impostos, fet que també és conflictiu, però que es fonamenta en el mateix raonament que Rousseau explicita amb la següent màxima: “el que vol el fi no pot rebutjar els mitjans”<sup>60</sup>. En altres paraules, si els particulars volen protegir la seva propietat individual, i això només és possible amb el contracte social, aleshores han de fer ús dels únics mitjans que ho permeten, aquests són els impostos i, en menor mesura, l’expropiació, dues eines que fan possible l’existència d’un domini públic que és garantia del bon funcionament de l’Estat.

Com s’acaba de dir, respecte als impostos, se segueix un raonament similar al cas de l’expropiació. És a dir, Rousseau sosté que gravar impostos és possible a condició que aquests siguin consentits per la voluntat general, en tant que respecten la llei i la igualtat de proporció entre els contribuents. La qüestió dels impostos s’explicita en el *Discurs sobre l’economia política* en els termes següents:

“Cal recordar que el fonament del pacte social és la propietat, i la seva primera condició que cadascú es mantingui en la tranquil·litat del gaudi d’allò que li pertany. És cert que, pel mateix pacte, cadascú s’obliga, almenys tàcitament, a cotitzar-se en les necessitats públiques; però aquest compromís no pot perjudicar la llei fonamental i suposant l’evidència de la necessitat reconeguda pels contribuents, es veu que per a ser legítima, aquesta cotització ha de ser voluntària, no d’una voluntat particular, com si fos necessari tenir el consentiment de cada ciutadà, i no donar més que el que li agradi, [...], sinó d’una voluntat general, a la pluralitat de les veus, i sobre una tarifa proporcional que no deixa res d’arbitrarietat a la imposició”<sup>61</sup>.

Per tant, establir un impost pertany al poder legislatiu, no pas al govern, i està justificat perquè és consubstancial a la mateixa fundació de l’Estat i, posteriorment, al seu manteniment. Ara bé, tot i aquesta justificació, Rousseau concep el gravamen d’impostos sempre des de la prudència, donat el caràcter sagrat de la propietat privada, de forma que en les seves propostes es busca sempre l’equitat i s’evita l’abús.

Un cop exposat això, es pot concloure que el domini dels Estats sobre el seu territori és un dret de sobirania, un *juridictio*, que ha d’estar fonamentat en el republicanisme, és a dir, en la seva

---

<sup>59</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discurso Sobre La Economía Política*, traducció per José E. Candela (Madrid: Tecnos, 1985), p. 44. Aquesta obra serà citada com *DEP* a continuació.

<sup>60</sup> *CS*, p. 69.

<sup>61</sup> *DEP*, p. 44.

adequació a la voluntat general i a la llei que ella expressa. Per tant, la propietat dels particulars no s'ha de veure perjudicada per aquest domini, ja que el fonament de la propietat és la sobirania i el deure de l'Estat és el de protegir els béns privats. A més, el republicanisme del ginebrí limita les dues formes que té l'Estat d'«atacar» la propietat privada: en el cas de l'expropiació, fins al límit de deixar-la sense un contingut pràctic més enllà de la fundació; en el dels impostos, limitat per l'equitat i la igualtat de proporció en el gravamen.

### **2.1.3 Tercer estadi: de la propietat pública i privada**

El tercer estadi és aquell estadi en el qual cal tractar el concepte de propietat en el context de la societat civil, és a dir, en el moment posterior a l'establiment del pacte. Aquí, es consideraran dues expressions de la propietat com són la propietat pública i la propietat privada, dues formes que estan relacionades i que, en aquesta relació, poden esdevenir incoherents entre elles, en tant que els principis que aplica Rousseau en una poden contradir els que aplica a l'altra. Cal veure, doncs, si la proposta de Rousseau encara és coherent, és a dir, a partir de l'anàlisi, cal observar si els límits entre la propietat pública i privada permeten evitar la contradicció aparent de la doctrina del ginebrí.

#### **2.1.3.1 Propietat pública**

En relació a la propietat pública, s'exposarà, en primer lloc, a quin objectiu respon l'establiment del domini públic, fent referència, aquí, als tres deures essencials del govern. Un cop fet això, es passarà a l'anàlisi de l'origen d'aquesta propietat pública, cosa que permetrà mostrar la seva legitimitat. I per últim, com a qüestió més important, s'analitzaran les formes que Rousseau planteja per administrar aquest tipus de propietat, cosa que conduirà l'exposició cap a la qüestió de la propietat privada, que sembla entrar en conflicte amb els principis que Rousseau aplica al domini públic.

Quan es parla de l'objectiu al qual respon la institució de la propietat pública, el primer que es pot suposar, si se segueix la línia de l'anterior estadi, és que en el moment de fundació de l'Estat els particulars decideixen cedir part de les seves possessions, anteriors al pacte, com a mitjà per a garantir la subsistència del cos polític. Això, és coherent amb els dos deures que s'associen al sobirà, que serien “assegurar la inviolabilitat del de propietat privada”, motiu pel qual s'estableix el pacte, i “gravar l'impost necessari per a garantir l'existència del govern”<sup>62</sup>, condició sense la qual no es podria complir el primer dels deures, que és el que justifica el pacte. D'altra banda, dins de la doctrina de Rousseau, la propietat pública és instituïda com a mitjà pel qual el govern

---

<sup>62</sup> Xifaras, p. 349.

pot respondre als tres deures essencials que se li associen: en primer lloc, “administrar conforme a les lleis”<sup>63</sup>, afirmació que deriva del primer deure del legislador que és legislar conforme a la voluntat general; en segon lloc, fer regnar la virtut, que respon a la necessitat de conformar les voluntats particulars a la voluntat general; i, per últim, el deure de garantir la subsistència dels ciutadans, que consisteix en satisfer les necessitats públiques i és una “conseqüència evident de la voluntat general”<sup>64</sup>. Per tant, la propietat pública respon, en termes generals, a l’objectiu de permetre la conservació del cos polític, que segons Xifaras és un fi en si mateix<sup>65</sup>; però també respon a un segon objectiu de complir amb els deures essencials del govern, és a dir, de garantir una administració íntegra que permeti el bon funcionament del cos polític i eviti la corrupció del poble.

Un cop mostrat l’objectiu al qual respon la institució del domini públic, cal veure quin és el seu origen per, així, determinar la seva naturalesa. La fundació del domini públic coincideix, cronològicament, amb la fundació del domini de l’Estat. És en el moment en què els individus s’alienen, ells i els seus béns, a la comunitat per a fundar l’Estat, i és també el moment en el qual es retornen aquests béns, que es produeix l’acte pel qual el sobirà, reunit en assemblea, decideix la proporció, i el posterior ús, dels béns alienats que deixarà a disposició pública. En aquest procés, com ja s’ha dit abans, el sobirà passa a ser, per mitjà de l’alienació, el propietari dels béns que han proporcionat els particulars, i és en el breu interval que es dóna abans del retorn de les possessions que el sobirà pot decidir legítimament, per mitjà de l’expressió de la voluntat general, la dimensió del domini públic. I de la mateixa forma que abans amb les possessions particulars (que en aquest procés es converteixen en propietats privades), aquest acte canvia la naturalesa dels béns proporcionats, tot establint que els béns no retornats es converteixen en propietat pública, una propietat que, segons Rousseau, és sagrada i inalienable.

Així, el sobirà estableix, no per mitjà d’un dret de propietat, sinó mitjançant un *juridictio*, que els béns que ell es reserva passen a ser de la seva propietat. Algú podria dir que aquest acte és contrari a la voluntat dels individus de protegir les seves propietats, objectiu pel qual s’estableix el pacte, però cal destacar que l’existència del domini públic és una necessitat que respon al fet que “la societat civil serà sempre massa nombrosa per a poder ser governada per tots els seus membres”<sup>66</sup>, de forma que, per a complir l’objectiu del pacte, cal garantir un domini públic que permeti la subsistència del govern. Això és quelcom que, més enllà de la voluntat dels particulars, és observat, i expressat, per la voluntat general en el moment del contracte. Queda establert, així, l’origen del domini públic. I en relació a la naturalesa d’aquest domini, es pot observar com aquest

---

<sup>63</sup> DEP, p. 17.

<sup>64</sup> DEP, p. 34.

<sup>65</sup> Xifaras, p. 349.

<sup>66</sup> DEP, p. 36.

pren una dimensió teleològica, en tant que s'estableix amb vista al manteniment del govern, que és un fi en ell mateix, i als deures que li són associats.

Fins aquí, s'ha observat com, per a garantir l'objectiu del contracte, que és protegir la propietat privada i generar un anàleg polític de la independència gaudida per l'home natural, cal la institució d'un cos polític i, aquest, necessita certs recursos per al seu manteniment. Com s'ha mostrat, aquests recursos són proporcionats pels contractants en el moment del pacte, ja que han observat les necessitats del cos i han decidit, mitjançant l'expressió de la voluntat general, cedir part de les seves possessions per a garantir la seva existència i, així, acomplir l'objectiu pel qual aquest queda instituit. Amb aquest procés, doncs, s'instaura una propietat pública que ha de servir per al manteniment del cos polític, és a dir, per al manteniment de jutges, magistrats i les institucions corresponents, en definitiva, per al manteniment del govern. A més, a aquest govern, com s'ha assenyalat al principi, li estan associats tres deures essencials que responen als objectius del pacte; i el que és més important, condicionen la forma d'administrar la propietat pública. Toca veure, ara, en què consisteix aquesta administració de la propietat pública i de quina forma dóna solució als deures del govern.

Respecte a la forma d'administrar la propietat pública, Rousseau estableix, en primer lloc, que el domini públic es pot exercir sobre dos tipus de propietats: les terres, que anomena domini públic, i els béns monetaris, que anomena *fisc*. Ara bé, el ginebrí, donats els tres deures essencials del govern, dóna preferència a les terres com a objectes del domini públic, atès que aquestes, juntament amb el treball, produeixen fruits naturals sobre els quals no cal exercir cap acte jurídic per a associar-se a la propietat de la qual provenen<sup>67</sup>. Amb això, la forma d'administrar la propietat pública ja queda condicionada per aquesta distinció. Però, a més, en relació al primer deure del govern, que és el d'ajustar la seva voluntat a les lleis<sup>68</sup>, i en relació al segon, el de fer regnar la virtut<sup>69</sup>, Rousseau determina la forma d'administrar la propietat pública segons la següent tipologia de béns: segons si produeixen fruits naturals, que són preferits als artificials; segons si satisfan les necessitats reals o supèrflues; segons si afavoreixen l'equilibri entre despeses i ingressos, cosa que evita la corrupció dels magistrats; i segons si promouen l'acumulació de riqueses inútils. Amb aquestes distincions, queda encara més definida la forma d'administrar la propietat pública que defensa Rousseau. Ara bé, encara cal mostrar, per acabar de concretar aquesta forma, com Rousseau la condiona al tercer deure associat al govern: el d'assegurar la

---

<sup>67</sup> Un exemple d'aquest argument es pot trobar a CS, p. 55, i a J. G. A. Pocock, 'Authority and Property: The Question of Liberal Origins', in *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Ideas in Context (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 51–72.

<sup>68</sup> DEP, p. 17.

<sup>69</sup> DEP, p. 20.

subsistència de tots<sup>70</sup>. Aquesta darrera consideració és de les més importants dins de la concepció de la propietat del ginebrí, de forma que cal dedicar-li expressament les línies que segueixen.

El tercer deure del govern queda definit, segons Rousseau, de la següent manera:

“No és suficient en tindre ciutadans i protegir-los; encara és necessari pensar en la seva subsistència. Satisfere les necessitats públiques és una conseqüència evident de la voluntat general, i el tercer deure essencial del govern”<sup>71</sup>.

Amb això, Rousseau sembla determinar la forma d’administrar la propietat pública com havent de satisfer totes les necessitats dels ciutadans, de manera que inclòs podrien quedar exempts de participar del treball, cosa que sembla contrària a la subsistència del cos polític. Ara bé, les línies que segueixen aquesta cita deixen clara la posició del ginebrí. Rousseau, en aquest context, nega que el govern tingui l’obligació de satisfer les necessitats dels ciutadans de forma directa, omplint els seus rebosts, sinó que afirma que el que ha de garantir el govern, a cada ciutadà, són els mitjans necessaris per a subsistir, és a dir, ha de garantir l’abundància i el treball. En relació amb això, Xifaras sosté que el tercer deure del govern ja no consisteix a assegurar les necessitats necessàries dels ciutadans, sinó que consisteix a garantir la seva independència mitjançant l’accés al treball, que és l’únic mitjà legítim per a gaudir d’una propietat<sup>72</sup>. Aquí s’intueix, en certa manera, que la figura de la «reversió» apareix amb força, i sembla que, en aquest context, esdevé clarament coherent amb la doctrina del ginebrí. La propietat, aquí, ja no apareix condemnada per Rousseau com a sent la causa de la corrupció dels homes, sinó que apareix com a garantia per a la independència material dels individus, sense la qual, en un context de generalització de la desigualtat i de les relacions de dependència, “seria il·lusori parlar de llibertat política”<sup>73</sup>. És a dir, en el context de la comunitat política, el propietari esdevé un anàleg cívic a l’home natural, en tant que està exempt de les relacions de dependència; i, com que per al ginebrí l’estat de natura és irrecuperable<sup>74</sup>, el dret del qual gaudeix el propietari és l’únic mitjà pel qual l’home pot recuperar la llibertat perduda. Ara bé, segon Rousseau, l’única eina legítima per a obtenir el dret de propietat és el treball, el que significa que, perquè el ciutadà aconseguixi ser aquest anàleg cívic, el que ha de fer el govern és posar a disposició l’abundància i mitjans necessaris per a treballar. Per tant, el tercer deure del govern condicionaria la forma d’administrar la propietat pública fins al punt que aquesta ha d’estar orientada, en favor de mantenir el cos polític i produir un anàleg artificial a l’estat de natura, a proporcionar als individus els mitjans necessaris per a garantir la seva independència material.

---

<sup>70</sup> DEP, p. 34.

<sup>71</sup> *Ibíd.*

<sup>72</sup> Xifaras, p. 355.

<sup>73</sup> *Ibíd.*

<sup>74</sup> Coleman, p. 303.



Amb el que s'ha exposat, encara es podria dir que no cal que tots els individus d'una societat tinguin garantida la seva independència perquè el cos polític subsisteixi, i que no caldria garantir el dret de propietat a tots els individus, atès que sempre es podria distingir entre ciutadans passius i ciutadans actius<sup>75</sup>. Si això fos cert, aleshores el domini públic no hauria de respondre al tercer deure del govern que, en certa manera, estaria injustificat. Ara bé, això no és coherent amb la doctrina de Rousseau, i no és que no ho sigui perquè nega el tercer principi del govern, sinó que ho és en tant que se situa en contra de la igualtat civil, un principi que Rousseau fica com a condició necessària de la llibertat<sup>76</sup> i de la subsistència dels Estats<sup>77</sup>. Aquesta igualtat civil, segons Rousseau, no consisteix en l'estricta igualtat de fortunes, sinó que consisteix, en relació al poder, en què “estigui per sota de tota violència i no s'exerceixi mai sinó en virtut del rang i de la llei”, i en relació a les fortunes, en què “cap ciutadà sigui prou opulent per poder comprar a un altre”<sup>78</sup>. Per a Rousseau, l'origen de la corrupció dels pobles, que condueix a la desaparició del cos polític, es troba en la desigualtat de fortunes pels motius següents:

“El major mal ja està fet quan existeixen pobres a qui defensar i rics als quals que contenir. La força de les lleis s'exerceix tan sols sobre la mediocritat, perquè són igualment impotents davant els tresors del ric i davant la misèria del pobre: el primer les eludeix; el segon escapa d'elles; un esquinça el vel, l'altre el travessa”<sup>79</sup>.

I afegeix que, per a prevenir la desigualtat, cal administrar la propietat pública de la següent forma:

“És, doncs, un dels assumptes més importants del govern el de prevenir l'extrema desigualtat de les fortunes, no suprimint els tresors als seus posseïdors, sinó arrabassant a tots els mitjans d'acumular-los; tampoc construint hospitals per als pobres, sinó preservant als ciutadans de caure en la pobresa”<sup>80</sup>.

Es pot observar, doncs, que la proposta de Rousseau passa per, mitjançant el domini públic, contenir al ric i prevenir al poble de la pobresa, en el sentit que els magistrats han de proporcionar als pobres els mitjans per treballar, és a dir, els mitjans per assegurar la seva independència, i de la mateixa forma els pobres s'han de veure obligats al treball, ja que aquest és l'únic mitjà per assegurar la seva independència i esdevenir, així, ciutadans lliures. Amb tot això, es pot observar com el principi que s'aplica a la independència dels òrgans polítics, aquell que reclama una sana administració i tracta d'evitar la corrupció del cos polític, es resol en la independència dels

---

<sup>75</sup>És el cas de Kant, per exemple: Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, Tercer milenio, reimp (Madrid: Tecnos, 2008).

<sup>76</sup> CS, p. 91.

<sup>77</sup> Veure la nota 14 de Rousseau al CS.

<sup>78</sup> CS, p. 91.

<sup>79</sup> DEP, p. 28.

<sup>80</sup> Ibíd.

ciutadans, en el sentit que és l'equilibri entre el treball i les necessitats necessàries allò que frena l'acumulació, per part dels rics, i la privació, per part dels pobres; cosa que resulta en una situació de mediocritat en la qual, segons Rousseau, la llei s'aplica amb tota la seva força.

Així doncs, el deure de subsistència al que es veu sotmès el govern, i que condiciona l'administració de la propietat pública, comporta rebutjar la perspectiva d'un dret dels ciutadans a tot el necessari, i acceptar l'obligació dels ciutadans al treball, que és considerat com l'únic mitjà pel qual un individu es pot assegurar la seva independència. Per tant, s'elimina la possibilitat de garantir un ingrés mínim als ciutadans, i es reivindica el dret a un treball prou remunerat per a satisfer les necessitats de l'individu. Ara bé, cal veure en quin sentit Rousseau proposa el treball per a garantir la independència dels individus.

Rousseau, quan proposa l'obligació de treballar i inclou als treballadors com a participants de la comunitat política, no concep el treball com si aquest fos assalariat, sinó que la seva proposta gira entorn del treball independent (com el de l'artesà), que seria aquell que proporcionaria a l'individu els mitjans necessaris per a la subsistència i el forjaria en la virtut. Xifaras resumeix això de la següent manera:

“És en aquest nou estatus de pilars de la virtut política on la propietat basada en el treball adquireix una nova dignitat, al rang de dret inviolable i sagrat, que el govern té el deure de posar a l'abast de tothom”<sup>81</sup>.

La proposta, doncs, queda definida en tant que, amb la voluntat d'universalitzar la participació política, i tenint en compte que la propietat és l'únic mitjà que assegura la independència, material i civil, dels ciutadans, cal assegurar el treball a tots els individus de la comunitat, ja que aquest és l'únic mitjà legítim per a assegurar la propietat i el que permet l'autonomia dels individus. Així doncs, Rousseau destaca com la dependència civil, que depèn de la material, esdevé una dificultat rellevant a l'hora de definir l'amplitud de la participació política, i no és el primer en fer-ho, tot i que sí que és el primer que, davant d'aquesta dificultat, “conclou la necessitat d'abolir la primera per a universalitzar la segona, rebutjant qualsevol forma d'institució de la prolongació política de la desigualtat civil”<sup>82</sup>. Amb això, el que fa Rousseau és democratitzar la seva proposta, incloent-hi als pobres com a participants del cos i evitant, així, sacrificar la igualtat política.

Amb tot el que s'ha exposat, la proposta del ginebrí esdevé certament atractiva, però el problema apareix quan aquesta interpretació se situa dins de la seva doctrina. En el context de la proposta del concepte de propietat, on el dret a la propietat esdevé inviolable i sagrat, apareix una interpretació segons la qual la propietat ha de ser universalitzada, per mitjà del treball, fins al punt de garantir la independència civil de tots els ciutadans, cosa que ha de resultar de limitar la

---

<sup>81</sup> Xifaras, p. 356.

<sup>82</sup> Xifaras, p. 357.

propietat dels rics. I això, com es pot observar, resulta en el conflicte entre la inviolabilitat de la propietat privada i els deures del govern de garantir la subsistència de tots, un deure que s'instaura amb l'objectiu d'evitar la corrupció política. Aquesta dificultat és inclòs detectada per Rousseau quan afirma que “és difícil assegurar d'una banda la propietat dels particulars sense atacar-la per l'altra”<sup>83</sup>. Afirmació que, donat el context, connota que el conflicte no només es redueix al problema que ara s'ha destacat, sinó que es dona en relació a tot el domini públic, ja que, com s'ha vist abans, mantenir la comunitat política, per exemple, també implica atacar la propietat. Resoldre això, però, necessita l'anàlisi del concepte de propietat privada que ens proposa Rousseau.

### **2.1.3.2 Propietat privada**

Respecte a la propietat privada, es tractarà, en primer lloc, l'origen de la propietat per a mostrar, després, la incoherència que resultat entre la definició de la propietat privada i la necessitat de gravar impostos. Un cop fet això, es repassarà la teoria de Rousseau per a mostrar com la contradicció anunciada és salvable si se l'analitza a partir de la doctrina del ginebrí. Posteriorment, es donarà la definició de l'autèntic dret a la propietat tenint en compte les dificultats resoltes. Un cop establerta aquesta definició, es tractarà l'abast de la inviolabilitat que s'associa a la propietat, i es mostrarà com de connectada està amb la qüestió de la seva legitimitat; d'això, n'acabarà resultant una categorització de la propietat privada basada en tot el que s'ha dit.

La propietat privada, tal com s'ha mostrat abans amb el cas del domini dels Estats, troba el seu origen en l'establiment del pacte social, on es produeix l'alienació de les possessions dels particulars i el posterior retorn que les converteix en propietats, tot situant-les sota la protecció del dret civil i l'imperi de la llei, fent-les, així, legítimes (políticament). És important recordar que, en aquest acte de fundació, els contractants poden pactar una proporció de les seves possessions per a fundar un domini que correspon als Estats i serveix per a assegurar la subsistència del cos polític. Aquí, s'ha argumentat que no hi ha contradicció perquè és en el mateix acte de fundació que es produeix, de forma consentida i pactada, l'alienació sense retorn d'alguns béns, i la no contradicció resulta, sobretot, del fet que l'acte es duu a terme per mitjà de la llei, de forma que es produeix amb la generalitat i impersonalitat corresponent. Ara bé, un cop s'ha establert això, el problema resulta de la necessitat de gravar impostos per a continuar assegurant la subsistència del cos polític mitjançant la reducció de les desigualtats.

Dins de la doctrina de Rousseau, com s'acaba d'anunciar, hi ha una suposada contradicció que fa perillar la coherència de la seva teoria. La contradicció es produeix entre la tesi que defineix la

---

<sup>83</sup> DEP, p. 35.

propietat, en el context del pacte, com a inviolable i sagrada, i la tesi segons la qual cal reduir, mitjançant impostos, la desigualtat de riqueses per a evitar la corrupció del poble. Rousseau fa notar aquesta dificultat quan afirma que “és difícil assegurar per un costat la propietat sense atacar-la per l’altre”<sup>84</sup>. Els impostos, evidentment, violen la propietat dels individuals en restar-li part dels seus béns. Ara bé, davant d’aquesta suposada incoherència, Rousseau defensa la possibilitat de concebre la propietat privada com a inviolable i sagrada i, alhora, permetre la demarcació sobirana de la frontera entre l’esfera pública i privada. El ginebrí planteja en les seves obres polítiques la necessitat de fundar un domini públic a través dels impostos, i no se’n desdiiu de l’estatus que associa a la propietat.

Per a ser coherent amb la concepció segons la qual la propietat és inviolable i sagrada en el context del pacte, Rousseau planteja la qüestió dels impostos des de la mateixa línia que en el cas del domini dels estats. Els impostos, segons el ginebrí, han d’establir-se de forma igualitària i han de ser acceptats per tots, és a dir, han de ser voluntaris segons la voluntat general i, perquè s’ajustin a la llei, han d’aplicar-se segons la generalitat corresponent, que es tradueix, aquí, en la igualtat de l’aplicació. La fórmula que defensa Rousseau per a ajustar-se a aquests condicionals és la «*capitation*», que és un impost individual, universal i proporcional a la renda<sup>85</sup>. Ara bé, el ginebrí no es conforma amb això, i considera que la igualtat d’aquesta fórmula no permet acomplir el tercer deure del govern, segons el qual cal assegurar la subsistència de tots, i tampoc permet reduir les desigualtats que queden fixades pel contracte social. Això, es deu al fet que, tal com constata Rousseau, els rics no veuen atacada la seva propietat de la mateixa forma que els pobres quan s’imposa un impost d’aquesta mena, atès que els pobres necessiten tots els seus recursos per assegurar la seva subsistència, i gravar un impost sobre aquests béns resulta en un atac directe als seus drets com a ciutadà. Mentre que quan s’aplica al ric, els béns que són gravats per aquest impost no resulten en una violació tan gran, perquè aquest podrà prescindir de molts dels seus usos sense posar en compromís la seva independència política. Per aquest motiu, Rousseau defensa que la tributació no només ha de ser equitativa segons la renda, sinó que també ha de tenir en compte la relació en els usos dels béns<sup>86</sup>, diferenciant entre béns necessaris, per a la subsistència, i béns superflus. Per tant, el ginebrí considera que, perquè els impostos siguin equitatius i certament proporcionals, “la seva imposició no ha de fer-se només a raó dels béns dels contribuents, sinó per la raó composta de la diferència entre les seves condicions i el superflu dels seus béns”<sup>87</sup>. D’aquesta forma, amb l’objectiu d’atacar el mínim possible la propietat i acomplir els deures del govern, els impostos no s’aplicaran segons una igualtat estricta, i tampoc tenint en compte la proporció de les riqueses. Sinó que Rousseau planteja l’impost segons una igualtat

---

<sup>84</sup> DEP, p. 35.

<sup>85</sup> DEP, p. 45.

<sup>86</sup> DEP, p. 46.

<sup>87</sup> DEP, p. 48.

políticament ponderada, el que significa que en la tributació es té en compte la relació d'usos necessaris o superflus dels fruits que resulten de la propietat taxada. Tot això, respon a la necessitat de reduir la desigualtat entre rics i pobres, que és causa de la corrupció política, i a la de complir amb els tres deures del govern, que indiquen que, per a garantir la igualtat política necessària, cal tributar més fortament a unes propietats que no pas unes altres.

Així doncs, donada aquesta necessitat, i tenint en compte la inviolabilitat de la propietat privada, Rousseau concilia les dues tesis a partir d'una distinció conceptual entre el dret sobre la cosa i el gaudi que la cosa ofereix al seu propietari. Aquesta distinció ja és present a l'estat de natura<sup>88</sup>, però aquí, en els seus escrits polítics, l'aplica a la societat a partir d'una perspectiva que justifica la tributació sobre la propietat privada a partir de l'evidència que, si un determinat ús pot ser prohibit segons els costums, la propietat que permet l'ús pot ser taxada sense que això impliqui una violació d'aquesta: "podem veure l'impost com una espècie de multa, el producte de la qual compensa l'abús que castiga"<sup>89</sup>. D'aquesta forma, els béns l'ús del qual és dedicat a la subsistència són uns béns que no poden ser taxats, mentre que la taxació dels béns superflus es pot produir sense que aquesta violi el dret a la propietat del particular, atès que no s'està taxant la propietat, sinó l'ús que se'n dona, és a dir, l'extensió del seu domini.

Amb el que s'ha exposat, es pot afirmar que la propietat és inviolable en tant que la propietat del «fons», de la cosa material en si, és absoluta, encara que els usos que se'n deriven poden estar limitats per la taxació. Aquesta limitació dels usos, però, no ha de comportar una violació del dret. Els fruits que resulten de la propietat poden ser gaudits a voluntat, l'únic que aquests se'ls hi pot afegir un impost que no prohibeix el gaudi, inclòs es podria dir que ni tan sols el limita, sinó que simplement el desincentiva. D'aquesta forma, no es viola la propietat en cap sentit, el govern només desincentiva l'ús corresponent en canviar el context econòmic en el qual els propietaris usen els seus béns o gaudeixen dels fruits de la seva propietat.

Donades aquestes explicacions, algú encara podria respondre que no es pot concebre la propietat com a inviolable si alguns dels usos que es deriven d'aquesta estan limitats indirectament pel govern. Davant d'aquesta crítica, Xifaras<sup>90</sup> planteja, a partir del dret romà, la distinció entre el dret sobre la cosa i la seva propietat econòmica, que seria la suma de les utilitats que resulten dels usos. Aquesta distinció, a banda de partir de la propietat romana, és coherent amb Rousseau en tant que segueix la distinció entre el dret sobre la cosa material i el gaudi dels seus fruits, que implica l'activitat econòmica que es pot derivar. La distinció, però, no es pot aplicar a tots els béns, ja que hi ha una categoria en la qual no es pot diferenciar entre la cosa material i els seus usos. Aquest és el cas dels béns necessaris, els usos dels quals no són separables del dret sobre la

---

<sup>88</sup> *DOI*, p. 122.

<sup>89</sup> *DEP*, p. 56.

<sup>90</sup> Xifaras, p. 361.

cosa. En aquest cas, la seva categoria, consistent a la satisfacció de les necessitats necessàries, implica que el dret sobre la cosa és igual al dret sobre el valor de la cosa (que és la propietat econòmica), ja que la propietat d'aquests tipus de béns és intrínseca al seu ús i el seu valor no depèn, com en el cas dels superflus, de com és percebut socialment. Xifaras conclou, respecte a aquest raonament, que

“el vertader dret de propietat, que la vulneració del qual, per una política fiscal agressiva per exemple, podria donar dret a resistència al propietari perjudicat, s’ha d’entendre sobre les coses d’absoluta necessitat, i no aquelles que ens podem abstenir d’utilitzar”<sup>91</sup>.

Per tant, entendre que el dret inviolable i sagrat és compatible amb la limitació dels usos de la propietat és entendre que aquesta limitació només es pot aplicar als béns superflus l’ús dels quals es pot diferenciar de la cosa material. És per això que, si es concep la propietat com a mitjà pel qual els particulars asseguren la seva subsistència, aleshores no es viola en cap cas la propietat quan s’exclouen els béns necessaris de la tributació.

Un cop tractat això, ja es pot definir l’autèntic dret de propietat. Aquest consisteix en el poder absolut que té l’individu sobre la cosa material, cosa que permet que alguns dels seus usos puguin estar regulats per la llei donada la no identitat entre el dret sobre la cosa i el dret sobre el valor de la cosa. I la limitació en els usos, en últim terme, es justifica per l’existència d’altres propietaris els drets dels quals limiten el dret del propietari sobre els seus béns. És insostenible considerar el dret de propietat com a il·limitat quan es pretén mantenir l’existència d’altres drets: l’establiment del contracte, que és allò que permet fer el pas de la possessió natural a la propietat legítima, es dóna sota la condició dels contractants de sotmetre’s a la llei que estan pactant, de forma que no poden demanar, per un costat, una activitat totalment il·limitada mentre, per l’altre, demanen una limitació dels altres per a ells. D’aquesta forma, per a evitar la crítica, s’ha de fer notar la diferència entre l’abús, que és allò que atempta al domini del propietari sobre la cosa, i les limitacions legals, que simplement limiten part del gaudi (no el domini) de la cosa. La propietat, doncs, no queda definida com la suma de les utilitats que resulten del gaudi de la cosa, sinó que s’ha de definir com els gaudis que són consubstancials a la cosa mateixa. Tenint en compte això, la propietat dels béns necessaris és il·limitada en tant que està unida necessàriament al seu consum, mentre la propietat del capital, i de la resta de béns superflus, no és necessàriament il·limitada en tant que està sotmesa a la llei, és a dir, ha de ser utilitzada legalment. És aquesta concepció de la propietat privada la que permet, en última instància, la coherència de la teoria de Rousseau.

Ara, havent mostrat que l’aparent contradicció de la doctrina del ginebrí és perfectament salvable, és adient fixar quin és l’abast de la inviolabilitat de la propietat privada, cosa que permetrà

---

<sup>91</sup> Xifaras, p. 362.

dibuixar adientment la frontera entre l'abús i la limitació legal. En aquest context, cal recordar que la propietat és sagrada i inviolable només sota l'imperi de llei, però a l'estat de natura és ben il·legítima. Per tant, la propietat, en si mateixa, no és ni legítima, ni inviolable, ni sagrada, aquests atributs només són adquirits en el moment que s'estableix el pacte, i no és que la propietat canviï màgicament de naturalesa en el moment d'alienació, sinó que esdevé sagrada i inviolable en tant que totes les lleis reconegudes pel contracte ho són. I la legitimitat de la propietat es deriva de la llei que la permet, una llei que esdevé legítima pel pacte i pel consentiment dels particulars. Si a això se li afegeix el fet que, com s'ha dit abans, la propietat no és legítima en el seu origen, aleshores la propietat privada només esdevé inviolable (absolutament) davant el possible atac de tercers, però en cap cas davant la llei mateixa. Per tant, la propietat privada pot ser modificada, o com a mínim taxada, segons la llei i amb vista a la conservació del cos polític sense que això comporti una violació del caràcter sagrat que li és associada. Això no vol dir, contra una possible crítica liberal, que el propietari està sotmès a l'arbitrarietat de la llei en relació als seus béns, perquè cal recordar que, allò que permet l'existència del domini públic, és a dir, els impostos, han d'estar fixats segons la generalitat i la impersonalitat del legislatiu, a més d'haver d'estar consentits segons la voluntat general.

Fins aquí, s'ha afirmat que la inviolabilitat de la propietat privada deriva de la legitimitat que li proporciona la llei, però Rousseau planteja, al *Contracte Social*<sup>92</sup>, una forma d'adquirir la propietat que la legitima independentment a aquesta: “que es prengui possessió d'ell no mitjançant una vana cerimònia, sinó pel treball i pel cultiu, únic signe de propietat que a falta de títols jurídics ha de ser respectat pels altres”.

D'aquesta forma, es pot observar com hi ha un tipus de propietat, la que resulta del treball, que és legítima en si mateixa i, per aquest fet, esdevé inviolable inclòs en l'estat de naturalesa. Amb això, es pot establir, seguint a Rousseau i segons l'exposició de Xifaras<sup>93</sup>, una jerarquia de la propietat que s'ordena segons la seva legitimitat. Tenint això en compte, la propietat que resulta de la conquesta seria il·legítima a l'estat civil donat el seu origen violent; la que s'adquireix mitjançant el dret de primer ocupant té sentit a l'estat de natura, però no a l'estat civil, de forma que si esdevé legítima ho serà només gràcies a la llei; finalment, la que resulta del treball serà la forma més legítima d'adquisició i es deu al dret a l'accés dels fruits del treball. En aquest últim cas, cal puntualitzar que aquesta forma de propietat pot resultar del treball propi o del treball dels altres. Segons Xifaras, la propietat que resulta del treball propi és la més legítima políticament, ja que en el cas del treball dels altres es pressuposa una forma de subordinació entre l'empleat i l'ocupador, cosa que és contrària al tercer deure del govern o, com diu Xifaras, a un dels objectius

---

<sup>92</sup> CS, p. 55.

<sup>93</sup> Xifaras, p. 364.

de l'Estat que "és precisament establir la independència material de tots els ciutadans"<sup>94</sup>. Així doncs, tenim que les propietats que resulten d'altres vies d'adquisició que no sigui el treball són inviolables en tant que esdevenen legítimes per la llei, però aquells béns que provenen del treball propi estan legitimats políticament pel dret natural en tant que són un mitjà per assegurar la subsistència de l'individu sense haver de renunciar a la llibertat.

## 2.2 La proposta de Rousseau, propietat i independència material

Fins aquí, s'ha pogut observar com el concepte de propietat en la filosofia de Rousseau és coherent si aquest és considerat com a expressant-se en diferents estadis teòrics. En el sentit de Xifaras, és la naturalesa jurídica de l'objecte allò que determina la seva significació política, de forma que la propietat pren diferents formes en diferents moments d'exposició, cosa que permet la coherència de la doctrina. A l'estat de naturalesa, la institució de la propietat, tot i que inevitable, esdevé il·legítima moralment segons el dret natural i segons les conseqüències nefastes que resulten del seu establiment. En canvi, en el context de la societat civil, no només esdevé legítima segons el pacte, sinó que passa a definir-se com a sagrada i inviolable en tant que queda establerta segons la llei. I correspon a la llei, que ha de prendre una forma general i impersonal en l'Estat republicà i legítim, traçar la línia entre el domini públic i el domini dels particulars, tot perjudicant, amb el consentiment ciutadà, els interessos egoistes dels propietaris dels béns superflus. En relació amb això últim, cal destacar que, a la societat civil, el dret a la propietat és inviolable i absolut encara que alguns dels gaudis que pugui oferir poden estar limitats indirectament amb l'objectiu de promoure la mediocritat de les fortunes i el dret de cada ciutadà de poder garantir la seva subsistència mitjançant un treball independent que el deslliuri de qualsevol tipus de dependència. Un cop dit això, cal presentar diferents consideracions respecte d'aquesta coherència que, donada la seva rellevància, poden ajudar a comprendre millor la teoria del ginebrí.

En relació a la qüestió de la propietat a l'estat de naturalesa, cal dir que, tot i que la proposta de Xifaras fa compatible aquesta concepció amb les que es poden llegir després al *Contracte Social*, es pot concebre aquest moment lògic de forma que la propietat no sigui considerada tan immoral i il·legítima com és dibuixada al *Segon Discurs*. La proposta d'interpretació va en la següent línia: tot i que l'apropiació a l'estat de natura és il·legítima, això no vol dir que la propietat, en ella mateixa, sigui immoral, en el sentit que no pot considerar-se l'origen de tots els mals que resulten de la civilitat, sinó que ha de ser considerada com a formant part d'una relació causal que s'inicia en l'amor romàntic<sup>95</sup>. Aquesta és, per exemple, la concepció que defensa Maurizio Viroli, que

---

<sup>94</sup> *Ibíd.*

<sup>95</sup> James MacAdams, *Theories of Property: Aristotle to the Present: Essays*, edició per C. B. Macpherson and others (Waterloo, Ont: Published for the Calgary Institute for the Humanities by Wilfrid Laurier University Press, 1979), p. 188.



afirma que “l'anàlisi de la desigualtat té, doncs, com a punt de partida el nivell més fonamental de les relacions humanes, molt abans que la institució de la propietat existeixi i amb ella el naixement dels interessos econòmics”<sup>96</sup>, tot fent assenyalant un fragment del *Segon Discurs*<sup>97</sup> on no hi ha referència a la propietat, però sí que es descriuen aquelles relacions en les quals, donada la civilitat, apareix un sentiment d'amor propi, o egoisme, que cerca diferenciar-se dels seus semblants. D'aquesta forma, l'origen de les desigualtats no seria la institució de la propietat, o l'activitat apropiativa que es produeix a l'estat de natura, sinó que l'origen es trobaria en el desenvolupament d'un desig de diferenciar-se, un desig que, tot i produir-se, és accidental en el mateix sentit que esdevé espontània l'associació que es produeix enmig de la solitud salvatge. Amb això, el que cal destacar és que, tot i que la propietat, o l'apropiació, forma part de la cadena causal que ha resultat en la degeneració humana, aquesta no és l'origen, sinó que l'origen es troba un espontani sentiment de diferenciar-se que es dona en l'accidental associació produïda a l'estat de natura. El que sí és cert, i d'aquí en resulta la condemna de Rousseau a la propietat, és que la desigualtat, abans de l'apropiació, només podia ser relativa a l'estatus moral i natural, mentre que amb l'activitat privativa aquesta desigualtat trobava la identitat en l'acumulació material, cosa que dibuixa la desigualtat com a quelcom molt més perdurable. Amb això, es produeix la identitat entre l'estatus moral, que es refereix a la virtut, i l'estatus econòmic, que també és moral però en relació a les condicions materials dels individus.

Tenint en compte això, i considerant que en aquesta situació la identitat de l'individu es construeix a partir de com el conceben els altres<sup>98</sup>, aleshores el que es pot concloure, seguint la condemna de Rousseau a la propietat, és que “la persona és la seva propietat i, al mateix temps, esdevé el propietari d'ella, posseït per ella, dependent d'ella, alienat en ella, convertint-se en el seu esclau”<sup>99</sup>. En el sentit que, dependent la seva identitat de l'avaluació dels altres, i formant part d'aquesta avaluació les seves possessions, l'individu es converteix en la seva propietat en la mesura que permet que els altres duguin a terme aquesta identitat. Així doncs, tot i que la propietat forma part de la relació causal que porta a l'home a una situació de degeneració de l'espècie, no és ella el seu origen, sinó que ho és el desig de diferenciar-se. D'aquesta forma, és possible concebre la propietat com a quelcom que, tot modificant les relacions humanes i els estatus que en resulten, pot produir un anàleg civil a la independència i llibertat de l'estat de natura.

---

<sup>96</sup> Maurizio Viroli, *Jean-Jacques Rousseau and the 'Well-Ordered Society'* (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1988), p. 74.

<sup>97</sup> *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalite parmi les hommes*, a *Oeuvres completes*, vol. 3, pp. 169-70; o traducció de G. D. H. Cole, *A discourse on the origin of inequality*, Chicago, 1952, p. 351.

<sup>98</sup> Viroli, p. 72.

<sup>99</sup> MacAdams, p. 189.

En relació a aquella situació en la qual l'home es troba en societat, però fora del pacte, cal recordar que els homes apareixen dibuixats com estant en una situació de dependència i depravació mútua que els fa iguals en l'esclavitud de la voluntat de diferenciar-se. Així i tot, la propietat no té per què ser condemnada. Evidentment, en aquest context, apareix l'apropiació privada com un mitjà pel qual l'home es diferencia de la resta, però això és només el resultat d'un sentiment que els porta a necessitar una avaluació externa. Donada aquesta situació, Rousseau dibuixa una realitat en la qual l'única forma d'evitar el conflicte és l'establiment d'un pacte, i és aquí on entra la seva proposta, que només esdevé coherent amb les condemnes que es profereixen a la propietat si es considera que l'estat de natura és irrecuperable. Aquesta proposta planteja la propietat com allò que permet la igualtat moral entre individus, en tant que els hi permet una independència consistent en no ser posseït pels seus semblants, de forma que els ciutadans "tot i que políticament, econòmicament i moralment depenen en un cert sentit, en un altre sentit serien políticament, econòmicament i moralment independents" per mitjà de la propietat<sup>100</sup>.

D'aquesta forma, amb l'objectiu d'esclarir la qüestió de la propietat en el context del pacte, s'ha de partir des de la perspectiva segons la qual, donada la condemna a la dependència entre els homes (que Rousseau considera com l'origen de tots els mals), l'establiment de la societat civil planteja la propietat de la manera com segueix: "l'estatus de la propietat particular que s'estableix al *Contracte Social* no és pas el qüestionament de la crítica vehement que es desenvolupa al *Segon Discurs*, per contra, és la radicalització"<sup>101</sup>.

I és la seva radicalització en el sentit que, segons aquesta interpretació, la institució de la propietat és un acte de desposseïció. Segons Balibar, és una alienació total que priva a l'home de ser propietari d'un mateix i el converteix en un individu que només esdevé possible sota la forma del «jo comú». En el sentit que, havent-se alienat els homes, ells i els seus béns, a la comunitat política en el moment del pacte, i havent vist retornat, després, allò del que s'havien desposseït convertint-ho en objecte del dret civil, queden aleshores obligats per mitjà d'aquest sotmetiment, una obligació que, donat l'objectiu del pacte, busca evitar la dependència mútua per mitjà del límit a l'acumulació. Evidentment, els límits que es donen en els usos de la propietat, o en el seu gaudi, són uns límits que, com s'ha vist anteriorment, estan sotmesos a la generalitat i impersonalitat de la llei, i a una jerarquització dels béns segons la qual fan certament inviolable tant el *fons* de la propietat com els fruits necessaris que en puguin resultar. Però, tot i això, cal veure en la proposta de Rousseau, respecte a la institució de la propietat, un acte de desposseïció que limita l'ús arbitrari de la propietat amb l'objectiu d'evitar la dependència mútua. Derathé resumeix tot això de la següent forma:

---

<sup>100</sup> MacAdams, p. 183.

<sup>101</sup> Balibar, p. 105.

“Per això tot l’esforç de Rousseau tendeix a trobar un sistema polític del qual s’exclougui aquesta dependència. El que justifica l’alienació total exigida pel contracte social, que és l’únic mitjà per prevenir a cada ciutadà «de tota dependència personal». Només amb aquesta condició l’home podria ser «tan lliure» en la societat com a l’estat de naturalesa i trobar, en la forma de la societat civil, l’equivalent de la seva independència natural”<sup>102</sup>.

Això no significa que, amb aquesta desposseïció, l’Estat pugui atacar arbitràriament la propietat en contra dels interessos dels particulars, sinó que es refereix al fet que, mitjançant aquesta alienació, el govern pot limitar l’acumulació segons la voluntat general, i la llei pot exercir el seu *juridictio* segons la seva impersonalitat i generalitat característica, tot amb l’objectiu d’assegurar la igualtat, la llibertat i la dependència mútua.

Per tant, tot i que, a la història lògica que planteja Rousseau al *Segon Discurs*, s’estableix el pacte amb l’objectiu de protegir la propietat, la proposta que ens dona el ginebrí al *Contracte Social* és una proposta que consisteix a dibuixar una societat ben ordenada que, assumint la irrecuperabilitat de l’estat de natura, planteja la propietat com a mitjà de subsistència i com l’única eina que permet deslliurar a l’home de la dependència mútua, tant des de la perspectiva material com des de la moral<sup>103</sup>. Amb això, no es pot parlar d’incoherència en relació a la propietat entre aquestes dues posicions, ja que la propietat només esdevé condemnable quan aquesta resulta en la dependència mútua entre els individus, però quan és considerada com a mitjà per a la reversió aquesta només es pot glorificar en tant que permet a l’home adequar-se al model natural d’independència ciutadana, que troba el seu origen en la independència de l’home a l’estat de natura<sup>104</sup>. Tenint això en compte, i recordant que “el fi de tot sistema de legislació és la llibertat i la igualtat”<sup>105</sup>, aleshores sembla poder afirmar-se que Rousseau té una concepció democràtica de la propietat i de la participació política.

Considerar a Rousseau sota una concepció democràtica permet conciliar el concepte de propietat amb la seva proposta política, tenint com a eix transversal la igualtat. Això es deu al fet que, tenint en compte que és la igualtat allò que permet la legitimitat política i jurídica del pacte, i considerant que la desigualtat material és allò que condueix a la dependència mútua, la democratització de la propietat, és a dir, la garantia d’independència material per a tots els individus, és allò que permet legitimar l’associació política<sup>106</sup>. Perquè, si no s’assegura la universalitat de la propietat, que té com a model el petit artesà o el propietari pagès<sup>107</sup>, els individus estaran empesos a entrar en relacions de dependència material i, per tant, també moral i política, en el sentit que, devent la

---

<sup>102</sup> Derathé, p. 151.

<sup>103</sup> MacAdams, p. 192.

<sup>104</sup> Larrère, p. 43.

<sup>105</sup> CS, p. 91.

<sup>106</sup> Larrère, p. 52.

<sup>107</sup> *Ibid.*

seva subsistència al ric, la seva voluntat és veurà supeditada. Amb això, els ciutadans estaran allunyats d'aquella igualtat que, per a Rousseau, esdevé condició per a la llibertat. MacAdams resumeix aquesta línia d'interpretació de la següent forma:

“Rousseau suposa que la propietat s'altera radicalment i influeix decisivament en la vida humana, quan s'aplica la divisió del treball i les economies d'escala a l'agricultura, la mineria i la manufactura. La riquesa es concentra, molts són emprats per uns pocs. Alguns poden vendre's a si mateixos en esclavitud real [...]. En resum, els pobres treballadors alienen els seus cossos, la seva única propietat, de forma voluntària i universal per convertir-se en esclaus i propietat dels rics. Alguns poden qüestionar l'encert del «voluntari» en aquest context, però els rics ofereixen una opció: «els meus diners per a la vostra vida»<sup>108</sup>.

Només si es té en compte això es pot comprendre com Rousseau, tot i situar la propietat com a sagrada i inviolable, permet limitar l'acumulació de terres per mitjà de la llei i l'expressió de la voluntat general. I perquè, d'aquesta forma, proposa universalitzar la propietat posant a disposició de tots els ciutadans els mitjans per assegurar la seva independència. Cosa que és possible pel caràcter democràtic no ja de la propietat, sinó de la participació política, atès que són els ciutadans aquells que, mitjançant l'expressió de la voluntat general, decideixen els límits entre el domini públic i la propietat privada segons els valors morals de la igualtat i la llibertat.

Això condueix l'argument cap a la qüestió dels impostos i la propietat privada, una qüestió que pot amenaçar la coherència de la doctrina del ginebrí. Però com s'acaba d'expressar, qualsevol problema amb aquesta coherència es pot solucionar si es té en compte que l'objectiu del pacte, més enllà de protegir la propietat, és el de produir un anàleg polític a la llibertat natural de l'estat de natura, que en la societat civil s'ha de considerar com una “deducció jurídica del concepte republicà de llibertat”<sup>109</sup>. A més, com s'ha exposat amb Xifaras, el gravamen d'impostos està regulat segons la categoria de béns i segons la generalitat i impersonalitat de llei, de la mateixa forma que, contra la tradició liberal, Rousseau té al cap el raonament segons el qual el cos polític mai pot desitjar el mal per als seus membres, ja que s'estaria perjudicant a ell mateix. Per tant, dins de la concepció de Rousseau, no es tracta d'advertir la possible arbitrarietat de l'Estat en els possibles atacs a la propietat privada, sinó que es tracta de recordar que la propietat privada només és possible gràcies al pacte i al govern, i que, en últim terme, qui vol el fi ha de voler els mitjans. De forma que, el govern té l'obligació de trobar els mitjans necessaris per a assolir l'objectiu del pacte, que és, per un costat, assegurar la propietat dels individus, i, per l'altre, assegurar la independència material (també política i moral) de tots els ciutadans per mitjà de la universalització de la propietat basada en el treball. Això queda encara més evidenciat quan es recorda que, per tal d'adequar la llei a la voluntat general, és a dir, per tal d'evitar la corrupció

---

<sup>108</sup> MacAdams, p. 187.

<sup>109</sup> Larrère, p. 43.

política, cal que tots els individus tinguin garantida la seva independència, o el que és el mateix, s'ha d'evitar que qualsevol individu sigui comprat per un altre.

Per tant, es pot concloure que el concepte de propietat de Rousseau no només és coherent sota la hipòtesi de Xifaras de considerar cada objecte sota la seva naturalesa jurídica, sinó que també és coherent en el corpus filosòfic de Rousseau si es tracta la seva proposta política sota la figura de la reversió i la irrecuperabilitat de l'estat de natura. De forma que la propietat ha de considerar-se com a condició per a la independència material dels ciutadans, i a través d'aquesta independència, com a condició per a l'autonomia i la llibertat política dels individus. Això, unit a la voluntat del ginebrí d'universalitzar els mitjans de subsistència, és a dir, la propietat privada, situa a Rousseau al marge de la tradició republicana de la modernitat, però també el desdiiu de la proposta liberal de Locke.

### **3. El concepte de propietat de Locke i la teoria de l'individualisme possessiu**

En aquest treball, per analitzar el concepte de propietat en la filosofia de Locke, s'ha pres com a referència la teoria de Macpherson sobre l'individualisme possessiu. Amb aquesta, es tractarà de provar la coherència de la doctrina de Locke sobre la propietat i l'apropiació, cosa que ens servirà, més endavant, per a comparar al filòsof anglès amb el ginebrí. Abans d'entrar, però, en el si de la doctrina de Locke sobre el dret de propietat, cal veure en què consisteix la teoria que ens exposa Macpherson sobre l'individualisme possessiu, ja que aquesta teoria condicionarà part de la nostra anàlisi.

La teoria política de l'individualisme possessiu és desenvolupada per Macpherson en el context del segle XX, i tracta de donar resposta a les dificultats existents a l'hora de trobar una base teòrica sòlida que justifiqui l'estat democràtic-liberal. Les dificultats que detecta Macpherson en la justificació de la tradició liberal fan referència a l'individualisme que li està associat, una concepció de l'individu que s'acostuma a relacionar amb l'egoisme i el racionalisme de Bentham. Tenint això en compte, Macpherson desplega la seva teoria política de l'individualisme tot tornant als orígens de la tradició amb l'objectiu de trobar una concepció de l'individu com un ésser amb valor moral que gaudeix d'aquest valor gràcies a la comunitat. Ara bé, tot i tenir aquest propòsit en ment, Macpherson detecta una dificultat que es dona en els mateixos orígens de la tradició: "l'individualisme original del segle XVII contenia una dificultat fonamental, que consisteix en el seu caràcter possessiu"<sup>110</sup>, en el sentit que es concep a l'individu essencialment com el propietari de la pròpia persona. Aquesta concepció també es troba en la concepció democràtica-liberal, i el problema resulta del fet que d'aquesta perspectiva de l'individu no en surt cap valor moral que

---

<sup>110</sup> Crawford Brough Macpherson, *La Teoría Política Del Individualismo Posesivo: De Hobbes a Locke*, traducció per Juan-Ramón Capella (Madrid: Trotta, 2005), p. 15.

estigui associat a la comunitat, perquè la propietat de la pròpia persona i de les seves capacitats és concebuda independentment de la comunitat, de forma que no hi hauria justificació moral ni de la comunitat, ni de l'individu en el context d'aquesta, perquè ell, segons aquesta concepció, no li deuria res a la societat civil. D'aquesta forma, segons Macpherson, tant en els orígens de la tradició liberal, com en la concepció actual de l'estat democràtic-liberal, l'individu no és considerat com un ésser moral, sinó que és concebut com el propietari de si mateix, en el sentit que "la relació de propietat [...] determinava la seva vertadera llibertat i la seva veritable perspectiva de realitzar totes les seves potencialitats"<sup>111</sup>. Amb tot això, el que ens assenyala l'autor és que la natura de l'home consistia a posseir-se a si mateix, cosa que el faria lliure en tant que no depèn de la voluntat d'altri. Així doncs, la llibertat humana consistiria en la propietat, de forma que qui més posseeixi més lliure serà.

Aquesta és, doncs, la concepció de Macpherson dels principis que regulen els raonaments no només de la tradició liberal, sinó també de l'estat democràtic-liberal. Tenint això en compte, aquest autor planteja la següent hipòtesi per tal de provar la coherència de la seva concepció en l'origen de la tradició filosòfica liberal:

"No es pot dir que els conceptes de llibertat, drets, obligació i justícia del segle XVII s'hagin derivat plenament, tots ells, d'aquesta concepció possessiva, però sí que es pot demostrar que els va modelar amb força"<sup>112</sup>.

Plantejada aquesta hipòtesi, Macpherson extreu de la seva anàlisi de la tradició, on es tracta a Hobbes, Harrington, els *levellers*, i a Locke, tota una sèrie de proposicions que, segons ell, regulen el liberalisme polític i es deriven de la seva hipòtesi<sup>113</sup>. Ara bé, en aquest cas només caldrà veure com és concebut Locke segons la hipòtesi de l'individualisme possessiu, i segons algunes de les proposicions derivades. Un cop fet això, es podrà passar a l'anàlisi del concepte de propietat de Locke segons la teoria de Macpherson. En aquesta anàlisi, en primer lloc, es tractarà el concepte de propietat com objecte de justificació en la filosofia de Locke. Després, s'analitzarà el dret a la propietat en els dos estats de natura que el filòsof anglès planteja. Un cop fet això, s'exposarà la concepció de la propietat en el context de la societat i, per últim, es tractaran diferents consideracions respecte a les implicacions polítiques d'aquest concepte en la filosofia de Locke.

---

<sup>111</sup> *Ibíd.*

<sup>112</sup> *Ibíd.*

<sup>113</sup> Veure Macpherson, pp. 257–58.

### 3.1 Locke a partir de la teoria de l'individualisme possessiu

*La teoria política de l'individualisme possessiu* de Macpherson situa a Locke, en primer lloc, com a precursor de la tradició democràtica-liberal, tot afirmant que, en la seva filosofia, apareixen molts dels supòsits que, actualment, la governen. Entre ells, destaca el del govern de la majoria, i el consens com a condició de la institució d'aquest govern, o la protecció que s'associa a les minories. Però allò més característic és la supremacia moral de l'individu i el caràcter sagrat de la propietat individual, sent aquestes dues coses els objectes de protecció de l'Estat. Tot això, ens diu Macpherson, resulta de la racionalitat i els drets naturals que Locke associa a l'home<sup>114</sup>, però també, com veurem, del caràcter possessiu amb el qual el filòsof anglès concep a l'individu. És d'aquí, precisament, d'on sorgeix la concepció de l'Estat com una associació de propietaris, gairebé com accionistes, que s'ajunten amb l'objectiu de protegir les seves propietats, on cal incloure la propietat de la persona i de les seves capacitats. Aquesta concepció, però, xocarà amb la dificultat que suposa plantejar l'obligació política com a universal, mentre que la participació esdevé condicionada als propietaris. Segons Macpherson, és d'aquí on sorgeixen les incoherències de la filosofia de Locke, sobretot pel fet que, per justificar aquesta diferenciació, el filòsof anglès ha de suposar que “els homes són racionals en el seu conjunt i alhora que molts d'ells no ho són”<sup>115</sup>.

Ara bé, la presència dels supòsits de l'individualisme possessiu en la filosofia de Locke, que no són introduïts de forma explícita i completa en els seus escrits, i la seva relació amb certs supòsits de la societat mercantil de l'època, són allò que permet explicar i, posteriorment, resoldre, el possible conflicte amb alguns dels supòsits que el filòsof anglès sostenia sobre la igualtat natural i la racionalitat humana. D'aquesta forma, segons l'argumentació de Macpherson, seran els principis sobre la propietat de la pròpia persona, l'apropiació il·limitada, la introducció d'una economia mercantil a l'estat de natura, i les relacions salarials concebudes com a naturals, allò que permet la coherència de la teoria del filòsof anglès. Així doncs, aquí, es partirà de la concepció de Locke a partir de l'individualisme possessiu, on l'argumentació de Macpherson ha de permetre salvar els suposats conflictes. Tenint això en compte, cal veure fins on arriba la coherència no només de la teoria de Locke, sinó de la seva doctrina de la propietat i les conseqüències que se'n deriven.

---

<sup>114</sup> Macpherson, p. 193.

<sup>115</sup> Macpherson, p. 195.

### 3.2 La justificació de la propietat, un dels objectius de la teoria de Locke

La proposta política de Locke, tal com ens recorda Macpherson en la seva anàlisi a través de la teoria de l'individualisme possessiu, troba el seu fonament en el dret individual natural a la propietat, en tant que planteja com a únic objectiu de l'associació dels homes la protecció de la propietat privada: “la finalitat màxima i principal que porta als homes a unir-se en Estats i posar-se sota un govern és la preservació de la seva propietat, cosa que no podien fer a l'estat de natura”<sup>116</sup>. Aquest raonament es troba també en altres seccions dels *Segon Tractat*<sup>117</sup>, que és la principal obra política de Locke i on es donen tota una sèrie de proposicions sobre el poder i els límits del govern que es deriven d'aquesta voluntat de protegir la propietat dels individus. Per tant, segons la perspectiva del filòsof anglès, els individus formen la societat civil amb vista a protegir allò que, en l'estat de pura natura, no tenen garantit, que és el dret natural a la propietat. Cal veure, però, quins arguments dóna Locke per justificar aquest dret, i també en què consisteix el seu exercici, és a dir, quin és l'abast d'aquest dret.

En primer lloc, en relació al dret natural, és important veure com la perspectiva jusnaturalista significa l'existència d'una sèrie de drets que, tot i estar presents a la societat civil, són anteriors i independents a la formació de qualsevol govern. En relació amb això, la perspectiva jusnaturalista de Locke és propera a la que concep Rousseau, en el sentit que tots dos accepten el domini positiu de Déu sobre el món i sobre les accions humanes, això es pot observar en el plantejament d'una llei natural i una capacitat humana, la raó, per a seguir-la. Tot i aquesta proximitat, veurem que en relació a l'apropiació privada hi ha grans diferències entre els dos autors.

En el cas del dret a la propietat, si s'observa en què consisteix aquest dret, es podrà veure perquè aquest és considerat com un dret natural. Locke, en diferents seccions del seu *Segon Tractat*, defineix la propietat com incloent la persona, o la vida, les seves llibertats, els seus béns i les seves terres<sup>118</sup>, de forma que el concepte de propietat consta d'una amplitud que va més enllà del seu significat comú. Aquesta perspectiva esdevé coherent amb la teoria de l'individualisme possessiu en tant que també planteja a la pròpia persona com a objecte de propietat de l'individu. Tot i així, Locke fa ús, a vegades, del concepte de propietat d'una forma més ordinària, és a dir, incloent-hi només els béns i les terres<sup>119</sup>. Ara bé, s'incloguin o no la vida i la llibertat en aquest concepte, el pacte social s'estableix per a protegir la propietat, i si només es té en compte la propietat com la possessió de béns, aleshores s'estableix amb vista a protegir la propietat i la vida

---

<sup>116</sup> John Locke, *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil*, traducció per Carlos Mellizo (Madrid: Alianza Editorial, 2014), secc. 124.

<sup>117</sup> Seccs. 94, 134, 138 i 222.

<sup>118</sup> Seccs. 87, 123 i 173.

<sup>119</sup> Seccs. 138 i 139.



i llibertat dels individus contractants. Tot això cau sota el paraigua del dret natural, ja que l'estat de naturalesa és considerat com

“un estat de perfecta llibertat perquè cadascú ordeni les seves accions i disposi de les seves possessions com jutgi oportú, dins dels límits de la llei natural, sense demanar permís a ningú ni dependre de la voluntat de cap altre home”<sup>120</sup>.

Per tant, si la disposició i les accions relatives als béns naturals cauen sota els límits de la llei natural, uns límits consistents a “no danyar a l'altre en la seva vida, salut, llibertat i possessions”<sup>121</sup>, aleshores es pot afirmar que el dret a aquests béns és un dret natural. Aquests límits, i el dret natural que Locke associa a l'individu respecte a l'apropiació i el gaudi de les possessions, es deriven de la proposició de Locke segons la qual els homes són naturalment iguals, és a dir, que cap d'ells té un domini natural sobre els altres:

“Res hi ha més evident que el que criatures de la mateixa espècie i rang, nascudes totes elles per a gaudir en conjunt dels avantatges naturals i per a fer ús de les mateixes facultats, han de ser també iguals entre si, sense subordinació o subjecció d'unes amb les altres”<sup>122</sup>.

A més, tal com ens recorda Macpherson<sup>123</sup>, Locke deriva el dret natural a la propietat de la terra a través del dret natural a la vida i a la pròpia conservació en el capítol V del *Segon Tractat*, que és el relatiu a la propietat. Ara bé, tot i que aquí Locke subjecta aquest dret natural a la propietat a la llei natural, també acaba justificant l'eliminació dels límits a l'apropiació en cert estadi de l'estat de natura, però això ho mostrarem més endavant. Aquí, és important veure la importància que el filòsof anglès li dóna a la propietat, en tant que situa en la posició de dret natural, i en tant que és el motiu pel qual s'erigeix la societat civil. Un cop fet això, cal veure com s'exerceix aquest dret a l'estat de natura i com esdevé, després, el motiu pel qual els individus s'ajunten al voltant del contracte social.

### 3.2.1 Dret a la propietat a l'estat de naturalesa

A l'estat de natura, Locke dibuixa una situació en la qual la terra i els fruits són entregats per Déu a la humanitat en conjunt, de forma que els homes en puguin gaudir en comú<sup>124</sup>. Això, es deriva de la igualtat natural dels homes i del dret a l'autoconservació que tots els homes tenen per igual. Ara bé, a diferència de Rousseau, Locke presenta a l'home natural no només com a fruït dels fruits de la terra, sinó que els concep amb la capacitat d'apropiar-se de la terra i dels fruits per tal

---

<sup>120</sup> Secc. 4.

<sup>121</sup> *Ibíd.*

<sup>122</sup> *Ibíd.*

<sup>123</sup> Macpherson, p. 198.

<sup>124</sup> John Locke, *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil*, traducció per Carlos Mellizo (Madrid: Alianza Editorial, 2014), secc. 25.

de treure'n el profit necessari per a la seva conservació: "en l'entregar-los perquè els homes se'n serveixin d'ells, necessàriament ha d'haver-hi un mitjà perquè algun home particular se'ls apropiï o es beneficiï d'ells"<sup>125</sup>. Així doncs, Locke, observant el dret natural a l'autoconservació i l'entrega que fa Déu dels fruits de la terra a la humanitat, planteja com a necessari el dret a l'apropiació particular i el mitjà per a exercir-lo legítimament: "han de ser seus; i tan seus, és a dir, tan part de si mateix, que ningú altre podria tenir dret a ells abans que el seu propietari hagi derivat d'ells algun benefici que doni sustento a la seva vida"<sup>126</sup>. El mitjà legítim que considera, aquí, el filòsof anglès és el treball propi. D'aquesta forma, tenint en compte el dret natural a l'autoconservació, la igualtat natural dels homes, i l'abundància que Déu ha donat a la humanitat, el dret individual a l'apropiació se li presenta a Locke com a necessari, sobretot si es té en compte el següent postulat:

"tot home té una propietat que pertany a la seva persona; i a aquella propietat ningú en té dret, excepte ell mateix. El treball del seu cos i l'obra de les seves mans podem dir que són pròpiament seves"<sup>127</sup>.

A més, tot i que la terra hagi estat entregada en comú a tots els homes, Locke considera que l'apropiació privada no només esdevé legítima, si s'obté del treball, sinó que no necessita cap consentiment, atès que ens diu que, si aquest consentiment fos necessari, aleshores els homes moririen de gana abans d'assolir-lo<sup>128</sup>. Ara bé, Locke és conscient que si permet l'apropiació privada no només dels fruits, sinó també de la terra, aleshores planteja l'estat de natura com un estat en el qual existeix certa competència entre els individus que, tots ells, tenen dret a una terra que ha estat entregada en comú, de la mateixa forma que també tenen dret a l'autoconservació. És per això que el filòsof anglès presenta dues limitacions explícites a aquesta apropiació: una a la suficiència, i l'altre a la inutilització. La limitació a la suficiència consisteix en el fet que "la cosa existeix en quantitat suficient i quedi d'igual qualitat en comú per als altres"<sup>129</sup> i es deriva del dret natural a l'autoconservació; i la limitació a la inutilització consisteix a fer que els fruits no es facin malbé. De forma que, allò que sobri, serà propietat comuna de la humanitat<sup>130</sup>. A més, Macpherson afegeix aquí una altra limitació, en aquest cas implícita, però reconeguda per la majoria dels lectors de Locke: la limitació al treball, que es deriva de la secció 27 del *Segon Tractat* i consisteix a considerar l'apropiació justa com a limitada "a allò que es pot procurar un home amb el seu propi treball"<sup>131</sup>. Aquestes limitacions, i la mateixa apropiació justa, consisteix no només als fruits, sinó també a la terra mateixa, que amb el treball queda exclosa de la propietat

---

<sup>125</sup> Secc. 26.

<sup>126</sup> *Ibid.*

<sup>127</sup> Secc. 27.

<sup>128</sup> Secc. 28.

<sup>129</sup> Secc. 27.

<sup>130</sup> Secc. 31.

<sup>131</sup> Macpherson, p. 200.

comuna que Déu entrega als homes. I tampoc cal consentiment, atès que Locke considera aquest estat de natura com sent prou abundant perquè, feta l'apropiació, quedi suficient per als altres, de forma que ni tan sols perceben que se'ls hi ha exclòs quelcom<sup>132</sup>. Per últim, i en relació a l'apropiació de la terra, Locke considera que l'única forma de cultivar-la és mitjançant l'apropiació privada, tot oblidant sense justificació la possibilitat de treballar la terra comunal i apropiat-se només dels fruits en absència del pacte: “és la mateixa condició de la vida humana, la qual requereix treball i béns materials en els quals treballar, la que dóna lloc a què hi hagi possessions privades”<sup>133</sup>.

Així doncs, tenim un estat de natura en el qual els homes, mitjançant el dret natural a l'autoconservació i el dret a la propietat del propi cos, es poden apropiat privatament de la terra i els seus fruits per mitjà del treball, estant limitats, però, a la suficiència i a la inutilització. Ara bé, és sabut que Locke defensa l'apropiació il·limitada a la societat civil, cosa que es deriva de l'estat de natura, de forma que ens ha de presentar un segon estadi de l'estat de natura on desapareixen les limitacions establertes prèviament. Cal veure, doncs, de quina forma justifica Locke l'apropiació il·limitada en un context que canvia radicalment respecte al que s'acaba d'exposar.

### **3.2.2 Dret a la propietat en un segon estat de naturalesa**

L'estat de naturalesa de Locke es pot tractar com a tenint dos estadis: un primer estadi en el qual la terra i els fruits que en resulten d'ella són abundants, aquí l'apropiació està limitada per aquells condicionants que s'han exposat prèviament; i un segon estadi en el qual, amb l'aparició dels diners, la terra i els fruits deixen de ser tan abundants i l'apropiació passa a ser il·limitada. La transició entre els dos estadis apareix, per primer cop, a la secció 36 del *Segon Tractat*, on Locke afirma que el dret natural limitat a l'apropiació

“podria continuar sent vàlid [...] si la invenció dels diners i el tàcit consentiment d'assignar-li a la terra un valor no hagués donat lloc al fet de possessionar-se d'extensions de terres més grans del necessari, i a tenir un dret a elles”<sup>134</sup>.

Amb això, el que vol dir Locke és que, en el moment en què s'introdueixen els diners per consentiment tàcit en les relacions humanes, aleshores deixa d'haver-hi terra sense apropiat, cosa que, segons el filòsof anglès, suposa l'eliminació dels límits a l'apropiació natural justa.

---

<sup>132</sup> John Locke, *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil*, traducció per Carlos Mellizo (Madrid: Alianza Editorial, 2014), secc. 33.

<sup>133</sup> Secc. 35.

<sup>134</sup> Secc. 36.

Això es pot observar, en primer lloc, amb el límit a la inutilització, que queda suspès amb la introducció dels diners, en tant que aquests, a diferència dels fruits naturals, no es fan malbé. De forma que, tal com diu Locke, es poden acumular de forma il·limitada perquè “el que excedia els límits de la seva justa propietat no consistia en la quantitat de coses posseïdes, sinó en deixar que es fessin malbé”<sup>135</sup>. Aquest raonament és també aplicable a les terres, atès que es planteja la possibilitat d’arrendar la terra a canvi de diners<sup>136</sup>. Ara bé, tot i que introduir els diners com a forma de superar el límit a la inutilització és quelcom convincent, falten raons, encara, per comprendre com aquesta superació pot justificar l’acumulació il·limitada, i és aquí on cal referir-se a la teoria de Macpherson. Segons la seva teoria de l’individualisme possessiu, Locke parteix de la concepció mercantilista de la seva societat a l’hora d’abordar la definició d’aquest segon estadi de l’estat de natura, i ho fa en tant que les raons que acompanyen a l’acumulació il·limitada són relatives a la funció dels diners, que més enllà de ser un mitjà de canvi, han de servir com a capital<sup>137</sup>. Aquesta perspectiva sobre els diners es pot observar, en el corpus de Locke, al recull d’obres *Works*<sup>138</sup>, on s’afirma que la finalitat de la indústria, l’agricultura i el comerç és l’acumulació de capital. A més, al *Segon Tractat*, també ens parla d’un “desig de tenir més del que necessiten els homes”<sup>139</sup>, un desig que només pot ser comprès si es concep sota el supòsit d’acumular terres i diners com a capital. Amb això, no és que s’elimini el límit a la inutilització dels fruits de la terra, sinó que queda superat amb la introducció dels diners en tant que aquests poden ser utilitzats com a capital. Macpherson resumeix això com segueix: “la limitació de la inutilització, imposada per la llei natural, s’ha tornat invàlida respecte a l’acumulació de terres i capital”<sup>140</sup>. Per tant, en relació a la primera de les limitacions, es pot trobar una justificació capitalista de l’acumulació il·limitada, que es dona, a més, a l’estat de natura, de forma que es justifiquen, també, les desigualtats en la possessió de terres i diners que es donen tant a l’estat de naturalesa com, posteriorment, a la societat civil.

Com es pot observar, el consentiment tàcit dels diners, i la justificació capitalista, és anterior i independent a qualsevol consentiment que pugui donar lloc a la societat civil<sup>141</sup>, de forma que no li deuen ni l’existència ni la validesa a l’Estat, ben al contrari, “són creació de les finalitats naturals dels homes i que deuen la seva validesa a la raó natural d’aquests”<sup>142</sup>, una raó que, en l’obra de

---

<sup>135</sup> Secc. 46.

<sup>136</sup> Secc. 50.

<sup>137</sup> Macpherson, p. 204.

<sup>138</sup> John Locke, *Some Considerations of the Consequences of Lowering the Interest and Raising the Value of Money*, a *Works* (London, 1759), II.

<sup>139</sup> John Locke, *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil*, traducció per Carlos Mellizo (Madrid: Alianza Editorial, 2014), secc. 48.

<sup>140</sup> Macpherson, p. 206.

<sup>141</sup> John Locke, *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil*, traducció per Carlos Mellizo (Madrid: Alianza Editorial, 2014), secc. 50.

<sup>142</sup> Macpherson, p. 208.

Locke, pot interpretar-se com a moral, però que en relació a l'acumulació té un caràcter marcadament utilitarista. Aquests arguments, però, resulten en un estat de natura prou conforment, en tant que s'introdueix una perspectiva històrica, en el mateix sentit fictici de Rousseau, alhora que se li apliquen abstraccions lògiques a partir de la societat civil. Però sense aquesta combinació, és poc concebible un consens tàcit entorn dels diners en absència d'un Estat que garanteixi el seu valor. La història que ens explica Locke respecte a aquest segon estadi només és possible com abstracció lògica en tant que planteja la naturalesa racional de l'home, que consisteix en l'adequació a la llei natural, com la capacitat "d'ordenar les seves accions i disposar de possessions i persona com consideri oportú, dins dels límits de la llei natural, sense demanar permís ni dependre de la voluntat de cap home"<sup>143</sup>, cosa que permet acordar un valor pels diners i fer prevaldre les promeses abans de la societat civil, atès que "la sinceritat i la fe en el proïsme són coses que pertanyen als homes com a tals, i no com a membres d'una societat"<sup>144</sup>. Amb això, Locke planteja dos nivells de consens, un relatiu als diners i als contractes comercials de l'estat de naturalesa (que són aquells que permeten l'acumulació il·limitada), i un altre que és relatiu la societat civil, on els homes cedeixen ells i els seus poders a la majoria. Per tant, la successió lògica que condueix a l'home de l'estat natural a la societat civil és la següent: hi ha un primer estat de natura on la llei natural limita l'acumulació, un segon estat de natura on s'introdueixen els diners i se supera la limitació a la inutilització, i un tercer moment on apareix la societat civil com a resultat de les dificultats que resulten, a l'estat de naturalesa, de mantenir el consens i protegir les possessions acumulades. Ara bé, l'èxit d'aquesta successió depèn de superar, també, la segona limitació que planteja Locke.

Respecte a la limitació la suficiència, el primer argument que trobem per a la seva superació ens la dona Macpherson quan ens diu que "el desenvolupament d'una economia comercial és la conseqüència automàtica de la introducció dels diners"<sup>145</sup>, cosa que el porta a sostenir, tot basant-se en la secció 36 del *Segon Tractat*, que si hom accepta la introducció dels diners, aleshores també accepta les seves conseqüències, que són l'aparició de mercats que li donen valor als fruits i a l'apropiació il·limitada, cosa que resulta en la justificació d'una apropiació il·limitada que no deixi suficient terra pels altres. Però també trobem en la teoria de l'individualisme possessiu un altre argument més convincent al respecte. Aquest fa referència al fet que la limitació a la suficiència es deriva del dret natural de tots els homes a la subsistència, una subsistència que, amb l'aparició dels mercats, pot ser garantida independentment de la desposseïó individual de terres i fruits naturals. Amb això, Macpherson<sup>146</sup> es refereix al fet que, plantejant Locke una situació en

---

<sup>143</sup> John Locke, *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil*, traducció per Carlos Mellizo (Madrid: Alianza Editorial, 2014), secc. 4.

<sup>144</sup> Secc. 14.

<sup>145</sup> Macpherson, p. 209.

<sup>146</sup> Macpherson, p. 210.

la qual, amb els mercats, els homes disposen de més recursos que en pur estat de natura<sup>147</sup>, aleshores els individus podran garantir la seva subsistència encara que no disposin de terres, sempre que se suposi que els majors recursos que hi ha en aquesta situació són distribuïts entre tots els individus participants de les relacions comercials<sup>148</sup>. D'aquesta forma, si la subsistència és garantida per una major disposició als recursos que possibiliten l'autoconservació, gràcies a les relacions comercials, aleshores la superació del límit a la suficiència queda legitimada i l'apropiació il·limitada pot considerar-se com a quelcom positiu. Ara bé, tot això comporta necessàriament l'aparició del treball assalariat, és a dir, ha de suposar-se que el treball propi pot ser venut a aquells que disposen de terres i capital. I perquè això sigui possible, primer s'ha de considerar la tercera limitació, aquella que és relativa al treball propi com únic mitjà legítim d'apropiació.

En el cas de la limitació al treball, el primer que cal dir és que aquesta se suposa com estant implícita en els raonaments de Locke, de forma que igual que es tractarà de veure si esdevé superable, també caldrà argumentar la seva veritable presència en la proposta del filòsof anglès. Primer, però, se suposarà que aquesta limitació existeix. Tenint en compte aquest supòsit, i considerant que amb la superació de les altres limitacions l'acumulació il·limitada ha deixat sense terres a molts individus, aleshores cal incloure el treball assalariat com a mitjà per a garantir la subsistència dels homes, però això entra en conflicte amb el supòsit segons el qual l'únic mitjà legítim per a apropiat-se de la terra comuna, la forma més natural d'autoconservació, és el treball propi. Resoldre aquesta dificultat és allò que permetrà superar la limitació al treball. Una forma de donar-hi solució és suposant que Locke donava per natural les relacions salarials, que consisteixen a adquirir legítimament el treball aliè. Macpherson segueix aquesta línia, i afirma que la proposició “tot home té una propietat que pertany a la pròpia persona; i a aquesta propietat ningú en té dret, excepte ell mateix”, i la proposició “al ser el treball propietat indiscutible del treballador [...] ningú excepte ell pot tenir dret al que ha sigut afegit”<sup>149</sup>, no són incompatibles amb la suposició segons la qual existeixen relacions salarials naturals, en tant que el treballador disposa d'un dret natural a alienar el seu treball a canvi d'un salari<sup>150</sup>. Amb això, el que s'està dient és que cal concebre, dins de la filosofia de Locke, que el treball és una propietat, el que significa que aquesta es pot alienar. Segons Macpherson, “per a Locke, el treball d'un home és tan indiscutiblement propietat seva que pot vendre'l lliurement a canvi d'un salari”<sup>151</sup>. Això, en última instància, és associar-li a Locke una concepció burgesa segons la qual la propietat no

---

<sup>147</sup> John Locke, *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil*, traducció per Carlos Mellizo (Madrid: Alianza Editorial, 2014), secc. 41.

<sup>148</sup> Locke, 'Some Considerations of the Consequences of Lowering the Interest and Raising the Value of Money', II.

<sup>149</sup> Secc. 27.

<sup>150</sup> Macpherson, p. 212.

<sup>151</sup> *Ibid.*

només és objecte de gaudi, sinó que també és un mitjà per al canvi, l'alienació, i la disposició. De forma que, associant-li a Locke els supòsits de l'individualisme possessiu, aleshores és legítim vendre “per un cert temps, el servei que es compromet a fer a canvi dels salaris que rebrà”<sup>152</sup>. D'aquesta forma, per mitjà de l'acord entre empleat i ocupador, que ha de ser previ a la societat civil, el treballador consenteix en la venda del treball, de forma que l'empresari esdevé el seu propietari i el del seu producte.

Concebre la possibilitat, a l'estat de natura, d'entrar en relacions salarials, a partir de la compra i venda del treball propi per mitjà d'un contracte, és quelcom que pot semblar estrany, però cal recordar que, abans, ja s'ha suposat que Locke atribueix a l'estat de natura una economia mercantil amb la introducció dels diners. I afegir que el resultat d'aquesta atribució, de la introducció dels diners, incloïa la conseqüència necessària d'una distribució desigual de la terra com a resultat de l'apropiació il·limitada. Això, juntament amb el dret natural que té l'home a l'autoconservació, sembla conduir a l'existència de treball assalariat, ja que la distribució desigual de la terra exclou la possibilitat, per a molts homes, de garantir la seva subsistència a través de l'apropiació de la terra, que ja estaria totalment distribuïda. Per tant, suposant que la introducció dels diners comportava, per a Locke, la introducció d'una economia comercial a l'estat de natura, aleshores no esdevé gaire extraordinari suposar que aquest també donava per vàlida l'existència de relacions salarials en aquest mateix estat. A més, també cal puntualitzar que Locke sosté que el consens que produeix amb la societat civil no modifica, ni afegeix, res que la llei natural no inclogués. Amb això, si donem per fet que “l'acumulació de capital per mediació dels diners es basa únicament en el consens dels individus en atribuir valor als diners”, i que “la relació del treball assalariat es basa únicament en el contracte lliure entre els individus involucrats en ella”<sup>153</sup>, aleshores cal concloure que, tenint en compte que aquests postulats són reconeguts a la societat civil, també han d'estar presents a l'estat de natura. Aquesta argumentació és prou complexa, però Macpherson resumeix bé aquest raonament com segueix:

“Pot semblar estrany que Locke, que deriva el dret a apropiar-se de la terra i dels béns del dret a conservar la vida i de la propietat natural al propi treball, doni per suposat un dret natural alienar el propi treball negant al mateix temps un dret natural a alienar la pròpia vida. Però Locke fa una distinció entre la propietat, incloent-hi la propietat del treball, i la vida”<sup>154</sup>.

Aquesta distinció a la que es refereix Macpherson es pot observar a la secció 135 del *Segon Tractat*, quan Locke afirma que “ningú té un absolut i arbitrari poder sobre si mateix, ni un poder de destruir la seva pròpia vida ni el de llevar la vida o les propietats a un altre”. D'aquesta forma,

---

<sup>152</sup> John Locke, *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil*, traducció per Carlos Mellizo (Madrid: Alianza Editorial, 2014), secc. 85.

<sup>153</sup> Macpherson, p. 215.

<sup>154</sup> Macpherson, p. 216.

tot i que el filòsof anglès nega la possibilitat d'alienar la pròpia vida, sí que contempla, donats els supòsits introduïts, la possibilitat d'alienar la propietat, que inclou el treball. Altres referències a aquesta distinció, entre l'alienació de la pròpia vida i la de la propietat del treball, es poden trobar a la secció 83, on Locke tracta la diferència entre el treballador lliure i l'esclau.

Tenint tot això en compte, cal concloure que Locke, tot i considerar il·legítima l'alienació de la pròpia vida, concebia el treball, entès com la pròpia capacitat per a treballar, com una mercaderia alienable o intercanviable per un salari. De forma que, atribuint-li naturalitat a la pràctica d'alienar el treball i apropiant-se dels seus fruits, cal afirmar que no existia una limitació al treball a l'estat de naturalesa, sempre ha estat possible, inclòs abans de la introducció dels diners, intercanviar mercaderies, on d'entre elles en trobem el treball. Ara bé, seguint l'exposició de Macpherson<sup>155</sup>, cal destacar que Locke no va parar atenció al fet que l'alienació del treball a canvi d'un salari de subsistència acaba resultat en l'alienació de la pròpia vida i la llibertat, ja que s'estableix una relació de dependència entre el treballador i l'empresari en relació al dret natural a l'autoconservació.

Fins aquí, s'ha definit el caràcter amb el qual concebia Locke el dret a la propietat privada. Primer, en un estadi de l'estat de natura on l'apropiació legítima estava limitada, i després, amb la superació de les limitacions, en un estadi on, la introducció dels diners, fa legítima l'apropiació il·limitada i desigual de la terra i els fruits naturals. Per tant, queda resolta la qüestió de la propietat de Locke a l'estat de natura. Ara, però, cal analitzar la qüestió de la propietat en el context de la societat civil.

### **3.2.3 Dret de propietat a la societat civil**

A l'hora de parlar del dret de propietat a la societat civil, el primer que s'ha de destacar és que Locke concep la institució del contracte social com una mesura que prenen els individus del segon estat de natura per a protegir "les seves vides, les seves llibertats i les seves possessions"<sup>156</sup>, ja que és un estat en el qual, no observant tots la llei natural, hi pot regnar la inseguretat i la violència. Aquests tres objectes de la protecció del govern són el que Locke anomena «propietat», però, com s'ha vist anteriorment, el filòsof anglès a vegades utilitza el terme «propietat» en un sentit ordinari<sup>157</sup>. Així doncs, quan Locke sosté que els homes s'agrupen en societat per a protegir les seves propietats és ambigu en relació al que situa com a objecte d'aquesta protecció. Segons Macpherson, Locke "utilitza el terme en dos sentits diferents en qüestions en què el seu significat

---

<sup>155</sup> Macpherson, p. 217.

<sup>156</sup> John Locke, *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil*, traducció per Carlos Mellizo (Madrid: Alianza Editorial, 2014), secc. 123.

<sup>157</sup> Seccs. 138-40 i 193.



era decisiu per al raonament”<sup>158</sup>. En el primer sentit, tots els individus de l'estat de natura esdevindran membres de l'associació, ja que els que no disposin de terres veuran protegida igualment la seva vida i la seva llibertat. Ara bé, en el sentit ordinari, els únics que formaran part de la societat seran aquells que disposin de possessions. Pot semblar, doncs, que la posició de Locke esdevé incoherent, però Macpherson, en contra d'això, planteja la següent possibilitat:

“Tots, tinguin o no propietat en el sentit corrent, queden inclosos per tenir un interès a conservar la seva vida i la seva llibertat. Al mateix temps, només els que tenien «hisendes» podien ser membres de ple dret per dues raons: només ells tenien un interès ple en la conservació de la propietat i només ells eren plenament capaços d'aquella vida racional (la submissió voluntària a la llei de la raó) que és la base necessària de la participació plena en la societat civil”<sup>159</sup>.

D'aquesta forma, aquells que no disposen de propietats, que és la classe treballadora, queden sotmesos al govern en tant que han d'obeir la llei, atès que es beneficien de la seva protecció, mentre que els que sí que gaudeixen de terres són els que esdevenen objecte de govern i, a més, tenen dret a participar d'ell. Els propietaris podran decidir, per exemple, la proporció d'impostos que cal gravar per al manteniment del seu govern, cosa que, segons Locke, esdevé necessària per a la seva conservació. Ara bé, en la cita de Macpherson s'afirma quelcom que encara no s'ha explicat. Aquí, es fa referència als motius pels quals els propietaris esdevenen partícips de la societat civil, un és el fet que són només ells els que es veuen beneficiats de la protecció de la propietat en el sentit ordinari, però l'altre fa referència a un tipus de racionalitat que, tal com està expressat, no és present entre la classe treballadora. Aquest fet, aquesta diferent racionalitat, és allò que permet la coherència de la doctrina de Locke, segons Macpherson, i cal veure de quina forma s'expressa per tal de comprendre la diferenciació que fa Locke entre individus participants del govern i individus que només hi estan sotmesos.

Com s'exposarà, tot això fa referència a la concepció que sostenia Locke, de forma implícita en el *Segon Tractat*, respecte a uns diferents drets naturals i una diferent racionalitat entre la classe treballadora i els propietaris; una concepció que es deriva de la societat del segle XVII. En relació a aquesta societat, la classe treballadora era concebuda, des de la perspectiva econòmica, una mercaderia que servia com a treball potencial per al desenvolupament de la nació. I des de la perspectiva política “estava justament sotmesa a l'estat sense ser membre de ple dret del mateix”<sup>160</sup>, cosa que s'explicava perquè, moralment, eren concebuts com individus incapaços de portar una vida racional. Locke treballava amb aquests supòsits, però no els planteja explícitament en el *Segon Tractat*; segurament, els donava per fets assumint que tots els seus lectors els tenien al cap. Ara bé, la manca de racionalitat és dibuixada per Locke a *Works*, on afirma, fent referència

---

<sup>158</sup> Macpherson, p. 242.

<sup>159</sup> Macpherson, p. 243.

<sup>160</sup> Macpherson, p. 225.

a la classe treballadora, que “la major part d’ells no poden saber, i, per tant, han de creure”<sup>161</sup>. Aquí, classe treballadora fa referència a aquells que no tenien garantida la seva subsistència, és a dir, tots aquells que no disposaven de la propietat necessària per permetre’s l’autoconservació. Cal veure, ara, en què consisteixen els drets naturals diferents i la diferent racionalitat en la seva proposta.

### 3.2.3.1 Drets naturals diferents

Primer de tot, cal tractar els drets naturals diferents que Locke té al cap, i on se situen dins de la seva teoria. Respecte a la situació, la diferenciació implícita amb què treballa Locke no es dona en el primer estat de natura, on es considera una igualtat natural de drets<sup>162</sup>, sinó que apareix en el moment en què s’introdueixen els diners, és a dir, es dona en el segon estat de natura. Això es pot observar, en el *Segon Tractat*, al capítol sobre la propietat, on el dret natural que cada individu té a la propietat, per a garantir la seva autoconservació, esdevé transformat. I es transforma en el sentit que, amb l’aparició dels diners, l’apropiació il·limitada esdevé legítima, de forma que aquells més astuts adquireixen el dret a tota la terra, mentre que els altres es veuen forçats, naturalment, a vendre la seva disposició al treball. Aquí, es pot veure com l’individualisme de Locke esdevé essencial per a la seva teoria, atès que l’home, que és naturalment el propietari únic de la seva persona i de les seves capacitats<sup>163</sup>, és propietari absolut del seu treball i, per tant, el pot alienar. Aquesta capacitat d’alienar el treball no apareix com a naturalment necessària en tots els homes, sinó que només ho esdevé en aquells individus que han quedat privats de terres. Això significa que és l’individu qui, donades les seves capacitats naturals, es construeix a si mateix com a propietari de la terra o com, per contra, obligat a vendre la força del seu treball. I és aquest postulat individualista el que explica les diferents classes i els diferents drets que s’apliquen als individus, una aplicació que es fa en funció de si tenen o no propietats.

Així doncs, la diferenciació en termes de drets naturals consisteix en el fet que, aquells que no gaudeixen de cap mena de propietat en el sentit ordinari, perden la seva propietat plena sobre la seva persona, ja que la seva subsistència dependrà dels propietaris, i aquest era el fonament sobre el qual s’afirmaven els drets naturals iguals. A més, això es produeix en l’estat de natura, de forma que les diferències en propietats són independents, segons Locke, a la societat civil<sup>164</sup>. Amb això, es justifiquen les desigualtats i les relacions de dependència que es puguin donar en la comunitat establerta per mitjà del contracte, on el govern només s’haurà d’encarregar de protegir les

---

<sup>161</sup> John Locke, ‘*The Reasonableness of Christianity*’, a *Works* (London, 1759), II, p. 580.

<sup>162</sup> John Locke, *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil*, traducció per Carlos Mellizo (Madrid: Alianza Editorial, 2014), seccs. 4 i 5.

<sup>163</sup> Seccs. 4, 6, 44, 123.

<sup>164</sup> Secc. 50.

propietats desiguals que, a l'estat de natura, ja havien comportat drets desiguals. Amb això, en resulta una natural diferenciació per classes que Locke deriva de la seva mateixa societat del segle XVII, una diferenciació que, en la seva teoria, apareix com una implícita diferenciació de drets naturals.

### 3.2.3.2 Diferent Racionalitat

Fins ara s'ha explicat com Locke introdueix, en el segon estat de natura, una diferenciació en termes de drets naturals que justifica, posteriorment, les desigualtats econòmiques i polítiques que es donen en la societat civil. Ara bé, encara cal mostrar com el filòsof anglès no es limita a establir aquesta diferenciació, sinó que també treballa amb el postulat segons el qual els homes gaudeixen de diferent racionalitat en aquest context.

En el primer estat de natura, Locke dibuixa a l'home com a gaudint d'una racionalitat, en termes morals, que el condueix a apropiarse de la terra privadament, segons una llei natural que el limita, per a garantir la seva autoconservació i millorar la seva situació<sup>165</sup>. Al segon estat de natura, en canvi, amb la introducció dels diners, la racionalitat apareix en termes morals i utilitaris com conduint-lo a apropiarse de la terra en una quantitat major a la qual necessitaria per a la seva subsistència. La raó, aquí, impulsa a l'home cap a l'apropiació il·limitada, cosa que acaba resultant en desigualtats respecte a les possessions de terres (hi hauria individus que es quedarien sense). Això comporta que, al segon estat de natura, el treball ja no s'identifiqui amb l'apropiació, de forma que esdevenen separables. Aquesta separabilitat condueix a Locke a concebre la racionalitat com a consistint en l'apropiació de terres, més que no pas en el treball, atès que la restricció moral de no apropiarse de més terra de la que es pot consumir queda eliminada amb la introducció dels diners. És a dir, des d'aquesta perspectiva, com l'apropiació il·limitada ja és legítima, és més racional apropiarse de més terra de la necessària que haver de veure's forçat a alienar la pròpia força del treball per a subsistir. Segons Macpherson, el que fa Locke és introduir en la naturalesa humana una inclinació natural a l'apropiació il·limitada, de forma que el segon estat de natura "només és comprensible si a l'estat de naturalesa s'introdueix una relació entre home i natura (això és, entre l'home i la terra com a mitjà per a la subsistència humana) que és característicament burgesa"<sup>166</sup>. Aquest supòsit amb què treball Macpherson es pot intuir a la secció 35 del *Segon Tractat*, on Locke situa com a condició de la vida humana la propietat privada de la terra. Així doncs, com que, en aquest context, el comportament racional consisteix en l'acumulació, i l'apropiació i el treball esdevenen separables, aleshores aquells que disposen de la capacitat d'apropriarse il·limitadament de la terra són considerats com a plenament racionals,

---

<sup>165</sup> Seccs. 32, 34 i 35.

<sup>166</sup> Macpherson, p. 232.

mentre que els que només disposen de la seva força de treball per a subsistir no ho són. Això es tradueix, a la societat civil, en desigualtats polítiques, econòmiques i morals, que ja no només s'expliquen per l'absent capacitat dels treballadors d'acumular terres, sinó que també s'expliquen per la manca de racionalitat que resulta d'aquesta incapacitat. Amb això, les desigualtats comporten diferències en el dret a ser membres actius de la comunitat, perquè els treballadors, havent de dedicar tot el seu temps a la subsistència, no poden “elevant el seu pensament per sobre d'això”<sup>167</sup> i participar activament de la política.

Havent exposat això, es pot afirmar que Locke introdueix a l'estat de natura les diferències en drets i racionalitat que se suposaven en la societat de la seva època, i cal afegir que, tot i aquesta introducció, no s'eliminen els supòsits sobre igualtat natural que sosté al *Segon Tractat*, ben al contrari, se sostenen tots dos alhora. Per a Locke, tots els homes són racionals, però hi ha dos tipus de raó. De la mateixa forma, tots els homes són iguals en drets naturals, però hi ha dos tipus de drets naturals que se li apliquen. Això, segons Macpherson, respon al següent raonament:

“Si els homes són per natura igualment racionals, en el sentit que són igualment capaços de cuidar de si mateixos, els que han fracassat permanentment en l'obtenció de propietats poden tenir-se pels únics culpables d'això”<sup>168</sup>.

Amb aquesta sentència, la proposta de Locke respecte a la societat civil queda establerta com a tenint dos tipus de ciutadans, els actius, que en gaudir de propietats poden participar activament de l'activitat política, i els passius, que són les classes treballadores que, quedant excloses de qualsevol mena de participació, només queden sotmeses a la llei. Tenint això en compte, cal concloure que és la relació de l'home amb la propietat la que determina, en la filosofia de Locke, la capacitat individual d'autogovernar-se i, per tant, de participar en la societat civil. És a dir, els que no gaudeixen de propietats, tampoc gaudeixen de racionalitat plena perquè han fracassat en satisfer la seva inclinació natural d'apropiar-se de la terra per a subsistir, però, a més, com que depenen dels propietaris per a l'autoconservació, tampoc gaudeixen de la independència necessària per a participar activament en la política. Amb aquests supòsits, tot i afirmar-se la igualtat natural entre els homes, es pot defensar la coherència de la proposta del filòsof anglès respecte a la propietat i respecte a la societat civil.

---

<sup>167</sup> Locke, *'Some Considerations of the Consequences of Lowering the Interest and Raising the Value of Money'*, II, p. 115.

<sup>168</sup> Macpherson, p. 240.

### 3.3 Consideracions finals respecte a la concepció lockeana de la propietat

La concepció lockeana de la propietat, i la posterior societat civil que en resulta, ha quedat establerta a partir de la teoria de l'individualisme possessiu que ens presenta Macpherson, i això ha permès afirmar la coherència del filòsof anglès. Però, abans d'acabar, cal fer referència a dos possibles problemes de la teoria de Locke que poden posar en dubte el que aquí es defensa. En primer lloc, cal tractar la possible incoherència que pot sorgir entre defensar un govern de la majoria en la societat civil i la protecció de la propietat com a objectiu de l'associació, atès que és ben sabut que, a l'època, la majoria estava conformada per individus que no gaudien de propietats. En segon lloc, cal reconciliar l'individualisme aquí defensat amb la perspectiva col·lectivista que presenta Locke en relació a la societat civil.

En relació a la tensió entre el govern de la majoria i caràcter sagrat i inviolable de la propietat, aquest es presenta com un problema que pot afectar a la coherència de la teoria en el mateix moment en què es presenta la qüestió dels impostos i l'expropiació. En el cas dels impostos, Locke deixa clar que, si es vol complir l'objectiu del pacte (que es defensar la propietat privada), cal gravar impostos per tal de permetre el manteniment del cos polític<sup>169</sup>. Ara bé, això sembla atacar la propietat privada que el pacte pretén defensar. En el cas de l'expropiació, l'atac a la propietat privada és encara més evident. En tots dos casos, si la majoria està conformada per la classe treballadora, que està privada de propietats, aleshores les decisions que prenguin atacaran clarament les propietats individuals que havien de ser protegides pel pacte, atès que això els hi permetria una autoconservació autònoma. Però tot això té fàcil solució si es té en compte el que s'ha dit fins ara, que els individus que decideixen respecte a aquestes qüestions, és a dir, que participen del govern de la majoria, són només els propietaris, de forma que mai actuaran en contra dels seus propis interessos ni contra les seves propietats, la protecció de les quals explica el pacte. Locke, per tant, limitant la participació política a partir de la relació de l'individu amb la propietat, que determina la diferent racionalitat i els diferents drets naturals que s'apliquen, permet salvar la tensió existent entre l'aplicació d'impostos, que és una expressió del govern de la majoria, i el caràcter inviolable i sagrat de la propietat. Aquesta facilitat en resoldre una qüestió tan important és el resultat de no concebre la societat civil, a diferència de Rousseau, a partir d'una perspectiva democràtica que inclogui en la participació activa a tot el poble.

En el cas de la tensió entre col·lectivisme i individualisme, la resolució del problema segueix la línia del que s'acaba d'exposar. Encara que Locke afirmi que amb l'entrada a la societat civil els individus cedeixen els seus drets i els seus poders a la majoria<sup>170</sup> amb l'objectiu de protegir la propietat, de forma que és la força col·lectiva la que actua sobre la individualitat, els individus

---

<sup>169</sup> John Locke, *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil*, traducció per Carlos Mellizo (Madrid: Alianza Editorial, 2014), secc. 140.

<sup>170</sup> Seccs. 128 i 136.

que acaben exercint aquest poder són els propietaris, que mai actuaran en contra dels seus interessos individuals. D'aquesta manera, els individus que, posseint-se a si mateixos i construint-se a partir de les seves propietats, cedeixen els seus poders a la majoria, poden cedir sense la preocupació que la seva individualitat quedi sotmesa, ja que la col·lectivitat està feta per ells i per a ells.

Amb tot això, es pot afirmar que l'anàlisi de la filosofia de Locke, que ens presenta Macpherson, a partir de la seva teoria de l'individualisme possessiu, permet salvar la coherència de la concepció lockeana de la propietat. I no només això, sinó que permet explicar i justificar la proposta de societat civil que presenta el filòsof anglès, una proposta que inclou desigualtat de classes i, també, desigualtats en termes de drets naturals i racionalitat, unes desigualtats que s'expliquen mútuament a partir de la relació de l'individu amb la propietat.

#### **4. Conclusió**

Les anàlisis presentades han permès evidenciar la importància del concepte de propietat en els plantejaments polítics de Locke i Rousseau. En tots dos casos, la institució de la propietat pren un lloc central en el context del pacte, les dues propostes la plantegen com a un dels motius pels quals els homes conformen la societat civil. Ara bé, les diferències també són evidents, i ho són perquè, tot i que la protecció de la propietat justifica el pacte, es donen altres raons, relacionades amb aquesta, que determinen el caràcter de la societat civil i els límits que se li apliquen a la propietat. Aquestes diferències es donen en gairebé tots els estadis de les respectives concepcions, i les conclusions de l'anàlisi han de consistir a evidenciar-les. Per tant, ara es mostraran les semblances i desavinences entre les dues propostes, tot començant pels respectius estats de natura, i acabant amb els plantejaments de la societat i el lloc que ocupa la propietat en aquesta. Un cop fet això, es tractarà de mostrar com és la concepció de la propietat allò que determina la forma de la proposta política defensada per cada autor.

En relació als estats de natura, s'ha pogut observar com, tant Locke com Rousseau, presenten la seva proposta jusnaturalista a partir del domini positiu de Déu, en tant que aquest ha entregat la terra i els fruits als homes, però sota el seu govern. En tots dos casos, aquest estat de natura es planteja com una història lògica on regna la llei natural, caracteritzada per la llibertat i la igualtat natural entre els homes i el seu desig d'autoconservació. Fins aquí, les dues propostes coincideixen, però ben aviat es comencen a veure les diferències. En el cas de Locke, per exemple, aquesta entrega implica una capacitat de l'home per a apropiar-se privadament de la terra, tot i que aquesta està regida per llei natural que la limita en la suficiència i la inutilització. Rousseau, en canvi, concep l'apropiació, a l'estat de natura, com a il·legítima i, donada la solitud i naturalesa humana en aquell estat, com a improbable. Així doncs, a diferència de Locke, concep a l'home

com a podent gaudir dels fruits de la terra, però sense la capacitat de posseir-los. Aquestes primeres diferències es poden explicar segons l'estratègia que cada autor utilitza per a definir l'estat de natura. Locke sosté que la societat civil no afegeix res a la llei natural, de forma que a l'estat de natura s'intenten detallar certes característiques que definirien la seva pròpia societat del segle XVII. En canvi, Rousseau considera com a incorrecte aquesta estratègia, i s'imagina un home desposseït del qualsevol característica social. Ara bé, tot i aquestes diferències en plantejament, les que s'expressen més endavant en la història lògica de tots dos autors encara són més accentuades, i probablement resulten d'aquestes primeres.

En el segon estat de natura, per exemple, Locke planteja la introducció dels diners com a natural, cosa que li permet eliminar els límits a l'apropiació i justificar l'acumulació capitalista a l'estat de natura. Per a Rousseau això és inimaginable, però cal recordar que Locke tracta de justificar, fins a cert punt, les desigualtats de l'època, i el que li permet fer-ho és la introducció dels diners, el caràcter possessiu amb el qual concep l'individualisme, i la concepció natural de les relacions salarials. Tots aquests supòsits li permeten legitimar, al filòsof anglès, les desigualtats econòmiques i morals en el context de l'estat de natura, i això és possible, sobretot, perquè sosté alhora una igualtat natural entre tots els homes, i uns diferents drets naturals i racionalitat que se li apliquen a l'individu en funció de si aquest gaudeix o no de propietats. Rousseau, en canvi, concep, fins al final, la propietat com a il·legítima en l'estat de natura, atès que aquesta forma part de la cadena causal que ha portat a l'home a la degeneració que resulta de les desigualtats morals i econòmiques, que violen la igualtat natural. En el corpus del ginebrí, això troba el seu origen en el sentiment d'egoisme o amor propi que sorgí amb la sociabilitat atzarosa i l'amor romàntic, i la condemna que explícita respon a les relacions de dominació que resulten d'aquestes desigualtats. En aquests contextos, tots dos autors dibuixen una situació propera a l'estat de guerra, on la propietat està assignada i la competència entre individus regna les accions humanes. I és amb aquest estat que s'introdueix la possibilitat del pacte com a mitjà per a protegir, en tots dos casos, la propietat.

Ara bé, la propietat aquí inclou, en funció de l'autor, coses diferents. Locke, per exemple, parla ambigüament de la propietat com incloent, a vegades, la pròpia persona i, en altres, com a entenent-se en el seu sentit ordinari. Rousseau, per contra, sembla parlar de possessions i propietats fent referència només als béns i a la terra. I són aquestes diferències les que expliquen perquè el ginebrí concep el pacte social com un engany per part dels propietaris i, en canvi, Locke presenta aquesta entrada en la societat civil com a quelcom beneficiós per a tots els homes. Per a Rousseau, els pobres no tenen res a protegir i els rics, amb el pacte, converteixen en sagrada i inviolable les seves possessions il·legítimes. En canvi, la concepció de la propietat de Locke li permet accontentar al pobre, que veurà protegida la seva persona, i al ric, que podrà protegir-se ell i el seu capital. Ara bé, en el cas del filòsof anglès, aquests diferents interessos, i els drets i

racionalitat diferents, comporten una entrada en la societat diferent en funció dels individus. El pobre, que no gaudeix de la capacitat racional per apropiarse de la terra, només es veurà protegit i obligat pel pacte; el propietari, que és aquell que gaudeix d'una racionalitat plena, i té interès a protegir i decidir sobre la seva propietat, es veurà obligat i podrà participar plenament de la societat civil.

La situació és ben diferent en el cas de Rousseau, observant el tràgic recorregut del gènere humà, tracta de corregir la situació de dominació mútua en la qual es troba l'home mitjançant la formació d'un anàleg cívic de la llibertat natural perduda. És a dir, entenent que l'estat de natura esdevé irrecuperable, i concebant la societat civil com legitimant les desigualtats que resulten de l'apropiació, proposa un pacte que, estant regit pel principi de la igualtat natural, tracta de corregir les desigualtats que, en context del contracte, condueixen a la corrupció política. Aquí, l'eina que permetrà crear aquest anàleg cívic és la propietat. De forma que, concebant el treball com a únic mitjà legítim per a posseir la terra, recomana universalitzar la propietat, acostant els mitjans d'apropiació als homes, per a garantir la independència material de tots els individus i, així, evitar la corrupció política i permetre el correcte exercici de la ciutadania. D'aquesta forma, Rousseau es caracteritza per plantejar una proposta de caràcter democràtic, que observant la independència material com a condició per a l'autonomia individual, pretén universalitzar la primera per garantir la segona, i així permetre la universalitat de la participació política. Aquest objectiu, però, és el que l'apropa a la incoherència, atès que es veu forçat a sostenir la inviolabilitat, i el caràcter sagrat, de la propietat, mentre planteja la necessitat de gravar impostos per a fer regnar la mediocritat. Locke no té aquest problema, ja que, tractant de justificar una societat dividida en classes socials, introdueix les desigualtats en l'estat de natura i es permet el luxe de diferenciar entre ciutadans actius i passius, una diferenciació que s'explica pels diferents drets naturals i racionalitat que resulten de no gaudir de la propietat necessària per a garantir l'autoconservació i no haver de dependre de ningú altre. Amb això, la qüestió dels impostos no suposa cap dificultat; més enllà de garantir l'existència del cos polític, els propietaris decidiran sobre la taxació sense mai posar en perill les seves propietats i el seu govern.

Així doncs, amb el que s'acaba d'exposar, es pot observar com la concepció de la propietat condiona la proposta política de cada autor. És a dir, tot i que tots dos autors accepten que la independència material, garantida per la propietat, és condició necessària per a l'exercici actiu de la ciutadania, plantejar l'apropiació privada il·limitada a l'estat de natura permet justificar la divisió social segons propietaris i no propietaris. Mentre que plantejar-la com a il·legítima a l'estat de natura condueix a concebre-la, després, com una eina que permet una societat justa segons els principis d'igualtat i equitat. Evidentment, cada proposta respon als interessos argumentatius de cada autor, però allò que permet l'èxit de cada operació són les diferents perspectives que se li apliquen a la propietat. Si es concep com a mitjà per a evitar la dominació,



en resulta una proposta democràtica; si es concep com allò que legitima les desigualtats morals, aleshores la proposta esdevé elitista i permet justificar les posteriors relacions capitalistes. Ara bé, el més important és observar com la propietat ocupa un lloc central en qualsevol proposta política, i com existeix un consens entorn l'evidència que, sense independència material, no pot existir un correcte exercici de la ciutadania. Per tant, es pot concloure que la hipòtesi plantejada queda, si no demostrada, reforçada; i el que és més rellevant, que cal seguir insistint, actualment, en la necessitat d'universalitzar la independència material per al bon funcionament de la democràcia.

## Bibliografia

- Balibar, Étienne, 'Le Renversement de l'individualisme Possessif', *Actuel Marx Confrontations*, La proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989 - 2009.
- Coleman, Patrick, 'Property and Personality in Rousseau's Emile', *Romance Quarterly*, 3.38 (1991), 301–8 <<https://doi.org/10.1080/08831157.1991.9924957>>.
- Derathé, Robert, *Jean-Jacques Rousseau Et La Science Politique de Son Temps*, 2nd edn (Paris: Vrin, 1995).
- Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, Tercer milenio, reimpr. (Madrid: Tecnos, 2008).
- Larrère, Catherine, 'Propriété et Souveraineté Chez Rousseau', *Droits*, Presses Universitaires de France, 22, 1995, 39–54.
- Locke, John, *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil*, traducció per Carlos Mellizo (Madrid: Alianza Editorial, 2014).
- , 'Some Considerations of the Consequences of Lowering the Interest and Raising the Value of Money', in *Works* (London, 1759), II.
- , 'The Reasonableness of Christianity', in *Works* (London, 1759), II.
- MacAdams, James, *Theories of Property: Aristotle to the Present: Essays*, edició per C. B. Macpherson, Anthony Parel, Thomas Flanagan, and Calgary Institute for the Humanities (Waterloo, Ont: Published for the Calgary Institute for the Humanities by Wilfrid Laurier University Press, 1979).
- Macpherson, Crawford Brough, *La Teoría Política Del Individualismo Posesivo: De Hobbes a Locke*, trans. by Juan-Ramón Capella (Madrid: Trotta, 2005).
- Pocock, J. G. A., 'Authority and Property: The Question of Liberal Origins', in *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Ideas in Context (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 51–72 <<https://doi.org/10.1017/CBO9780511720505.003>>.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Del Contrato Social*, traducció per Mauro Armiño (Madrid: Alianza Editorial, 2012).
- , *Discurso Sobre La Economía Política*, traducció per José E. Candela (Madrid: Tecnos, 1985).
- , *Discursos ; Professió de Fe*, ed. by Christian Delacampagne, traducció per Josep M. Sala-Valldaura (Barcelona: Laia, 1983).
- , *Emili, o, De l'educació*, traducció per Montserrat Gispert (Vic: Eumo, 1985).
- , 'Jean-Jacques Rousseau: Fragmentos Políticos', traducció per José Rubio Carracedo, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 11 (1970) <<https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v11i0.1465>>.
- Viroli, Maurizio, *Jean-Jacques Rousseau and the 'Well-Ordered Society'* (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1988).

Xifaras, Mikhaïl, '*La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau*', *Les Études philosophiques*, 66.3 (2003), 331 <<https://doi.org/10.3917/leph.033.0331>>.

