



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

La configuración del liberalismo en la obra de John Locke

Autor:

Chumbita, Joan Severo

Tutor:

Raffin, Marcelo

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

La configuración del liberalismo en la obra de John Locke

Tesis doctoral en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Buenos Aires

Autor: Joan Severo Chumbita

Director: Dr. Marcelo Raffin

Co-director: Dr. Fabián Ludueña

Año: 2015

Índice

Agradecimientos	7
Abreviaturas	9
Introducción general	11
El liberalismo lockeano y la primacía de lo político	11
Presentación de la estructura de la tesis	13
Marco teórico	16
Metodología	18
Breve estado de la cuestión sobre el liberalismo lockeano	19
Ediciones empleadas para la traducción de las fuentes	24

Primera parte

El estado de naturaleza: ley de la naturaleza, condiciones materiales e interpretación de la razón individual

1.1. Introducción a la primera parte	29
1.2. La ley de la naturaleza como mandato divino	32
1.3. La ley de la naturaleza como universal abstracto	46
1.4. Historicidad, hedonismo y utilitarismo en el estado de naturaleza	65
1.5. La interpretación de la razón individual: latitudinarismo, escepticismo y protestantismo frente a las Escrituras	83

1.6. Paz y abundancia como condiciones de posibilidad de la apropiación privada, individual, unilateral y desigual	101
1.7. La vigencia de la ley en el estado de naturaleza: libertad, castigo y guerra justa	121
1.8. Conclusiones de la primera parte	141

Segunda parte

La propiedad privada en el estado de naturaleza: frutos, tierra, trabajo y vida humana

2.1. Introducción a la segunda parte	149
2.2. De la donación del mundo en común a la acumulación de los frutos: la necesidad como criterio de apropiación	152
2.3. La producción de valor como criterio de la apropiación de la tierra	161
2.4. De la apropiación de la tierra como medio de producción a la compra de trabajo libre a cambio de un salario	174
2.5. La propiedad sobre la vida y el trabajo forzoso bajo la figura de esclavitud legítima	184
2.6. Traspasando los límites previos a la apropiación. El derecho a los medios de subsistencia como límite ulterior	195
2.7. Conclusiones de la segunda parte	211

Tercera parte

Los propietarios de la sociedad civil: restricción de los derechos políticos, dejar hacer, hacer vivir

3.1. Introducción a la tercera parte	219
--------------------------------------	-----

3.2. Distribución territorial y cuantificación en acres de los derechos políticos en la Constitución de Carolina	221
3.3. Dejar hacer a los industriales y racionales: comerciantes, manufactureros, terratenientes y financistas	226
3.4. El hacer vivir y el disciplinamiento de la fuerza de trabajo	237
3.5. Los requisitos patrimoniales para el ejercicio normal de los derechos políticos y la participación excepcional de los trabajadores	250
3.6. Conclusiones de la tercera parte	268

Cuarta parte

La resistencia: traición de la confianza del pueblo, decisión soberana, lucha de facciones y heterogeneidad social

4.1. Introducción a la cuarta parte	275
4.2. Consentimiento expreso individual y legalidad positiva para proteger la vigencia de la ley de la naturaleza: el pacto que funda el Estado	278
4.3. La prerrogativa como ejemplo de la confianza del pueblo depositada en el magistrado: el pacto que funda el gobierno	286
4.4. El derecho de resistencia a la usurpación del gobierno por parte del tirano: la apelación tanto a la tradición medieval como a la Antigua Constitución	299
4.5. La dimensión fáctica del concepto de resistencia en la decisión popular de disolver el gobierno: la legitimidad que surge entre la naturaleza y el pacto	307
4.6. La resistencia como concepto político: la lógica amigo-enemigo y la dimensión activa de la obediencia	314

4.7. Heterogeneidad social y articulación hegemónica de las facciones que invocan la representación del pueblo	322
4.8. Conclusiones de la cuarta parte	330
Conclusión general	335
Bibliografía	340
Fuentes	340
Bibliografía secundaria	341

Agradecimientos

En primer lugar quiero agradecer al Dr. Marcelo Raffin y al Dr. Fabián Ludueña por el acompañamiento profesional a lo largo de los últimos seis años, así como por su amistad y sus obras, las cuales han sido una fuente de referencia e inspiración permanente. Quiero agradecer también al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, que, a través del otorgamiento de una beca doctoral, me permitió dedicarme tiempo completo a la investigación cuyo producto final es esta tesis. Muy especialmente, quiero agradecer al Dr. Hugo Biagini y al Dr. Gerardo Aboy Carlés, quienes me han honrado como directores en la mencionada beca de posgrado y a través de su producción y sus lecturas me han brindado un excelente marco de discusión. No quiero dejar de mencionar al Dr. Diego Fernández Peychaux y al Dr. Julián Alberto Melo, con quienes hemos debatido en incontables ocasiones las cuestiones abordadas en estas páginas. Por último, quiero agradecer a Susana Gamba por el apoyo incondicional y las lecturas reiteradas, y a mi compañera, María Vassallo, tanto por el comentario detallado de este trabajo como por la paciencia infinita durante los últimos cuatro años.

Vox populi, vox dei. Cuán incierta y cuán falaz es esta regla, cuántos males produce, y con cuánto espíritu faccioso y con qué atroc intención este proverbio de mal agüero ha sido diseminado entre la plebe, es cosa que hemos aprendido gracias a la más triste lección no hace mucho tiempo. En efecto, si escuchásemos lo que dice esa voz como si fuera el heraldo de la ley divina, difícilmente podríamos creer que hay un Dios. Pues ¿hay algo tan vil, tan impío, tan contrario a todo derecho y a toda ley, que el consenso general o, por mejor decirlo, que la conspiración de una muchedumbre enloquecida no defienda de cuando en cuando?
John Locke¹

La burguesía liberal quiere un Dios, pero un Dios que no sea activo; quiere un monarca, pero impotente; reclama la libertad y la igualdad, pero al mismo tiempo, la restricción del sufragio a las clases poseedoras para asegurar la necesaria influencia de la cultura y de la propiedad en la legislación, como si la propiedad y la educación fuesen títulos legítimos para oprimir a los pobres e incultos; suprime la aristocracia de la sangre y de la familia, pero mantiene la desvergonzada aristocracia del dinero, la más necia y mezquina de todas las aristocracias.
Carl Schmitt²

El liberalismo representa una tendencia que lleva al extremo la supremacía del polo “orden inmanente-gobierno-vientre” hasta casi eliminar el polo “Dios trascendente-reino-cerebro”; pero al hacerlo, pone en movimiento una mitad de la máquina teológica contra la otra. Y cuando la modernidad haya anulado el polo divino, la economía que deriva de él no por esto se habrá emancipado de su paradigma providencial. En el mismo sentido, en la teología cristiana moderna actúan fuerzas que empujan la cristología hasta una deriva casi ateológica: pero, también en este caso, no se supera el modelo teológico.
Georgio Agamben³

Traté de ubicar la posición y los argumentos de Locke más claramente, encontrando (como antes) que él no se apoya exclusivamente ni en puros argumentos teológicos ni en puros argumentos seculares (sino en una combinación liberal de los dos).
John Alan Simmons⁴

¹ *ELN*, V: 160-161.

² Schmitt, 2009a: 53.

³ Agamben, 2008: 494.

⁴ Simmons, 1992: 222.

Abreviaturas

AR: *On Allegiance and the Revolution.*

Atlantis: *Atlantis.*

DM: *A Discourse on Miracles.*

Correspondence: *The Correspondence of John Locke in Eight Volumes.*

Education: *Some Thoughts Concerning Education.*

EG: *Of Ethics in General.*

ELN: *Essays on the Law of Nature.*

EMO: *An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God.*

Essay: *An Essay Concerning Human Understanding.*

ET: *An Essay on Toleration.*

F&R: *Faith and Reason.*

FC: *Further Considerations Concerning Raising the Value of Money.*

FFC: *The Fundamental Constitutions of Carolina.*

FL: *A Fourth Letter for Toleration.*

L: *A Letter Concerning Toleration.*

Labour: *Labour.*

OPL: *Obligation of Penal Laws.*

PL: *An Essay on the Poor Law⁵.*

PSP: *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians, Corinthians, Romans, Ephesians.*

R: *The Reasonableness of Christianity.*

RNB: *Remarks upon some of Mr. Norris's books.*

SC: *Some Considerations of the Lowering of Interest, and Raising the Value of Money.*

⁵ También conocido como *Draft of a representation containing a Scheme of Methods for the employment of the Poor, Proposed by Mr. Locke, the 26th October 1697* y como *Report to the Board of Trade to the Lords Justices 1697, Respecting the Relief and Unemployment of the Poor.*

SL: *A Second Letter Concerning Toleration.*

T: *Trade.*

TL: *A Third Letter for Toleration.*

TT: *Two Treatises of Government.*

TT, I: *Of Government. In the Former, the False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer, and his Followers, are detected and overthrown.*

TT, II: *Of Civil Government. The Latter, is an Essay concerning the True Original, Extent, and End, of Civil Government.*

TG: *Two Tracts on Government.*

TG, I: *First Tract on Government.*

TG, II: *Second Tract on Government.*

Venditio: *Venditio.*

Introducción general

El liberalismo lockeano y la primacía de lo político

El objeto de este trabajo es sostener que en la obra de John Locke encontramos la configuración del liberalismo. De lo que se trata es de dar cuenta de una construcción filosófica que ha tenido una profunda influencia en la tradición teórica y en la propia historia del liberalismo, al punto que conserva su vigencia hasta nuestros días. No se intentará, por tanto, participar en la discusión de la historia de las ideas, o de la historia conceptual, acerca de los orígenes del liberalismo o sobre si Locke fue el primero en formular todos o algunos de los elementos con que habremos de definir el liberalismo. En lugar de ello se sostendrá simplemente que el liberalismo lockeano se configura a partir de la articulación de cuatro elementos fundamentales: a) la asunción del estado de naturaleza como orden teológico supra y pre-político; b) la emergencia en él de la propiedad privada con anterioridad al nacimiento del Estado; c) la conformación del Estado a partir del pacto entre propietarios a quienes se restringe la potestad de representación política; y d) la apelación a la resistencia social como límite último frente a los abusos del gobierno estatal. Estos cuatro elementos abarcan, a su vez, una larga serie de componentes de la tradición liberal: el individualismo metodológico; la asunción de derechos naturales individuales; la separación entre el mercado como sociedad natural primigenia y el Estado como sociedad artificial derivada; la teoría del valor como fundamento de la acumulación originaria de la tierra y otros medios de producción; la necesidad de limitación del gobierno, tanto ante los derechos de propiedad previos a la constitución del Estado como ante la veridicción del mercado; la idea de que el bien común surge del dejar hacer a los diversos agentes empresarios; la necesidad de garantizar un derecho a los medios de subsistencia, en contraprestación a la obligación de trabajar; el *status* delegativo de las autoridades políticas; no considerar el gobierno democrático como condición necesaria del gobierno legítimo.

En la medida en que se afirma que estos elementos hacen a la configuración del liberalismo en la obra de John Locke, se sostendrá que pueden ser reducidos a una definición general a partir de la adopción de cuatro rasgos fundamentales que hacen a una forma de Estado cuyo gobierno, por definición, debe hallarse limitado. En primer lugar, una concepción atomística de la sociedad, considerada como agregación de individuos con intereses, deberes y derechos irreductibles. Este elemento es asumido al suponer un ordenamiento teológico natural que no requiere de la mediación social o política para ser

efectivo en manos de los individuos. En segundo lugar, se halla la separación entre sociedad y Estado, entendiendo a la primera como el conjunto de relaciones naturales y privadas de intercambio entre los individuos, al que también puede referirse con el término mercado. Sólo a partir de este supuesto resulta posible sostener que la propiedad privada puede surgir en estado de naturaleza sin necesidad del Estado. En tercer lugar, una definición del Estado como dispositivo de seguridad, creado por la asociación artificial y voluntaria de agentes preexistentes, a fin de proteger determinados bienes en propiedad que son detentados con anterioridad a la fundación del orden político. La restricción patrimonial a la participación política constituye el correlato de la asunción de este supuesto. Por último, encontramos la idea de que el gobierno de los asuntos públicos ejerce funciones limitadas y delegadas, producto de la confianza de los súbditos y acorde a los fines del Estado, razón por la cual puede ser removido en caso de abuso. De aquí surge la resistencia social como manifestación de tal carácter limitado y delegativo del gobierno, la cual se basa en un principio de soberanía popular que no requiere de una forma representativa democrática.

Se sostendrá, a su vez, que estos cuatro rasgos liberales se sustentan, en la obra de John Locke, tanto sobre argumentos teológico-morales, económicos, jurídico-institucionales como histórico-sociales, que deben ser estudiados como parte de una misma teoría política. De aquí la necesidad, por un lado de un análisis específico de cada uno de estos rasgos y, por el otro, de una perspectiva filosófica capaz de estudiarlos como parte de un todo. En este sentido, se mostrará, en primer lugar, que Locke apela a una fundamentación teológico-moral basada en la tradición del derecho natural (luego secularizada bajo la forma de derechos inalienables del hombre), características propias del liberalismo económico (que han sido retomadas y canonizadas por la economía clásica, como son la teoría del valor y la idea de que el bien común va de la mano de la acumulación de capital), y elementos del liberalismo político (algunos de los cuales recuperan aspectos de una larga tradición republicana y conforman la construcción jurídica-institucional aún vigente, como lo son los principios de división de poderes y de gobierno delegado y limitado; y otros han tenido una profunda huella en la historia posterior del liberalismo, como lo es la noción de resistencia social o, si se quiere, de revolución burguesa frente al gobierno despótico). En segundo lugar, es preciso mostrar que estas diferentes dimensiones se hallan articuladas por la configuración del liberalismo, y exigen, por tanto, un abordaje integral. En este sentido, se sostendrá la necesidad de asumir una perspectiva crítica del objeto de estudio, que muestre la pertenencia de los argumentos teológico-morales, económicos, jurídico-institucionales e histórico-

sociales a una construcción que debe ser estudiada por la filosofía política en cuanto se cristalizan en una fundamentación de carácter universal acerca del orden político legítimo.

Presentación de la estructura de la tesis

Las cuatro partes que estructuran este trabajo han sido articuladas en relación con cuatro categorías esenciales a la configuración del liberalismo en la obra de Locke: a) el estado de naturaleza, b) la propiedad en el estado de naturaleza, c) el propietario portador de derechos políticos en la sociedad civil y d) la resistencia. En este sentido, veremos que existe: a) una dimensión teológica y moral que resulta necesaria para dar cuenta de las nociones de estado de naturaleza y ley de la naturaleza⁶; b) una dimensión económica de la teoría de la propiedad que argumenta sobre la fuente de la riqueza y la administración de los recursos para multiplicarla en el seno de la sociedad civil⁷; así como c) una dimensión política que se fundamenta tanto en argumentos jurídico-institucionales como d) histórico-sociales a fin de establecer los límites del gobierno representativo.⁸

De este modo, no sólo se afirma que en la obra lockeana encontramos la configuración del liberalismo sino que cada una de estas cuatro categorías esenciales debe ser estudiada en relación con cada una de estas dimensiones. De aquí que, si afirmamos que Locke es ateológico, no hemos comprendido los fundamentos de su teoría política, basada en la noción de un ordenamiento prepolítico como es el estado de naturaleza. Si sostenemos que Locke es mercantilista o que su concepción de la propiedad privada supone la redistribución estatal, no hemos comprendido los supuestos del liberalismo económico que encierra su teoría de la propiedad. Si afirmamos que el Estado lockeano reconoce membrecía política al conjunto de su población o identifica gobierno legítimo con gobierno democrático no hemos comprendido su configuración jurídico-institucional. Si se sostiene que la resistencia se basa

⁶ Como se advierte en *Essay Concerning Human Understanding (Essay)*, *Essays on the Law of Nature (ELN)*, *The Reasonableness of Christianity (R)*, *A Letter Concerning Toleration (L)*, *Of Government. In the Former, the False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer, and his Followers, are detected and overthrown (TT, I)*, *Two Tracts on Government (TG)*, *An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God (EMO)*, *Remarks upon some of Mr. Norris's books (RNB)*, *An Essay on Toleration (ET)*, *Of Ethics in General (EG)*, *A Discourse on Miracles (DM)*, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians, Corinthians, Romans, Ephesians (PSP)*, *Faith and Reason (F&R)*.

⁷ Como se presenta en *Some Considerations of the Lowering of Interest, and Raising the Value of Money (SC)*, *Further Considerations Concerning Raising the Value of Money (FC)*, Chapter V, *Of Civil Government. The Latter, is an Essay concerning the True Original, Extent, and End, of Civil Government (TT, II)*, *Venditio (V)*, *Trade (T)*.

⁸ Como surge de *Two Treatises of Government (TT)*, *A Letter Concerning Toleration (L)*, *Labour (Labour)*, *An Essay on the Poor Law (PL)*, *Atlantis (Atlantis)*, *Some Considerations of the Lowering of Interest, and Raising the Value of Money (SC)*, *Further Considerations Concerning Raising the Value of Money (FC)*, *The Fundamental Constitutions of Carolina (FFC)*, *Venditio (V)*, *Trade (T)*.

en la violación de derechos individuales no se entienden las implicancias radicales que supone, para la concepción política de la resistencia lockeana, la asunción del principio de soberanía popular. En una palabra, se sostendrá que lo que articula a estos diversos aspectos esenciales de la obra de Locke es su pertenencia a la configuración de una teoría sumamente discutible, pero coherente en tanto cada uno de estos elementos resulta necesario para la fundamentación de lo que posteriormente se ha dado en llamar liberalismo.

El reconocimiento de la especificidad de cada una de estas dimensiones, exige, en consecuencia, realizar tanto un estudio independiente de ellas en cada una de las partes que componen este trabajo, como mostrar su articulación al interior de la propuesta política lockeana. En este sentido, cabe destacar que cada una de las cuatro partes del trabajo se inscribe en la propuesta política lockeana siguiendo una secuencialidad lógica que hace precisamente a la configuración del liberalismo en la obra de John Locke.

Esta secuencia tiene su punto de partida en el estado de naturaleza como ámbito universal en el que se inscriben las relaciones de los individuos entre sí, con Dios y la naturaleza, previo y por encima de toda subsunción colectiva, ya sea social o política. En segunda instancia, encontramos, en el seno del estado de naturaleza, la teoría de la propiedad privada de los frutos, la tierra, el trabajo e incluso la vida humana que reafirma tanto el individualismo metodológico como la racionalidad basada en el cálculo utilitario. Tal noción de propiedad privada opera a su vez como mediación necesaria en el pasaje de la condición natural del hombre a la pertenencia a la sociedad civil, lo cual se advierte en el hecho de que sólo aquellos que adquieren determinados bienes en propiedad pueden ser miembros de una sociedad política. En tercera instancia, se halla la esfera pública del Estado, caracterizada, en condiciones normales, por la restricción del ejercicio de los derechos políticos a los ciudadanos propietarios. En cuarto lugar, la resistencia, como situación excepcional en la cual se manifiesta el límite al gobierno representativo, ofrece una mutación en el concepto de pueblo desde una acepción restringida a los ciudadanos propietarios hacia la acepción ampliada, que incluye también a los trabajadores y que, a través de su poder destituyente, manifiesta la posibilidad de cambiar la forma de Estado en su conjunto.

Sobre la base de esta articulación entre las partes del trabajo, podemos presentar la estructura interna de cada una de ellas. La primera parte está destinada a dar cuenta del estado de naturaleza como un orden al mismo tiempo teológico-moral y concreto. En este sentido, su característica fundamental es que constituye el ámbito en el que no media otra obligación entre los hombres sino la que surge del imperio de la ley de la naturaleza. De este modo, el estado de naturaleza no representa una situación originaria destinada a disolverse en la

sociedad civil, sino el marco universal en el que se inscribe la relación entre el hombre, Dios y la naturaleza, así como toda relación posible entre Estados, pueblos, particulares y ciudadanos. Se estudiarán, por tanto, las características generales del concepto de ley de la naturaleza, los problemas para precisar su contenido, las condiciones materiales del estado de naturaleza en el que la ley de la naturaleza es interpretada, así como el carácter individual de tal interpretación y las consecuencias de la vigencia de la naturaleza. De este modo, será posible dar cuenta del individualismo metodológico lockeano, el cual se traducirá en una idea de sociedad como suma de particulares con intereses, deberes y derechos irreductibles los unos a los otros. Por último, se dejará planteada la pregunta, para ser respondida en la segunda parte, acerca de si la ley de la naturaleza constituye un límite a la teoría de la propiedad o si, una vez que ésta se ha desarrollado, cristaliza el conjunto de la teoría lockeana sobre la ley de la naturaleza.

La segunda parte estará destinada a la noción de propiedad privada en estado de naturaleza. En este sentido, se verá que la teoría de la propiedad tiene por objeto privilegiado a la tierra, aun cuando abarca también a los frutos, el trabajo, la vida humana, así como el dinero y demás posesiones. De este modo, a través del estudio de los objetos de apropiación, podrá establecerse la preeminencia de la acepción de propiedad restringida a los bienes por sobre la acepción amplia que abarca la vida, libertad y los bienes. Al mismo tiempo, se dará cuenta de la centralidad de las nociones de capital y trabajo para comprender la teoría de la propiedad, así como que el único límite persistente a la teoría de la propiedad lo constituye el derecho a la subsistencia del necesitado, el cual se aplica sólo a los frutos y no tiene efectos redistributivos sobre la tierra o ninguna otra forma de capital. Se mostrará, a su vez, que en el caso de cada uno de estos diferentes tipos de bienes, la apropiación se realiza ya por la simple relación entre un hombre y la naturaleza o partir de una transacción entre particulares, sin requerir de consenso social ni mediación política alguna. De este modo, la apropiación privada, como desarrollo civilizatorio que explica el pasaje del estado de naturaleza a la sociedad civil sin necesidad del Estado, permitirá establecer la asunción, por parte de la concepción lockeana, de la naturalidad de las relaciones de intercambio entre particulares, la cual justifica la separación entre la sociedad, como conjunto de relaciones privadas entre los hombres, y el Estado, como constructo artificial, producto de la asociación voluntaria de propietarios. Por último, se formulará aquí la pregunta acerca de cómo es afectada la teoría de la propiedad por su inserción en el marco regulatorio de la sociedad civil.

En la tercera parte se estudiará la noción de ciudadano como propietario con derechos políticos en el contexto de la sociedad civil. En este sentido, el objetivo consiste en dilucidar

la confusión que produce la ambigüedad con que Locke utiliza el término propiedad para referirse, por un lado, a la vida, la libertad y las posesiones y por el otro exclusivamente a determinados bienes. A partir del análisis de una serie de documentos, se establecerá que el Estado se instituye como dispositivo de seguridad cuyo fin es proteger la propiedad privada de determinados bienes que constituyen capital. En concordancia con ello, se verá que el ejercicio de los derechos políticos es restringido, en condiciones normales, a los propietarios de tales bienes. Al mismo tiempo, se mostrará que la noción de caridad como derecho a los medios de subsistencia constituye un excedente frente a esta noción restringida de propiedad. Por último, se presentará el interrogante acerca de si la noción de pueblo, que a la luz de los documentos estudiados se reduce a la suma de propietarios de determinados bienes que constituyen un capital, resulta ampliada en el momento de la resistencia.

En la cuarta parte se considerará el concepto de resistencia. En este sentido, se dará cuenta, en primer lugar, del contractualismo lockeano, el cual se basa tanto en la necesidad de consentimiento expreso por parte de cada uno de los miembros del Estado como en el pacto de confianza que media entre el gobierno y los súbditos, sustentado en la observancia de la ley de la naturaleza por parte de los magistrados y en su obrar acorde a los fines de la sociedad civil. En segundo lugar, se mostrará la importancia del ejemplo del derecho positivo provisto por la Antigua Constitución y de la tradición medieval sobre el derecho natural, para afirmar tanto el carácter limitado del gobierno como la posibilidad de apelar a los Cielos en caso de abuso por parte de usurpadores del gobierno. En tercer lugar, se dará cuenta de la dimensión fáctica y decisionista del concepto de resistencia, basado en la potestad soberana, que posee el pueblo que resiste, de disolver el gobierno. En cuarto lugar, se presentará la incorporación de los trabajadores a esta noción de pueblo, dando cuenta de la eliminación de la restricción patrimonial a la participación política en la situación excepcional. En este sentido, se reconstruirá cómo, durante la resistencia, la lucha de las facciones en pugna asume la forma de una representación hegemónica, en cuanto supone una parte que se presenta por el todo y posee una composición social interna heterogénea. Se mostrará, a su vez, el carácter eminentemente político del liberalismo lockeano, que se manifiesta en la posibilidad de cambiar el ordenamiento jurídico en su conjunto a través de la resistencia. Por último, a partir de estos desarrollos, quedará establecido el carácter limitado y delegado del gobierno.

Marco teórico

A fin de establecer la configuración del liberalismo en el corpus lockeano, se apelará, como marco teórico, a determinadas categorías provistas por las obras de Karl Marx, Carl Schmitt, Michel Foucault y Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Al mismo tiempo, se recuperarán consideraciones generales sobre el liberalismo de Harold Joseph Laski y Norberto Bobbio, así como desarrollos más específicos de Martin Seliger, Crawford Brough Macpherson, Richard Tuck, David Wootton, John Alan Simmons y David Armitage. En todos los casos se seguirá el criterio metodológico foucaultiano de la caja de herramienta, que sugiere utilizar las categorías más apropiadas al objeto de estudio, sin por ello asumir íntegramente la perspectiva teórica de los autores mencionados.

En términos generales, podemos decir, en primer lugar, que la perspectiva provista por las obras de Marx, Schmitt y Foucault, permiten destacar la importancia de la historia y la significación política de las formulaciones teóricas, sin que ello suponga una reducción historicista. En esta dirección, los trabajos de estos autores servirán para estudiar los conceptos de estado de naturaleza, propiedad, sociedad civil y resistencia, tomando en consideraciones los actores involucrados, es decir, no reduciendo su análisis a definiciones abstractas, dando cuenta, a su vez, de la especificidad de los conceptos involucrados, los cuales no pueden ser entendidos como un mero reflejo de acontecimientos históricos. Por otra parte, cabe destacar que la apelación a determinadas categorías de Schmitt, Foucault, Marx y Laclau y Mouffe se basa en que la obra de estos autores, a pesar de sus profundas diferencias, comparte la premisa de que es preciso poner en entredicho ciertas dicotomías, supuestamente excluyentes, entre totalitarismo y liberalismo, libertad de mercado y regulación, Estado mínimo y Estado máximo. En efecto, estas oposiciones, demasiado vagas y simplificadoras, impiden una interpretación que de cuenta, en la obra de Locke, de la articulación, por ejemplo, entre ley de la naturaleza, apropiación privada y bien general, restricción de los derechos políticos, disciplinamiento de los pobres y derecho a los medios de subsistencia, constitucionalismo liberal, prerrogativa y soberanía popular.

Más precisamente, de la obra de Marx se recuperarán los conceptos de capital, compra y venta de la fuerza de trabajo, la crítica de la llamada acumulación originaria así como la crítica a los Derechos Universales del Hombre. De la obra de Schmitt, serán de gran importancia las definiciones de lo político, el soberano y el estado de excepción, así como las consideraciones sobre el partisano y la guerra civil, la crítica al positivismo jurídico y la premisa de que la teología y su secularización constituye una clave de lectura fundamental para comprender los conceptos políticos modernos. En cuanto a la obra de Foucault, serán de suma utilidad su definición de liberalismo, biopolítica, dispositivo de seguridad,

disciplinamiento de la fuerza de trabajo, así como su historización de la creación del mercado laboral, los conceptos de veridicción del mercado y *homo oeconomicus* y sus nociones de poder y obediencia. Por último, se apelará al concepto de hegemonía laclausiano-mouffetiano para dar cuenta tanto de la presentación de la parte por el todo como de la heterogeneidad interna que supone la noción lockeana de pueblo que resiste.

Metodología

Respecto a las cuestiones de método, la primera consideración será abordar el corpus lockeano bajo la recomendación foucaultiana de leer los discursos a la luz de los documentos. En efecto, a lo largo del trabajo se indagará acerca del correlato de aquellas referencias generales, muchas veces aceptadas acríticamente por los intérpretes, tales como las de ley de la naturaleza, industriosos y racionales, ciudadano-propietario y pueblo que resiste. Más precisamente, se recurrirá a las propuestas concretas de intervención política consignadas en *PL, FCC, SC, FC*, entre otros textos capaces de dar cuenta de los sujetos que Locke supone en sus referencias generales de *TT, II*. En este sentido, a pesar de las críticas temáticas que cabe realizar a la interpretación de Macpherson y Neal Wood, se rescatará, desde un punto de vista metodológico, la búsqueda de los actores sociales a la hora de interpretar y pensar los problemas de la obra de Locke, para no caer en abstracciones tales como derecho, propiedad y resistencia, sin proveer una definición precisa de su contenido y de los actores incluidos y excluidos.

La segunda consideración de método, también de raigambre foucaultiana, consistirá en estudiar la obra de John Locke y no a John Locke como autor. En efecto, constituye un recurso extendido entre los intérpretes, recurrir a su biografía para dirimir discusiones teóricas. Tal operación, resulta aquí ilegítima en cuanto supone poder colocarse en la mente del autor e inferir de sus rasgos de carácter, inclinaciones o intenciones personales qué afirmó o por qué dejó de afirmar determinada formulación. Mediante este recurso, intérpretes destacados como John Dunn, Simmons y James Farr, Richard Cox, Wood, William Batz han recurrido a intereses personales, rasgos de personalidad, lecturas o tenencia de libros para explicar sus aseveraciones.

Por último, respecto al uso de la bibliografía secundaria, se realizará una aproximación crítica respecto al posicionamiento en ciertas dicotomías que resultan de escasa utilidad a los fines interpretativos. En efecto, se apelará tanto a las contribuciones de la tradición crítica, también caracterizada por su interpretación socio-económica, como de cierta tradición

liberal, caracterizada por enfatizar la dimensión teológica de la obra lockeana. Respecto a la primera, como hemos adelantado, se recuperará el valor atribuido a la identificación de actores sociales y económicos, así como la aproximación en términos de capital, trabajo y acumulación originaria. Sin embargo, se reconocerán también las críticas realizadas por parte de John Yolton, Richard Ashcraft, Dunn, Alan Ryan, Simmons, Jeremy Waldron y Paul E. Sigmund, entre otros, a Macpherson (junto a Leo Strauss y Cox, aun cuando no resulta correcto adscribirlos a la tradición crítico-marxista), por no dar cuenta de la importancia de la teología en la fundación de la propiedad privada, lo cual se manifiesta tanto al afirmar el carácter ateológico del pensamiento lockeano como el carácter ilimitado de su teoría de la propiedad. En este sentido, se verá que la tradición crítica tiene dificultades para dar cuenta de determinados elementos esenciales de la teoría de la propiedad, como lo son la noción de caridad, especialmente la caridad pública como derecho a la vida, y determinados límites que pueden ser suplidos a través de la introducción del dinero, como es no dejar que se pudran los frutos, o la necesidad de la abundancia para dejar suficiente y tan bueno para otros.

Por su parte, respecto a la tradición liberal que enfatiza la dimensión teológica, se discutirá la derivación de una concepción igualitaria, a partir del cristianismo lockeano, que realizan Dunn, Sigmund y Waldron, o incluso revolucionaria, como la sugerida por Ashcraft. En efecto, se verá por una parte que la teología lockeana no es cristiana sin más sino que se caracteriza por ser específicamente protestante y latitudinaria, lo cual supone una apropiación crítica y secularizada de la teología. En términos metodológicos, por tanto, el criterio será servirse de este conjunto de debates, antes que intervenir en ellos, dado que los intérpretes referidos ofrecen tanto aciertos como equívocos que ameritan ser identificados en una formulación capaz de abarcarlos. En este sentido, antes que tomar posición, por ejemplo, en la polémica entre cristianismo y capitalismo lockeano, los esfuerzos estarán orientados a mostrar en cada caso cuál es, y hasta qué punto, la articulación entre elementos teológicos y económicos.

Breve estado de la cuestión sobre el liberalismo lockeano

La actualidad del debate acerca de si resulta apropiado atribuir la categoría de liberalismo a la obra de John Locke, se manifiesta con sólo observar la variedad y extensión de discusiones consignadas, restringiéndonos a los últimos años, en los trabajos de Harpham (1985), Jerome Huyler (1997), Michael Zuckert (2002), Peter C. Myers (2005), David Lewis

Schaefer (2005), Duncan Bell (2014). Allí se advierte la continua proliferación de controversias no sólo en torno a si corresponde o no adjudicar a Locke el mote de liberal, sino también acerca de qué se entiende o qué debe entenderse por liberalismo.

A fin de presentar someramente esta multiplicidad de interpretaciones, podemos comenzar por dividir las en dos grandes líneas opuestas entre sí. Una primera, que niega la posibilidad de considerar a Locke como liberal, en cuanto ello constituiría un anacronismo; y la otra que, en virtud de una determinada definición conceptual de liberalismo, la atribuye a la obra de Locke, sin por ello discutir las cuestiones relativas a la historia del liberalismo, y más precisamente, la identificación de su apogeo durante el siglo XIX (véase Harpham, 1985: 565-566; Huyler, 1997: 523-524, 532; Myers, 2005: 231-233; Bell, 2014: 7, 11, 18-22). La primera línea de lectura, supone entonces una definición de liberalismo como construcción moderno tardía, propia del siglo XIX y XX. De asumirse esta periodización, se acepta de suyo que Locke no podría inscribirse en esta tradición (véase Ashcraft, 1980a: 429; 1980b: 27-84; Pocock, 1980: 3-21; Dang, 1997: 761-771; Rinesi, 2009: 9-75; Bell, 2014: 1-34).

En esta línea, John Greville Agard Pocock, en un trabajo titulado “El mito de John Locke y la obsesión con el liberalismo”, comienza por criticar la interpretación de Laski, en cuanto atribuye a Locke el rol de teórico de la llamada Revolución Gloriosa (véase Pocock, 1980: 5-8). Recuperando la ya canónica datación de Peter Laslett de la redacción de *Two Treatises of Government*, que la ubica varios años antes de la llamada Revolución Gloriosa, Pocock sostuvo que la interpretación de Laski reflejaba el típico ejercicio de anacronismo subyacente a la atribución del mote de liberal a John Locke (véase Laski, 1920: 9; Pocock, 1980: 5-8; Laslett, 2004: 58). De este modo, Pocock pretendía mostrar la falta de rigurosidad de la asociación entre Locke y el liberalismo subsiguiente, apelando también a las distancias entre el argumento Whig en términos de abdicación de Jacobo II y el argumento lockeano de la disolución del gobierno (véase Pocock, 1980: 5). En su apelación a la historia, Pocock omitió que el propio Locke, en el prólogo de *TT* y en *On Allegiance and the Revolution*, reivindicaba la Revolución Gloriosa, a pesar de que *TT* haya sido escrito casi en su totalidad con anterioridad a ella (decimos casi en su totalidad, puesto que nadie sostuvo, ni puede sostenerse, que el prólogo de *TT* dedicado a Guillermo III fuera escrito con anterioridad a su coronación como rey de Inglaterra).

En la misma dirección, su discípulo Dunn, habría de destacar las distancias entre el liberalismo contemporáneo y la teoría política lockeana, especialmente en oposición a las interpretaciones que le atribuyen a Locke ser un ideólogo de la burguesía y fundar el

individualismo posesivo junto a Thomas Hobbes (véase Dunn, 1990: 10-25). Por su parte, Ai-Thu Dang, en un trabajo titulado “Moneda, liberalismo y cohesión social. En torno a John Locke”, compartiendo la premisa de la discontinuidad entre la obra lockeana y el liberalismo subsiguiente, en relación con los aspectos económicos de la teoría de Locke, subrayó las distancias entre la desregulación neoliberal contemporánea y las restricciones políticas y jurídicas propuestas por Locke (véase Dang, 1997: 761-771). Más contemporáneamente, Eduardo Rinesi, en su trabajo titulado “Who Shall Be Judge? Individualismo posesivo, humanismo cívico y elogio de la tolerancia”, ha enfatizado los elementos republicanos de la construcción política lockeana, a fin de evitar este supuesto anacronismo (véase Rinesi, 2009: 9-75). Al mismo tiempo, en un trabajo sumamente reciente, titulado “Qué es el liberalismo”, Bell ha sostenido que, dada la pluralidad de sentidos del término liberalismo, resulta difícil realizar una definición dogmática, por lo que resulta más apropiado llamar liberales a quienes se han definido a sí mismos como tales (véase Bell, 2014: 7-21). Por otra parte, pretende datar la atribución de liberalismo a la obra de Locke como fenómeno de posguerra posterior a los años cincuenta, producto de la reconstrucción de su historia y la reivindicación realizada por parte del neoliberalismo (véase Bell, 2014: 7-21). El problema de esta interpretación es que Laski y Schmitt, como veremos a continuación, ya habían ubicado a Locke como liberal en los años veinte, mucho antes de que tal reivindicación y reconstrucción tuviera lugar.

Frente a esta línea interpretativa, basada en el supuesto anacronismo de atribuir el concepto de liberalismo a un pensador del siglo XVII, encontramos la línea opuesta, según la cual, a partir de una definición de liberalismo, la considera plasmada en mayor o menor medida en la obra de Locke. Dentro de este extenso grupo podemos ubicar, en orden cronológico, a los siguientes intérpretes. Durante los años veinte, como hemos anticipado, a Laski, con sus trabajos “El pensamiento político en Inglaterra de Locke a Bentham” (véase Laski, 1920), “Libertad en el Estado moderno” (véase Laski, 1930) y “El liberalismo europeo” (véase Laski, 2003), así como a Schmitt, con sus consideraciones críticas de “Teología política” (véase Schmitt, 2009) y de “Teoría de la Constitución” (véase Schmitt, 1992). En los años treinta, se presentan las interpretaciones de Guido de Ruggiero en una entrada de la Enciclopedia de Ciencias Sociales bajo el título de “Liberalismo” (véase Ruggiero, 1933) y en el apartado destinado a Locke del libro de George H. Sabine “Historia de la teoría política” (véase Sabine, 1976). En los años sesenta, en el libro de Raymond Polin “La política moral de John Locke” (1960), como en el famoso libro de Macpherson, “La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke” (véase Macpherson, 1970),

el libro de John W. Gough, “La filosofía política de John Locke” (véase Gough, 1964) como en el excelente libro de Seliger, mucho menos debatido que las obras de Macpherson y Strauss, “La política liberal de John Locke” (véase Seliger, 1968; véase también Seliger, 1963a; Seliger, 1963b). A partir de los años setenta, esta línea de interpretación es secundada por Foucault en su curso del *Collège de France* “Nacimiento de la biopolítica” (véase Foucault, 2007) y el libro de Tuck “Teorías de los derechos naturales. Sus orígenes y desarrollos” (véase Tuck, 1979). En los años ochenta, en el artículo de Penny Enslin, titulado “El punto de vista liberal” (véase Enslin, 1984), por el libro de Bobbio “Liberalismo y democracia” (véase Bobbio, 2008; véase también Bobbio y Bovero, 1996), el artículo de Harpham “Clase, comercio y el Estado: el discurso económico y el liberalismo lockeano en el siglo diecisiete” (véase Harpham, 1985), el libro de Ruth Grant, “El liberalismo de John Locke” (1987) y el de Waldron “Los fundamentos teóricos del liberalismo” (véase Waldron, 1987). En los años noventa, esta línea interpretativa es recuperada por el libro de Simmons “La teoría lockeana de los derechos” (véase Simmons, 1992) y el artículo de Huyler titulado “¿Fue Locke un liberal?” (véase Huyler, 1997). Ya en el siglo XXI, esta tradición se manifiesta en el trabajo de Armitage, “John Locke, Carolina, y los *Dos Tratados sobre el gobierno*” (véase Armitage, 2004), el libro de Zuckert, “La inauguración del liberalismo” (véase Zuckert, 2002; véase también Zuckert, 2005), el artículo de Jeffrey Reinman “Hacia un liberalismo lockeano secular” (véase Reinman, 2005), el capítulo de Sergio Morresi, titulado “Releyendo al «padre del liberalismo»” (véase Morresi, 2009) y el artículo de Steve Forde, “El caritativo Locke” (véase Forde, 2009). Todos estos intérpretes comparten, en efecto, la idea de que la obra de Locke presenta elementos fundamentales del liberalismo, con independencia tanto de la presencia en ella de aspectos republicanos, de que el liberalismo tuviera o no su apogeo histórico en el siglo XIX o del hecho de que Locke no se refiriera a sí mismo como liberal.

Como puede suponerse a partir de su extensión, este segundo grupo de intérpretes resulta sumamente heterogéneo, tanto en lo que respecta a sus conclusiones como al modo de arribar a ellas. En efecto, en los escritos de Laski se encuentra una temprana lectura marxista que asocia los orígenes del liberalismo al progresivo desarrollo del capitalismo (véase Laski, 2003: 14-21, 84, 89-91, 98-100, 104; Laski. 1920: 8-19). Macpherson y Harpham, también desde una perspectiva marxista, enfatizarían los elementos socio-económicos del liberalismo así como del carácter clasista de la teoría de la propiedad lockeana, descuidando los aspectos teológico-morales (véase Macpherson, 1970: 172-190; véase Ruiz, 1984: 60; Lamb y Morrice, 2002: 798-802; contra esta lectura, véase Enslin,

1984: 8; contra la lectura de Harpham, Dang, 1997: 761-770). Sabine, Gough, Seliger y Bobbio, por su parte, se centrarán en el liberalismo político como forma de Estado cuyo gobierno debe ser limitado, sin descuidar la relevancia política de la teoría lockeana de la propiedad (véase Sabine, 1976: 388-389, 392-398; Gough, 1964: 45-46; Seliger, 1968, 1963a, 1963b; Bobbio, 2008: 7-24, 45-47, 49-51). Polin, Waldron y Enslin, se ocuparán de los aspectos teológicos, así como de la racionalidad del espíritu tolerante y caritativo lockeano (véase Polin, 1969: 16-17; Waldron, 1979: 326-327; Waldron, 2005; Enslin, 1984: 3). Forde, en cambio, atribuirá un carácter liberal a la obra lockeana vinculándola a la noción moral de prodigalidad, y asociando la teoría de la propiedad con los deberes de caridad (véase Forde, 2009: 428-429; véase también Waldron, 1979: 323; Udi, 2012: 165-188; Udi, 2014: 149-160; Strauss, 2007: 50). Por su parte, tanto Tuck, Foucault, Wayne Glausser como Armitage, vinculan el liberalismo lockeano a una teoría de la propiedad consistente con el colonialismo británico de la época (véase Tuck, 2009: 166; Foucault, 2007: 74; Glausser, 1990: 201; Armitage, 2004: 602-604; véase también Wood, 1983a: 66; Lebovics, 1986: 80-81; Arneil, 1992b: 600-603; Tully, 1993: 148-150, 166-167; Dussel, 2007: 269-282; Abdo Ferez, 2013: 437). En un intento por sintetizar las críticas y los elementos reivindicatorios, Simmons se distingue por reconocer, por un lado, que la noción de liberalismo lockeano se basa en el individualismo moderadamente egoísta de su teoría de la propiedad, asumiendo parcialmente los supuestos críticos de Macpherson, y por otro, que la noción de derecho natural y auto-gobierno establecen límites a la apropiación que Macpherson, junto a Strauss, no reconocen (véase Strauss, 1988: 49; Strauss, 1992: 246; Macpherson, 1970: 172-190; Simmons, 1992: 77, 87, 286, 291, 306, 330). Zuckert, por último, reconocerá el carácter republicano de muchos elementos del pensamiento político lockeano, aun cuando reivindica una aproximación straussiana a la obra de Locke, rechazando el cercamiento, propio de la historia conceptual, del liberalismo al siglo XIX (véase Zuckert, 2005a: 257-268; Myers, 2005: 232).

Este sucinto estado de la cuestión, como podrá observarse a partir de los desarrollos presentados a continuación, no es completo ni pretende agotar las discusiones sobre los diferentes aspectos que hacen al debate sobre el liberalismo lockeano. Ello puede advertirse a través de un ejemplo paradigmático. En efecto, la interpretación de Strauss ofrecida en su influyente libro “Derecho natural e historia” no discute directa y detalladamente la hipótesis

del liberalismo lockeano (véase Strauss, 1992: 181-182; Strauss, 2007: 50-52).⁹ Sin embargo, sus desarrollos acerca del *status* de la ley de la naturaleza y la conflictividad que supone su interpretación, así como su lectura de la teoría de la propiedad en términos de apropiación ilimitada, han sido el punto de partida de una serie de debates que desde hace ya más de medio siglo discuten la relación entre teología, individualismo y propiedad en la obra de Locke (véase Strauss, 1988: 49; Strauss, 1992: 246; Cox, 1960: 68; Macpherson, 1970: 172-190; Simmons, 1992: 77, 87, 286, 291, 306, 330; Hilb, 2005: 197). Por lo tanto, la discusión de su interpretación guarda relación con más de uno de los elementos que se han considerado aquí como definitorios del liberalismo lockeano. Lo mismo ocurre con tantos otros autores a los que nos referiremos al momento de considerar cada uno de los aspectos que, según hemos presentado, permiten identificar una configuración del liberalismo en la obra de John Locke.

Ediciones empleadas para la traducción de las fuentes

Se han empleado aquí las siguientes obras y escritos lockeanos menores: *First Tract on Government* (1660); *Second Tract on Government* (1662); *Essays on the Law of Nature* (1663-1664); *An Essay on Toleration* (1667); *The Fundamental Constitutions of Carolina* (1669); *Trade* (1674); *Faith and Reason* (1676); *Obligation of Penal Laws* (1676); *Of Ethics in General* (1686-1688); *A Letter Concerning Toleration* (1689); *Of Government. In the Former, the False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer, and His Followers, Are Detected and Overthrown* (1690); *Of Civil Government. The Latter, is an Essay Concerning the True Original, Extent, and End, of Civil Government* (1690); *Essay Concerning Human Understanding* (1690); *On Allegiance and the Revolution* (1690); *Some Considerations of the Lowering of Interest, and Raising the Value of Money* (1692); *An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God* (1693); *Remarks Upon Some of Mr. Norris's Books* (1693); *Labour* (1693); *Some Thoughts Concerning Education* (1693); *The Reasonableness of Christianity* (1695); *Further Considerations Concerning Raising the*

⁹ Strauss, en cambio, desestima esta hipótesis a través de una serie de referencias indirectas. En primer lugar, señala que Hobbes debería ser tomado como el primer liberal, por distinguir antes que ningún otro pensador los derechos de los deberes, y considerar que el Estado se ha de ocupar de la salvaguardia de los primeros (véase Strauss, 1992: 181-182). A pesar de ello, en un trabajo titulado “El liberalismo de la filosofía política clásica”, sostendrá también que existe un liberalismo propio de la antigüedad griega, asociado a la idea de hombre libre frente al esclavo, que muestra una actitud de generoso desprendimiento con respecto a los bienes exteriores (véase Strauss, 2007: 50). Y en esta obra, destinada al “liberalismo e la filosofía política clásica” se refiere a “la visión corriente”, contraria a la suya, según la cual “las fuentes del liberalismo se encuentran en escritos como el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de Locke y la Declaración de la Independencia” (véase Strauss, 2007: 52).

Value of Money (1696); *Venditio* (1695); *An Essay on the Poor Law* (1697); *A Discourse on Miracles* (1702); *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians, Corinthians, Romans, Ephesians* (publicado póstumamente de 1705 en adelante); *The Correspondence of John Locke in Eight Volumes*.

Respeto al modo de referir a estos escritos del corpus lockeano, lo primero que cabe destacar es que todas las citas que aparecen en este trabajo son el producto de una traducción al castellano realizada por parte del autor. En este sentido, se ha conservado siempre la referencia a la edición original que detallaremos a continuación. Lo mismo ocurre con aquellos comentarios que no cuenten, como en la mayoría de los casos, con una edición castellana. En el caso de la traducción de las fuentes, en más de un caso se ha tomado como referencia a determinadas ediciones castellanas, por lo cual se consignará a continuación tanto las ediciones inglesas como las ediciones castellanas empleadas.

En el caso de *TT*, se ha empleado la edición de las obras completas (Locke, 1824, tomo IV), junto a la edición inglesa de Laslett (Locke, 2004), y se ha consultado la traducción Carmela Gutiérrez en relación con *TT*, I (Locke, 1966) y la de Carlos Mellizo respecto a *TT*, II (Locke, 1990). En menor medida, se ha consultado la edición castellana de *TT*, II realizada por Claudio Amor y Pablo Stafforini (Locke, 2005b). De este trabajo, sin embargo, se ha tomado el recurso de introducir entre corchetes, al interior de las traducciones, los conectores y suplementos que faciliten una lectura fluida del texto, sin por ello estilizar la traducción eliminando la aridez del texto original. Con respecto a *ELN*, se ha utilizado la edición inglesa de Wolfgang von Leyden (Locke, 1965), dado que posee la versión del latín original junto a su traducción al inglés, y la traducción de Carlos Mellizo (Locke, 2007) ha sido la base fundamental, en cuanto resulta en muchos casos más fiel al latín que la propia traducción de Leyden al inglés. Respecto a *Essay*, se ha empleado la edición inglesa de las obras completas (Locke, 1824, tomo I y tomo II) y la traducción de referencia ha sido la de Edmundo O’Gorman (Locke, 2005a). En el caso de *R*, si bien se consultó la traducción castellana de Leandro González Puertas (Locke, 1977), se recurrió a la edición inglesa de las obras completas (Locke, 1924, tomo VI). En relación con la obra *Education*, se consultó la edición castellana de Domingo Barnés (Locke, 1880), pero la traducción se realizó a partir de la edición inglesa de las obras completas (Locke, 1824, tomo VIII). En el caso de *L*, se utilizó siempre la edición de las obras completas (Locke, 1824, tomo V), aun cuando se consultó la edición castellana de Luis Prieto Sanchís y Jerónimo Breteón Carrillo (Locke, 1999b). Del mismo modo, con respecto a *TG*, I y *TG*, II, contando con la edición castellana de Prieto Sanchís y Breteón Carrillo, bajo el título “Primeros escritos sobre la tolerancia” (Locke,

1999c) y la de Amor (Locke, 2002b, 2003a), la traducción se realizó directamente de la edición inglesa de Philip Abrams (Locke, 1967). En el caso de *EMO* y *ENB*, se ha utilizado la edición inglesa de las obras completas (Locke, 1824, tomo VIII: 211-255 y Locke, 1824, tomo IX: 247-259 respectivamente), y se tomó como referencia la traducción de José Antonio Robles y Carmen Silva (Locke, 1991a y 1991b respectivamente). Para la traducción de los textos *ET*, *PL*, *T*, *OPL*, *F&R*, *Atlantis*, *EG*, *AR*, se empleó la edición inglesa de Mark Goldie (Locke, 2002a: 134-159, 182-198, 221-222, 235-236, 248-250, 253-259; 297-304, 306-313 respectivamente) y, con excepción del texto *Atlantis*, se consultó la traducción de Blanca Rodríguez López y Diego Fernández Peychaux (Locke, 2011: 79-113, 115-117, 119-122, 135-138, 155-165, 167-176 respectivamente). En el caso de *Labour*, se utilizó la edición inglesa de Wootton (Locke, 2003b: 440-442) y se tomó nuevamente como referencia la traducción de Blanca Rodríguez López y Diego Fernández Peychaux (Locke, 2011: 181-184 y 191-213 respectivamente). Para la traducción de *FFC* y *Venditio*, se empleó únicamente la edición inglesa de Wootton (Locke, 2003b: 210-232; 442-446 respectivamente), puesto que no existe una versión castellana de los mismos. Respecto a *DM* se utilizó la edición de las obras completas (Locke, 1824, tomo VIII: 256-265), ya que tampoco existe una edición castellana de este documento. En el caso de *SC* y *FC*, se recurrió a la edición de las obras completas (Locke, 1824, tomo IV: 1-116; Locke, 1824, tomo IV: 139-206 respectivamente), aun cuando se consultó la traducción de María Olaechea (Locke, 1999a: 51-127 y 161-229 respectivamente). En cuanto a *PSP*, se apeló exclusivamente a la edición de las obras completas (Locke, 1824, tomo VII), puesto que el texto no cuenta con traducción al castellano. Por último, en el caso de *Correspondence*, se utilizó la edición de Esmond Samuel De Beer.

Primera parte

El estado de naturaleza:

**Ley de la naturaleza, condiciones materiales e interpretación de
la razón individual**

Los hombres han solido dar el nombre de leyes a estos dictados de la razón, pero lo han hecho impropriamente. Porque los dictados de la razón sólo son conclusiones o teoremas que se refieren a todo aquello que conduce a la conservación y defensa de uno mismo, mientras que la ley, propiamente hablando, es la palabra de quien, por derecho, tiene mando sobre los demás. No obstante, si consideramos esos mismos teoremas como algo que nos ha sido dado en la palabra de Dios, el cual tiene, por derecho, mando sobre todas las cosas, entonces sí podemos darles propiamente el nombre de leyes.
Thomas Hobbes¹⁰

Pues la república de los judíos, diferente en esto de todas las demás, era una teocracia absoluta [...]. Pero no existe en absoluto, acorde con el Evangelio, una república cristiana. Hay, en efecto, muchas ciudades y reinos que han abrazado la fe de Cristo, pero conservaron sus antiguas formas de gobierno, respecto a las cuales la ley de Cristo no se ha inmiscuido en lo más mínimo. Él, ciertamente, ha enseñado a los hombres cómo, por medio de la fe y las buenas obras, podían acceder a la vida eterna. Pero él no instituyó una república.
John Locke¹¹

Para entender el poder político correctamente, y derivarlo de sus orígenes, debemos considerar en qué estado se hallan los hombres naturalmente, y este es un estado de perfecta libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones y personas, como ellos consideren adecuado, dentro de los límites de la ley de la naturaleza, sin pedir permiso o depender de la voluntad de ningún otro hombre.
John Locke¹²

La ley de la naturaleza es también la ley de la conveniencia.
John Locke¹³

Entender la justificación de Locke para basar su filosofía política en la idea de un estado de naturaleza puede decirse que es la clave para entender su filosofía política como tal. Pero el problema de entender esa justificación nunca emerge realmente en una forma seria mientras se asuma que Locke, en la base de su pensamiento, está mera y acriticamente siguiendo las enseñanzas de la Biblia y Hooker.
Richard Cox¹⁴

Dado que Locke caracteriza a todos los derechos como propiedad, una vez que uno ha explicado la teoría de la propiedad ha dicho todo lo que necesita decirse sobre el derecho. Voy a sugerir, sin embargo, que este enfoque también falla en cuanto a hacer justicia a todo el alcance de las ideas de Locke sobre los derechos.
John Alan Simmons¹⁵

¹⁰ Hobbes, 1999, XIV: 143.

¹¹ *L*: 37-38.

¹² *TT*, II, §4.

¹³ *R*: 142.

¹⁴ Cox, 1960: 63.

¹⁵ Simmons, 1992: 3.

1.1. Introducción a la primera parte

La primera parte de este trabajo está destinada a dar cuenta del estado de naturaleza como un ordenamiento al mismo tiempo teológico-moral y concreto. En este sentido, su característica fundamental es que constituye el ámbito en el que no media otra obligación entre los hombres sino la que surge del imperio de la ley de la naturaleza. De este modo, el estado de naturaleza no representa una situación originaria destinada a disolverse en la sociedad civil, sino el marco universal en que se inscribe la relación entre el hombre, Dios y la naturaleza, así como toda relación posible entre Estados, pueblos, particulares y ciudadanos. Se estudiará, por tanto, la articulación entre el mandato divino abstracto de la ley de la naturaleza y su interpretación por parte de la razón individual en el escenario concreto del estado de naturaleza. En este sentido, se considerarán las características generales del concepto de ley de la naturaleza, los problemas para precisar su contenido, las condiciones materiales del estado de naturaleza en el que la ley de la naturaleza es interpretada, así como el carácter individual de tal interpretación y las consecuencias de la vigencia de la naturaleza en el estado de naturaleza.

Más precisamente, en el apartado 1.2. se presentarán aquellos rasgos fundamentales de la ley de la naturaleza que se mantienen constantes a lo largo de la obra lockeana. En primer lugar, su *status* teológico, en cuanto mandato divino, lo cual le brinda una aplicación universal, dentro y fuera de la sociedad civil. En segundo lugar, la dimensión teleológica de la ley de la naturaleza, en tanto se halla no sólo en concordancia con la naturaleza humana sino expresamente creada para la observancia de los hombres. En tercer lugar, el carácter no-innato de la ley de la naturaleza, esto es, que ésta no ha sido inscrita en el alma humana. En cuarto lugar, la necesidad consecuente, al no acceder a ella a través de una captación inmediata, de cierta demostración por parte de la razón. Por último, el hecho de que constituya la fuente legítima de toda crítica al derecho positivo.

En el apartado 1.3. se abordará el problema del contenido de ley de la naturaleza. A partir del repaso de las diversas formulaciones que Locke establece para la ley de la naturaleza (los diez mandamientos, el *ama a tu prójimo como a ti mismo*, el principio de auto-preservación del género humano, el mandato de trabajar la tierra para apropiársela en forma privada y el de heredar los bienes a los hijos), se advertirá que no proveen mandatos precisos sino definiciones genéricas que carecen de ideas simples que las sustenten. De aquí que resulte pasible de la crítica que el propio Locke realiza a la idea de sustancia como esencia nominal. En este sentido, se verá que tal crítica es interna y se distingue de las realizadas por otros intérpretes en términos de contradicción o inconsistencia. En efecto, se

dará cuenta de que no resulta ajena a Locke la necesidad de hacer una interpretación racional de los mandatos divinos y, en la sociedad política, de su determinación a través del derecho positivo o la voluntad popular, lo cual carecería de sentido si su contenido fuera menos vago. Por otra parte, se establecerá que hablar de inconsistencia supondría, ante todo, dos sentidos precisos y opuestos sobre el mismo punto, lo cual no resulta adecuado para describir el problema de la ley de la naturaleza, en tanto se caracterizará más bien por su indeterminación.

En el apartado 1.4. se dará cuenta tanto del carácter concreto e histórico del estado de naturaleza como ámbito universal en el que se hallan los hombres, así como de su configuración tardía en la obra de Locke, en cuanto representa un desplazamiento respecto a sus escritos tempranos. En este sentido, se mostrará la distancia que media entre la oposición, propia de los escritos tempranos, entre inclinaciones y deberes, rechazando la auto-preservación como criterio moral, y el sesgo hedonista y utilitario que asume la ley de la naturaleza en los escritos de la madurez bajo la forma de mandato divino de auto-preservación y maximización de beneficios. A su vez, se verá que la incorporación del sesgo hedonista-utilitario no anula la dimensión teológica de la ley de la naturaleza. Se establecerá, por tanto, que se trata de una articulación entre deontología y hedonismo-utilitarista en el contenido mismo de la ley de la naturaleza, a partir de la incorporación de la hipótesis del estado de naturaleza como contexto concreto de desenvolvimiento de la vida de los hombres.

En el apartado 1.5. se considerarán las inconsistencias que se siguen de la apelación por parte de Locke tanto a la autoridad de las Escrituras como a la necesidad de su interpretación por parte de la razón individual. En este sentido, se presentará en primer lugar la asiduidad y centralidad de la referencia a las Escrituras para determinar el contenido de la ley de la naturaleza. Tal apelación a las Escrituras permitirá establecer el cristianismo lockeano, en cuanto toma a los milagros narrados en ellas como prueba de autoridad divina para sustentar determinados principios morales. En segundo lugar, se dará cuenta de la aproximación latitudinaria a las Escrituras, esto es, de la necesidad planteada por Locke de articular razón y revelación, que no es otra cosa que la exigencia de depurar las Escrituras de ciertos elementos considerados irracionales. En este sentido, se verá que, en concordancia con la epistemología lockeana, la revelación tradicional es sometida a una crítica que exige pruebas de validez racional para aceptar sus formulaciones y permite desestimar los dogmas católicos como por ejemplo el de la transustanciación. Por último, se estudiará cómo Locke deriva, a partir de su escepticismo epistemológico, una noción limitada de tolerancia. En efecto, en virtud de la falibilidad del conocimiento humano, se verá que Locke rechaza el

dogmatismo y propone la tolerancia en materia de fe a fin de evitar la violencia social. Sin embargo, ello no le impedirá establecer los principios fundamentales del cristianismo en concordancia con una interpretación protestante, rechazando incluso que católicos y ateos deban ser tolerados.

En el apartado 1.6. se analizarán las condiciones de paz y abundancia como requisitos para la vigencia de la teoría de la propiedad en estado de naturaleza, especialmente si se considera su carácter privado, individual, unilateral y desigual. En cuanto a las condiciones de paz, se verá en primer lugar que, contrariamente a la descripción hobbesiana, la libertad e igualdad natural del hombre hacen al carácter pacífico del estado de naturaleza, lo cual se explica considerando su opuesto, esto es, el hecho de nacer esclavo bajo un gobierno despótico. En segundo lugar, se mostrará que la sociabilidad natural del hombre también es entendida como una inclinación a la paz. Por último, se dará cuenta de cómo, según Locke, la intención divina de hacer vivir al hombre, que se materializa en la abundancia de tierra y de frutos dispuestos a tal fin, pacífica en cuanto evita las guerras derivadas de la escasez. En este sentido, resultará de particular importancia discutir la teoría de las edades según la cual el estado de naturaleza lockeano concluiría en condiciones de escasez universal.

En el apartado 1.7. se estudiarán las condiciones y consecuencias de la vigencia de la ley de la naturaleza en el estado de naturaleza. En este sentido, se establecerá, en primer lugar, la definición abstracta de libertad, como la capacidad de realizar o dejar de realizar acciones acorde con la propia preferencia, lo cual supone voluntad y entendimiento, y se opone a la esclavitud. En concordancia con esta definición, se presentará el concepto de libertad natural en su dimensión negativa, como no nacer sometido a gobierno político (no nacer esclavo, en términos de Locke), y en sentido positivo, asociado a la necesidad de observar y hacer observar la ley de la naturaleza. De este modo, se verá que el concepto de libertad natural constituye un elemento esencial para la vigencia de la ley de la naturaleza, dado que, en el caso de su incumplimiento, deriva directamente en el castigo y la guerra justa. Respecto a la concepción lockeana del castigo, se estudiará la potestad de infringir una pena capital, así como la de suspenderla para dar lugar a la figura de esclavitud legítima. En este sentido se considerará, por un lado, la pérdida de derechos por parte de quien comete una injuria contra la propiedad privada, ya sea contra la vida, la libertad o los bienes de otro hombre; y, por el otro, se analizará la atribución de justicia a la guerra que entabla el ofendido, deviniendo, en el caso de que triunfe, en conquistador legítimo. Se mostrará, a su vez, que el problema de la concepción lockeana sobre el castigo no radica en el estado de guerra en sí, sino más bien en la idea de guerra justa, en cuanto puede derivar legítimamente

en un poder despótico, justificar la pérdida de derechos y la esclavización de los vencidos, en clara inconsistencia con la crítica lockeana de la conquista.

1.2. La ley de la naturaleza como mandato divino

[...] en última instancia, toda obligación nos remite a Dios.
John Locke¹⁶

[...] es claro que bajo la ley de las obras se comprende también la ley de la naturaleza, cognoscible por la razón, así como la ley dada por Moisés.
John Locke¹⁷

(Lc 10, 25), al abogado que le preguntaba «¿Qué debo hacer para obtener¹⁸ la vida eterna? Él dijo, ¿Qué está escrito en la ley? ¿Cómo lees?» Él le contestó, Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con todas tus fuerzas y con toda tu mente, y al prójimo como a ti mismo. Jesús dijo, «Has esto y vivirás».
John Locke¹⁹

Essays on the Law of Nature constituye la primera y única obra lockeana dedicada íntegramente a definir la ley de la naturaleza. Se trata de un escrito temprano que Locke se rehusó a publicar en vida, lo cual ha sido interpretado como un signo de desconfianza, por parte de Locke, acerca de su concordancia con los escritos de madurez, fundamentalmente *An Essay Concerning Human Understanding* y *Two Treatises of Government* (véase Leyden, 1965: 76).²⁰ Sin embargo, *ELN* constituye una referencia ineludible, puesto que se presentan allí ciertos rasgos fundamentales de la definición de la ley de la naturaleza que, no sin otros desplazamientos importantes, permanecerán a lo largo de los escritos de madurez, tanto en *Essay*, como en *TT*, *The Reasonableness of Christianity* y *An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God*. Estos rasgos de la ley de la naturaleza que permanecen constantes son su *status* de mandato divino, su concordancia con la

¹⁶ *ELN*, VI: 182-183.

¹⁷ *R*: 13.

¹⁸ El término en inglés es “inherit”, literalmente heredar.

¹⁹ *R*: 117.

²⁰ Locke no publicó en vida *ELN*, a pesar de la sugerencia de su amigo Tyrrell en una carta del 27 de julio de 1690 (véase *Correspondence*, IV: 109; véase también 30 de agosto de 1690 en *Correspondence*, IV: 117; Leyden, 1965: 76). Considerando que Locke reescribió otros escritos tempranos para su publicación tardía, como es el caso de sus escritos monetarios, no deja de ser significativo que no lo hiciera con *ELN*, quizás para evitar el problema que suponía el desplazamiento de una posición deontológica clásica, como la que prima en esta obra, hacia el hedonismo que caracteriza a los escritos tardíos. En este sentido, si consideramos las obras publicadas por el autor no encontraremos tal problema alguno de inconsistencia (véase Leyden, 1965: 80, 78), en la medida en que *TT* y *Essay*, incorporan una mirada más amigable a las inclinaciones humanas que la presentada en *ELN*, como veremos en el apartado 1.4.

naturaleza humana, su carácter no-innato, la necesidad de interpretación por parte de la razón individual²¹ y el hecho de que sirva como criterio para toda crítica al derecho positivo.

Antes de definir la ley de la naturaleza vale la pena precisar el concepto de ley. En *Second Tract on Government*, Locke recupera la definición de Hooker: “[...] «Aquello que asigna la fuerza y el poder, aquello que establece²² la forma y medida del funcionamiento²³, a lo mismo es a lo que nosotros denominamos una ley» [*The Laws of Ecclesiastical Polity*, Libro I, cap. 2]” (*TG*, II: 62). En base a esta definición general, Locke consigna, de modo más bien escolástico, los diferentes modos en que se cataloga el concepto de ley: natural y positiva, divina y humana, civil y eclesiástica. En una instancia de obligación inferior a las leyes civiles, coloca a la ley fraternal o de caridad y la ley monástica o privada (véase *TG*, II: 62-63; *Essay*, II, XXVIII, §13²⁴; Simmons, 1992: 27). Lo fundamental aquí es que esta descripción de los diversos tipos de ley tiene una única fuente de obligatoriedad y un mismo contenido.²⁵

La ley divina es aquella que, habiendo sido entregada por Dios a los hombres, es la regla y pauta de vida para ellos. Y conforme a que o bien llega a ser conocida por la luz de la razón, la cual es natural e implantada en el hombre, o es hecha manifiesta por la revelación divina, es sucesivamente dividida en ley natural y positiva. Y describo cada una de éstas bajo el mismo rótulo²⁶ de «moral» dado que cada una es exactamente la misma en su contenido y materia y sólo difieren en el modo de su promulgación y en la claridad de sus preceptos (*TG*, II: 63; véase *ELN*, VI: 182-183, citado en el encabezado; *ET*: 137; *R*: 146-147, 14-15; *EG*, §§10-12; Dunn, 1984: 287).

El hecho de que la ley positiva de la revelación posea el mismo contenido que la ley de la naturaleza podría interpretarse como un impedimento para criticar la ley positiva a partir de la ley de la naturaleza. Sin embargo, lo que se quiere sostener es precisamente lo

²¹ La cuestión de la interpretación por parte de la razón individual será abordada en detalle en 1.5.

²² El término en el original es “appoint”, literalmente “nombrar”, “designar”.

²³ El término es “working”.

²⁴ “*Estas tres leyes [son] las reglas del bien y del mal morales. Estas tres entonces [son], primero, la ley de Dios; segundo, la ley de las sociedades políticas; tercero, la ley de la moda o de la censura privada; son estas aquellas [leyes] con las cuales los hombres comparan diversamente sus acciones; y es por su conformidad a una de estas leyes que ellos toman como su medida, cuando deben juzgar la rectitud moral, y denominar sus acciones [como] buenas o malas*” (*Essay*, II, XXVIII §13; para un mayor detalle de la ley de la moda, la costumbre, la opinión o la reputación, véase Abdo Ferez, 2013: 380-388).

²⁵ “Dentro de la escolástica medieval, se establece una jerarquía de leyes (positiva, natural, eterna), de manera que la ley de la naturaleza pierde su autonomía y su función queda reducida a expresar y reflejar la ley eterna. «Puesto que la ley eterna es la razón de gobierno en el supremo gobernante, es necesario que todas las razones de gobierno que hay en los gobernantes inferiores, deriven de la ley eterna... De donde todas las leyes en tanto participan de la recta razón en cuanto derivan de la ley eterna» [Tomas, *Summa theologica*, I-II, q. 93, a. 3]” (Cirilo Flórez, 1977: 16).

²⁶ En el original “head”.

contrario: el derecho positivo no puede, es decir, no debe tener un contenido diferente del de la ley de la naturaleza. Todas las leyes son principios morales que basan su legitimidad y obligatoriedad en la autoría divina.

En efecto, no hay discusión acerca de que Dios constituye para Locke la fuente última de toda obligación. “Obliga por sí, y solamente por su fuerza intrínseca, la voluntad divina” (*ELN*, VI: 186-187; véase también *TT*, II, §6; Sigmund, 2005: 408). “[...] la ley divina, por la cual entiendo aquella ley que ha establecido Dios para las acciones de los hombres” (*Essay*, II, XXVIII, §8). El fundamento, en última instancia teológico, de la obligatoriedad de la ley de la naturaleza, constituye una constante insoslayable en la obra de Locke (véase Lamprecht, 1918: 107; Lenz, 1956: 108-111; Singh, 1961: 110; Gough, 1964: 10; Aarsleff, 1969: 107; Ashcraft, 1969a: 213-214; Dunn, 1980: 32, 30-31; Hall, 1981: 38-39, 45-46; Gaela Esperanza, 2006: 36-38, 71, 105).²⁷

Ahora bien, el origen divino de la obligatoriedad, no se inscribe de modo acríptico en la tradición medieval de la ley de la naturaleza.²⁸ En efecto, la ley de la naturaleza, en tanto mandato divino, incluso en el caso de la revelación positiva de las Escrituras, exigen la interpretación de la razón (véase *ELN*, VII: 198-199, I: 112-113, II: 122-123, VI: 186-187; *Essay*, IV, XVIII, §§6, 5, 10-11, IV, XIX, §14; Gough, 1964: 4; Simmons, 1992: 16-18). En este sentido, no puede perderse de vista que los escritos tempranos de Locke, tanto *Two Tracts on Government* como *ELN*, se hallan fuertemente influenciados por su formación clásica en la universidad Christ Church de Oxford (véase Shapiro, 1968: 27, 29; Sigmund, 2005: 409). Como es sabido, Locke había estudiado en detalle *Ética Nicomáquea* de Aristóteles²⁹, la herencia de los estoicos así como la tradición medieval sobre la ley de la naturaleza recibida a través del platonismo de Cambridge (véase Singh, 1961: 112, 118; Gough, 1964: 1-3; Aaron, 1965: 8-9, 25³⁰; Hall, 1981, 39; Godoy Arcaya, 2004: 248-250).

²⁷ Se ha suscitado una polémica interpretativa oponiendo el carácter voluntarista, en cuanto mandato (véase Leyden, 1965: 51), al racionalista, en cuanto creada por la inteligencia divina (véase Singh, 1961: 111-113) de la ley de la naturaleza. Esta oposición resulta un tanto gratuita, en la medida en que es difícil dudar de que Locke, como hemos podido ver, considera a la ley de la naturaleza racional y al mismo tiempo producto de un imperativo divino. Sin embargo, vale la pena subrayar, con Singh, que el hecho de que la ley de la naturaleza sea voluntad divina en modo alguno la convierte en arbitraria o menos racional. La ley de la naturaleza se halla acorde con la naturaleza humana y es aprehensible por la razón del hombre, de modo que en ningún caso su carácter voluntario disminuye su racionalidad (véase Ayers, 1975: 23; Abdo Ferez, 2013: 374-375).

²⁸ Véase el apartado 4.4.

²⁹ “[...] Aristóteles, a quien observo como uno de los más grandes hombres entre los antiguos; a quien pocos han igualado en amplitud de miras, precisión, y penetración de pensamiento y fuerza del juicio” (*Essay*, IV, XVII, §4).

³⁰ “La posición de Locke es la de los latitudinarios, bajo cuya influencia estuvo a partir de 1668, cuando se hizo miembro de la congregación de la Judería de San Lorenzo, de la cual se había hecho entonces vicario Benjamin Whichcote (1609-1683)” (Robles y Silva, 2005: xxxvii). “[...] la posición de Cudworth y de los latitudinarios de la secta neoplatónica de Cambridge en general –los latitudinarios apoyaban la libertad y las

Desde una perspectiva latitudinaria, según la cual la razón no sólo no se halla en conflicto con la fe sino que es el único juez adecuado para interpretar las Escrituras y las revelaciones privadas, Locke equipara el bien o virtud moral de los filósofos antiguos con su noción de ley de la naturaleza: “En primer lugar, por tanto, podemos equiparar nuestra ley con ese bien o virtud moral que antiguamente los filósofos (y entre ellos especialmente los estoicos) habían buscado con tanto celo” (*ELN*, I: 108-109; véase también Shapiro, 1968: 37, 32³¹, 29).

Apropiándose de esta herencia, Locke remite a la clásica distinción aristotélica entre justicia legal y justicia natural para sostener la vigencia universal de ésta última (véase *ELN*, I: 112-113³²). En efecto, siguiendo a los antiguos, Locke no sólo considera que no hay contradicción entre la ley de la naturaleza y la razón humana, sino que no puede haber moralidad allí donde no haya razón (de aquí que los niños, los idiotas, los locos no sean considerados responsables por sus actos) (véase *TT*, II, §§58, 60-61, 63; *Essay*, II, XXI, §50, IV, IV, §13; Aarsleff, 1969: 100-101; Simmons, 1992: 25, 37, 218). En este mismo sentido, se afirma que la ley de la naturaleza, en tanto racional, resulta cognoscible con independencia de las Escrituras, como lo prueba el hecho de que los antiguos filósofos hayan podido conocerla (véase *ELN*, I: 112-113; *R*: 135)³³ y todos los hombres que se hallan en estado de naturaleza.

diferencias de opinión con respecto al gobierno, al culto o a la doctrina dentro de la Iglesia. La secta surgió de un viejo movimiento iniciado en la Iglesia de Inglaterra, la teología racional, y a fines de la década de 1631 se convirtió en latitudinaria [...]. Aun cuando en otras cosas pudiera estar en desacuerdo con los neoplatónicos, en su posición madura, la tolerancia que adoptaría Locke, siguiendo a Shaftesbury, coincide con la propuesta latitudinaria, tal como la formula Burnet” (Robles y Silva, 2005: viii). “El platonismo de Cambridge es estudiado cuidadosamente por Locke entre el 81 y el 82. Esta escuela criticaba el irracionalismo de la interpretación que era común a cristianos, mahometanos, brahmanes y otros. Y mantenía que la fuerza de la que cada individuo debe servirse para buscar la propia fe, es la fuerza de la razón, que es una facultad común a toda la humanidad, y no el arbitrio individual. Y de acuerdo con este planteamiento, la segunda generación de platónicos de Cambridge (More, Cudworth) se esforzaba por conciliar la fe con la ciencia moderna. Locke va a recoger este tema platónico cantabrigense de la razón como revelación natural y de la revelación como razón ampliada y de acuerdo con él va a emprender su lectura racional del cristianismo” (Cirilo Flórez, 1977: 32; para una consideración más general sobre la actitud científica en el siglo XVII, véase Shapiro, 1968: 19-20).

³¹ “En John Locke vemos de nuevo la combinación de la religión liberal y el interés científico. Locke, como tantos miembros virtuosos de la Royal Society, no sólo contaba a Boyle, Tillotson, Barrow, Cudworth y Patrick entre sus amigos íntimos, sino que adoptó la teología racional característica del grupo y apoyó los métodos de comprensión que ellos promovieron” (véase Shapiro, 1968: 32).

³² “Asimismo, en el libro V, capítulo 7, cuando traza la distinción entre justicia legal y justicia natural, Aristóteles dice: «Una regla natural de justicia es aquella que tiene la misma validez en todas partes» [1134b18]” (*ELN*, I: 112-113).

³³ O como lo hacen la mayoría de los hombres que no han recibido la revelación positiva de las Escrituras: “[...] no hay ninguna nación tan salvaje y tan alejada de los sentimientos humanos que no posea alguna noción de la virtud y el vicio” (*ELN*, II: 122-123, VI: 188-189; *R*: 128-129, 132). “[...] Dado que encontramos tal interés personal y las conveniencias de esta vida, muchos hombres reconocen una profesión y aprobación de ellas [las reglas morales], cuyas acciones prueban suficientemente que tienen muy poca consideración del

[...] con todo, es seguro, que existe dicha ley, y que, al mismo tiempo, [resulta] tan inteligible y clara para una criatura racional y [para] un estudioso de tal ley, como las leyes positivas de los Estados: más aún, quizás más clara, en cuanto la razón es más fácil de ser entendida que las fantasías e intrincados artificios de los hombres ponen en palabras siguiendo intereses ocultos y contrarios; por cuanto [así] son verdaderamente una gran parte de las leyes municipales de los países, las cuales sólo son justas en la medida en que se fundan en la ley de la naturaleza, a partir de las cuales ellas deben ser reguladas e interpretadas (*TT*, II, §12; véase *EG*, §§1-3).

La ley de la naturaleza, como mandato divino, es universal (véase Aarsleff, 1969: 105). Esto significa, como hemos adelantado, que sirve de base para la *critica práctica* de todas las instituciones y leyes positivas (véase *TT*, II, §§4-15, 136). Por otra parte, el carácter universal de la ley de la naturaleza exige que ella haya sido hecha en correspondencia con la naturaleza humana (véase Lenz, 1956: 105; Singh, 1961: 112; Aarsleff, 1969: 100). De aquí que Locke señale que “la naturaleza humana necesitaría ser modificada antes de que esta ley pudiera ser alterada o anulada” (*ELN*, VII: 198-199; véase Lenz, 1956: 111; Ashcraft, 1969a: 221; Hancey, 1976: 445).

De este modo, la ley de la naturaleza posee una estructura finalista, según la cual su observancia permite la realización de las capacidades del hombre. Este elemento finalista se halla en sintonía tanto con la filosofía antigua como con su *status* de mandato divino. Así lo advierte Strauss, aun cuando no se refiere a la concepción lockeana de la ley de la naturaleza: “En su forma clásica, el derecho natural está conectado con una visión teleológica del universo. Todos los seres naturales tienen un fin natural, un destino natural, que determina qué tipo de operación es buena para ellos” (Strauss, 1992: 7). Al mismo tiempo, la adecuación entre ley de la naturaleza y naturaleza humana resulta fundamental para que el hombre pueda ser juzgado por Dios. En efecto, sin correspondencia entre la naturaleza humana y la ley de la naturaleza, el hombre debería ser eximido de su observancia (véase Lenz, 1956: 106, 108, 111; Hancey, 1976: 441, 439).

[...] no parece concordante con la sabiduría del Creador formar un animal que es sobremano perfecto y activo, y dotarlo generosamente, por encima de las demás criaturas, de mente, intelecto, razón y todo lo requerido para que pueda obrar, y sin embargo no asignarle ninguna tarea; o, dicho de otra manera, hacer que sólo el hombre sea susceptible de ley, precisamente para que pueda no someterse a ninguna (*ELN*, I: 116-117, véase también IV: 154-157; Simmons, 1992: 26).

legislador que prescribió esas reglas, y del infierno que él [el Dios legislador] ha prescripto para el castigo de aquellos que las transgreden” (*Essay*, I, III, §6).

Este pasaje condensa una serie de afirmaciones fundamentales para comprender el concepto lockeano de ley de la naturaleza. Por un lado, afirma que Dios crea la razón del hombre para que sea intérprete de sus mandatos (véase *Essay*, I, IV, §22). Por otra parte, afirma que no tendría sentido otorgar la razón al hombre sino fuera para hacerlo susceptible de someterse a la ley de la naturaleza, dando cuenta de la estructura finalista tanto del hombre, de la razón, como de la ley de la naturaleza (véase Polin, 1969: 4). En este sentido, se ignora aquí la posibilidad de que el hombre, por medio de la razón, se dé sus propias leyes positivas sin necesidad de recurrir a una ley de la naturaleza. Por último, instituye a la razón con el poder de conocer la ley de la naturaleza.

En efecto, Locke sostiene que conocemos la ley de la naturaleza a través de nuestra razón individual, es decir, no por tradición escrita ni a través de lo dicho por otros hombres. En este sentido, alega (como si resultara menor la diversidad de interpretaciones individuales) que si la ley de la naturaleza surgiera de la tradición sería tan múltiple como ésta (véase *ELN*, II: 128-129, IV: 146-147³⁴). Con mejores razones, sostiene que si se conociera por tradición la ley de la naturaleza sería objeto de fe antes que de conocimiento: “Tal procedimiento, obviamente, no consiste en creer en la tradición, sino que constituye un intento por formar una opinión fundada en las cosas mismas, y esto reduce la autoridad de la tradición a la nada” (*ELN*, II: 130-131, véase también 132-133; Leyden, 1965: 41; Dunn, 1969: 25; Aarsleff, 1969: 101; Hancey, 1976: 442-444; Gaeta Esperanza, 2006: 45-46).³⁵ Tanto en el pasado como en la actualidad, la razón puede identificar la ley de la naturaleza. Por otra parte, es preciso que el mandato divino resulte cognoscible para la razón individual, pues de otro modo, en caso de incumplimiento, los hombres deberían ser exculpados por su ignorancia.

(Lc 12,15): «[...] Dichosos serán aquellos siervos a quienes el Señor, cuando venga, hallare en vela. [...] Y ese siervo que, conociendo la voluntad de su señor, no se preparó ni obró conforme a su voluntad, será golpeado con muchos azotes.

³⁴ “[...] sentimientos de respeto y amor a la deidad, obediencia a los superiores, fidelidad en el cumplimiento de las promesas y en decir la verdad, suavidad y pureza de carácter, una disposición amistosa, y todas las otras virtudes. Dado que todos estos preceptos son leyes de la naturaleza, no negamos que dichos preceptos puedan sernos transmitidos por otros. Lo único [que decimos] es esto: que la tradición [no es] el modo primario y seguro de conocer la ley de la naturaleza” (*ELN*, II: 128-129; véase, IV: 146-147). Sin embargo, ello no le impedirá a Locke señalar que también se accede al conocimiento de la ley moral por la tradición: “Muchos, que no lo reconocen, tienen deudas sobre la revelación. No disminuye la revelación el hecho de que la razón también dé su aprobación a las verdades que aquélla ha descubierto. Sin embargo es error nuestro pensar que, porque la razón nos la confirma, tuvimos por ella el primer conocimiento cierto de ella” (*R*: 145).

³⁵ Una vez más, en un tono completamente diferente, Locke sostendrá en *The Reasonableness of Christianity* que la palabra de Cristo posee una autoridad con fuerza persuasiva de la que carecen los filósofos (desde Epicuro a Spinoza) a la hora de establecer principios morales (véase *R*: 139-143).

Pero el que no conociéndola, hace cosas dignas de azotes, recibirá pocos. De modo que a quien mucho se ha dado, mucho se le reclamará, y al que se le encomendó mucho, se le pedirá más» (*R*: 118).

En cuanto la ley de la naturaleza es un mandato divino, asequible para la razón, resulta obligatoria independientemente de que sea de hecho aprendida o seguida por los hombres: “esos principios que las costumbres de los hombres no pueden corromper” (*ELN*, V: 166-167, véase también, I: 112-113; Aarsleff, 1969: 101-108). En la medida en que todos los hombres poseen la capacidad de descubrir la ley de la naturaleza, el hecho de que la mayoría de los hombres no lo haga, no atenta en absoluto contra la existencia de la ley de la naturaleza ni contra la posibilidad de su conocimiento.

[...] estoy confiado de que, si los hombres investigaran la moral con el mismo método y con igual indiferencia con la que lo hacen con las verdades matemáticas, ellos encontrarían que existe³⁶ una fuerte conexión entre una y otra [disciplina], y [que la moral es capaz de] una más necesaria consecuencia a partir de nuestras ideas claras y distintas, y que [de seguir el método de las matemáticas] arribarían a una demostración más cercana a la perfección de lo que comúnmente se concede (*Essay*, IV, III, §20, véase también IV, III, §18; IV, IV, §6; IV, V, §11; IV, XII, §8; I, IV, §1, §4; *ELN*, II: 132-135; *RNB*: 255-256; Leyden, 1965: 59).

En este sentido, Robert Dennis Hall destaca que si bien Locke señala que la ley de la naturaleza resulta cognoscible y demostrable, nunca se ocupó de realizar tal demostración (véase Hall, 1981: 50, 113; Simmons, 1992: 50). Hasta tal punto es así que el propio Locke reprochará en *R* tal carencia a la filosofía en su conjunto, lo cual coloca a la disciplina ética muy por debajo de los más modestos pero eficaces pronunciamientos del cristianismo (véase *R*: 145-146, 143; Gough, 1964: 7).³⁷

³⁶ En el original el término es “have”.

³⁷ En *R*, Locke muestra una perspectiva menos crítica con respecto a la ignorancia de la demostración de los principios morales. Como veremos en 1.3., Locke señala allí que la mayoría de los hombres dedican su tiempo casi completamente a tareas prácticas, por lo que no cuentan con la oportunidad de este ejercicio demostrativo, que llega a ser considerado innecesario para el obrar moralmente: “La filosofía parecía haber consumido sus fuerzas y hecho todo lo que podía; si debería haber ido más lejos, que como vemos no lo hizo, y a partir de principios innegables nos hubiera dado la ética en una ciencia como las matemáticas, demostrable en cada una de sus partes, aun esto no hubiera sido tan efectivo para el hombre en este estado imperfecto, ni apto para el remedio. A la mayoría de la humanidad le falta ocio o capacidad para la demostración, no puede seguir una serie de pruebas en las que siempre tengan que basarse para convencerse, y a la que no se le puede exigir asentimiento hasta que vean la demostración” (*R*: 145-146). “Escuchar mandamientos sencillos es el único camino seguro para llevarlos a la obediencia y a la práctica. La mayor parte no puede conocer y por lo tanto debe creer. Y yo pregunto, si uno viene de los cielos por el poder de Dios, con completa y clara evidencia y demostración de los milagros, dando reglas claras y directas de moralidad y obediencia: ¿no será más probable iluminar a la masa de la humanidad dándoles correctamente sus deberes, trayéndoselos para que los cumplan, antes que razonando con ellos a partir de nociones y principios generales de la razón humana? Aunque todos los deberes de la vida humana estuvieran claramente demostrados, concluyo, después de considerarlo bien, que

Luego de afirmar la factibilidad de la demostración de la ley de la naturaleza, Locke sostiene, más precisamente, que tal demostración consiste en una deducción formal, igual a la de las matemáticas. En efecto, la ley de la naturaleza no describe lo que efectivamente acontece en el mundo sino que deduce sus afirmaciones de principios formales: “[...] la verdad moral, que es un hablar de las cosas de acuerdo con la persuasión de nuestra mente, aun cuando la proposición con que expresamos acuerdo no esté en la realidad de las cosas” (*Essay*, IV, V, §11; véase Lenz, 1956: 105; Leyden, 1965: 44; Aarsleff, 1969: 130; Hancey, 1976: 440-441; Hall, 1981: 55-56; Simmons, 1992: 20; Gaela Esperanza, 2006: 41-45). La moral versa sobre lo que debe ser, por lo que su demostración necesariamente se sigue de una deducción de principios formales (véase *ELN*, IV: 150-151; *Essay*, IV, XII, §9; Simmons, 1992: 21-22). Locke considera que esta falta de sustento empírico constituye una de las causas por las cuales las ideas morales han sido puestas en duda: “*Dos cosas han hecho pensar que las ideas morales son incapaces de demostración: su complejidad y su falta de representaciones sensibles*” (*Essay*, IV, III, §19).

La complejidad de las ideas morales, que Locke considera también como causa de su cuestionamiento, tiene que ver con que su verdad no se sigue de la aprehensión directa de los axiomas, como en el caso de la lógica, sino que requiere del razonamiento demostrativo. “Aquellas máximas especulativas [como el principio de no contradicción] llevan su evidencia consigo; pero los principios morales, requieren razonamiento y discurso, y algún ejercicio de la mente para que se descubra la certeza de su verdad” (*Essay*, I, III, §1, §4, véase también IV, III, §18). De este modo, Locke apunta directamente contra la hipótesis de que la ley de la naturaleza es implantada por Dios de modo innato en la mente o los corazones de los hombres (véase Singh, 1961: 106-107; Leyden, 1965: 64; Dunn, 1969: 25; Aarsleff, 1969: 102; Ashcraft, 1969a: 199, 208; Hall, 1981: 51).

No sostenemos que esta ley de la naturaleza, escrita, por así decirlo, en tablas, permanece abierta en nuestros corazones (*ELN*, II: 122-123, véase también, III: 136-137). Existe una gran diferencia entre una ley innata y la ley de la naturaleza; entre algo impreso en nuestras mentes en su mismísimo original, y algo de lo que siendo ignorantes podemos alcanzar un conocimiento, a través del uso y la debida aplicación de nuestras facultades naturales (*Essay*, I, III, §13, véase también I, II, §1).³⁸

el método de enseñar a los hombres sus obligaciones sería considerado apropiado sólo para unos pocos que tuvieran mucho ocio, entendimientos cultivados y estuvieran habituados al uso del razonamiento abstracto” (*R*: 146). En el mismo sentido, se considera que el cristianismo ha sido mucho más eficaz desde el punto de vista moral que la filosofía antigua, precisamente por su simpleza, no por su demostración (véase *R*: 135-136, 139-141).

³⁸ Ya en *ELN* se expresa que no sólo no hay principios morales innatos sino que ninguna idea es innata (véase *ELN*, III: 136-137, II: 124-127; *Essay*: I, IV, §20). A fin de probar la influencia de Pierre Gassendi sobre la

Si la ley de la naturaleza fuera innata, argumenta Locke, debería ser accesible de modo inmediato, por lo que no habría discusión alguna sobre qué es lo bueno y qué es lo malo (véase *ELN*, III: 136-139).³⁹ “Porque si los hombres pueden ser ignorantes o dubitativos de lo que es innato, se insiste y se urge sobre los principios innatos sin propósito” (*Essay*, I, III, §13, véase también I, IV, §9-11).⁴⁰ De este modo, Locke hace de la capacidad de ignorar, así como de la inobservancia generalizada de los principios morales, de la ley de la naturaleza en última instancia, un argumento en contra de su carácter innato: “La violación de una regla, se dice, no es razón⁴¹ de que sea desconocida. Concedo esto: pero un incumplimiento generalmente permitido en todas partes, digo, es una prueba de que no es innata” (*Essay*, I, III, §12). En el mismo sentido, Locke señala que los hombres no han logrado un consenso sobre la definición de la ley de la naturaleza, lo cual no resulta coherente con la idea de que la ley de la naturaleza es innata (véase Leyden, 1965: 39; Gaela Esperanza, 2006: 38-39).

Por otra parte, es preciso aclarar que para Locke, todo conocimiento conserva un componente subjetivo, incluso en el caso de la ley de la naturaleza. En efecto, aun las máximas que merecen la mayor aquiescencia, desde el punto de vista de la adquisición, habrá hombres que no las conozcan. Al mismo tiempo, existen grados de conocimiento y nunca es

tesis de la *tabula rasa* lockeana, Richard Aaron cita directamente al autor: “Gassendi añade la siguiente explicación: «Porque todo el que ha nacido ciego no tiene ni idea del color, ya que le falta el sentido de la visión que se alcanza con esa idea; aquel que ha nacido sordo no tiene la menor idea del sonido (...). No hay nada en el intelecto que no existiera previamente en los sentidos»” (Aaron, 1965: 35).

³⁹ En determinados pasajes de *ELN* no se distingue *innato* y *natural*, lo cual resulta contradictorio con otras observaciones del propio trabajo, así como de *Essay*. En efecto, se afirmará que la ley de la naturaleza se presenta como *implantada* en el corazón de los hombres, como innata, mientras que en *Essay* rechazará hasta el hartazgo la existencia ideas y principios morales innatos: “Por lo tanto, esta ley de la naturaleza puede ser descrita como un decreto de la voluntad divina, discernible por la luz natural [...] puesto que la razón no hace mucho para establecer ni pronunciar esta ley de la naturaleza, sino que la busca y la descubre como ley promulgada e implantada en nuestros corazones por un ser superior” (*ELN*, I: 110-111). “¿cómo es que la conciencia de la gente que no reconoce los preceptos de ninguna otra ley por la que guiarse u obligarse en el deber, sin embargo juzga acerca de su propia vida y de su conducta, y se declara o bien inocente o culpable? Pareciera que sin algún tipo de ley no se podría pronunciar ninguna sentencia. Esta ley, por tanto, no es escrita, sino innata, es decir, natural” (*ELN*, I: 116-117). También en *TT*, II, encontramos esta misma idea de que la ley de la naturaleza “tan claramente estaba escrita en los corazones de la humanidad” (*TT*, II, §11; véase también *Essay*, I, II-IV; véase Gough, 1964: 11; Aarsleff, 1969: 127, 129-131). A pesar de ello, no parece prudente darle mayor entidad a esta contradicción, puesto que Locke destina el tercero de sus *ensayos* precisamente a establecer que la ley de la naturaleza no es innata (véase *ELN*, III: 136-145).

⁴⁰ Locke considera en este punto la objeción según la cual los principios innatos podrían haberse enturbiado o borrado de la mente a partir del pecado original. A la cual replica que si fuera el caso de una pérdida total, sería tanto como si no fueran innatos (véase *ELN*, III: 138-139; *Essay*, I, II, §5; I, IV, §20). Por otra parte, sirviéndose de un argumento que será repetido hasta el hartazgo en *Essay*, Locke sostiene que si las ideas fueran innatas, deberían hallarse impresas en los “chicos jóvenes, la gente analfabeta y esas razas primitivas que, no teniendo instituciones, leyes ni erudición, se dice que viven conformes con la naturaleza” (*ELN*, III: 138-139; véase *Essay*, I, II, §5). Sin embargo, no son ellos quienes mejor conocen las leyes de la naturaleza (véase *ELN*, III: 138-139, 142-143).

⁴¹ El término es “argument”, también podría traducirse como prueba, como lo hace O’Gorman (Locke, 2005: 48).

eliminada la posibilidad de error. Este escepticismo moderado se traduce inmediatamente en una consideración práctica del conocimiento (véase Robles y Silva, 2005: xxxvi-xxxvii). El conocimiento tiene por objeto servir a los fines del hombre en su condición terrenal, por lo que si bien no puede ser absoluto, tampoco hay necesidad de que lo sea. Hallamos aquí una concepción en cierto modo utilitarista, y sin duda práctica sobre el conocimiento, arraigada en las necesidades concretas del hombre. Por ello se sostendrá que no deben destinarse mayores esfuerzos a adquirir verdades metafísicas sino, antes bien, contentarse con un conocimiento más modesto pero suficiente para el bienestar humano.

Porque, ¿dónde está ese hombre que tiene evidencias indiscutibles de la verdad de todo cuanto admite o de la falsedad de todo cuanto condena? ¿O que pueda decir que ha examinado a fondo todas sus opiniones propias y las de los otros hombres? La necesidad de creer, sin conocimiento, incluso a menudo de creer sobre muy precarios fundamentos, en este fugaz estado de acción y de ceguera en que estamos inmersos, debería hacernos más atareados y cuidadosos en informarnos, antes que en constreñir⁴² a otros (*Essay*, IV, XVI, §4, véase también IV, III, §1; I, I, §4-6; Ashcraft, 1969a: 209-210).

Recapitulando lo dicho hasta aquí, se sigue que el componente subjetivo y el alcance limitado de todo conocimiento humano permiten comprender la falta de consenso acerca del contenido de la ley de la naturaleza. Por su parte, tal falta de consenso acerca del contenido de la ley de la naturaleza permite para Locke descartar el carácter innato de las ideas morales. Ello no impide, sin embargo, que exista un conocimiento de la ley de la naturaleza, el cual es formal y demostrativo. Ahora bien, cabe preguntar, a raíz de esta suerte de escepticismo moderado, si el conocimiento moral recibe algún respaldo de la evidencia empírica provista por los sentidos. La respuesta es que, para Locke, existe tal respaldo empírico, indirectamente, por vía de la prueba de la existencia de Dios.

En efecto, Locke entiende que la existencia de la ley de la naturaleza se deduce de modo formal de la idea de Dios (véase *ELN*, I: 116-117, IV, 156-157; *Essay*, IV, VIII, §9; *EG*, §12; Dunn, 1969: 24). La idea de Dios como ser sabio, bondadoso, de infinito poder, autor de la creación, implica necesariamente que ha establecido leyes para su obra, de la cual el hombre no puede ser su única criatura no sujeta a una ley. La existencia de la ley de la naturaleza se sigue de este modo de la idea de Dios sin que ello requiera apelar a la evidencia empírica de los sentidos. Sin embargo, la prueba de la existencia de Dios sí se apoya en la experiencia sensible, por lo que contribuye indirectamente a la derivación de la existencia de la ley de la naturaleza.

⁴² El término es “constrain”, menos literalmente podría traducirse aquí por “censurar”, “restringir”.

[...] sería un error dudar de que un ser divino preside el mundo; pues es en virtud de su orden que los cielos giran en una rotación perpetua, la tierra permanece firme, y brillan las estrellas [...]. Es en obediencia a su voluntad que todos los seres vivos tienen sus propias leyes de nacimiento y de vida [...]. Parece justo, por tanto, preguntarse si sólo el hombre ha venido al mundo completamente exento de toda ley aplicable a sí mismo, sin un plan, regla o norma de vida (*ELN*, I: 109, véase también, II: 132-133⁴³, IV: 156-157; *Essay*, I, IV §9⁴⁴; IV, III, §21; IV, X, §6, también §§1-5, §8; sobre la idea de Dios véase IV, III, §18; II, XXIII §33; II, XXIII, §35).

La contemplación sensible permite a la razón reconocer que el universo posee un ordenamiento regular, acorde a leyes, el cual no puede ser sino obra de un creador. “[...] pues es sin duda indiscutible que esto no pudo unirse casualmente y por azar en una estructura tan perfecta e ingeniosamente preparada en todos sus aspectos” (*ELN*, IV: 152-153, véase también II, 134-135, IV, 146-147; Leyden, 1965: 49; Ashcraft, 1969a: 203; Aarsleff, 1969: 108-109; Hall, 1981: 43, 113-114; Simmons, 1992: 23; Gaeta Esperanza, 2006: 50-56). Poseyendo un ordenamiento racional, el mundo no puede ser sino obra de un autor, el cual no puede ser el hombre, en la medida en que forma parte de dicha creación, y en cuanto: “[...] si el hombre fuera el hacedor de sí mismo, capaz de darse el ser, entonces tendría el poder de darse una esencia en el mundo natural, y darse también una existencia de duración sempiterna” (*ELN*, IV: 152-153). No siendo el hombre, debe existir otro autor.

De este modo, Locke incorpora la necesidad de la experiencia a la deducción formal de la razón. Por una parte, se afirma que sin la razón los sentidos serían tan útiles como a tantos otros animales, que incluso “sobrepasan con mucho al hombre en sus capacidades sensibles” (*ELN*, IV: 146-147⁴⁵). Por otra parte, se sostiene que sin el material provisto por

⁴³ “[...] declaro que el fundamento de todo conocimiento de ella [la ley de la naturaleza] se deriva de las cosas que percibimos mediante nuestros sentidos. A partir de esas cosas, entonces, la razón y el poder de argumentar, que son ambos distintivos del hombre, avanzan hacia la noción de un hacedor sin que falten argumentos en esta dirección como son los que se derivan necesariamente de la materia, el movimiento y la estructura y la disposición ordenada de este mundo, hasta llegar a concluir y establecer como cierto que un Dios es el autor de todas estas cosas. Una vez que esto ha sido establecido, emerge necesariamente la noción de una ley universal de la naturaleza que obliga a todos los hombres” (*ELN*, II: 133; véase también Aarsleff, 1969: 105).

⁴⁴ “Porque las marcas visibles de una sabiduría y un poder extraordinarios aparecen tan claramente en todas las obras de la creación que una criatura racional que seriamente reflexione sobre ellas no podrá dejar de descubrir a una deidad” (*Essay*, I, IV §9).

⁴⁵ Es más que interesante, en este sentido, recordar la crítica a la tesis de Malebranche, según la cual vemos todas las cosas en Dios. En efecto, para sostener la necesidad del material empírico provisto por los sentidos, Locke apela una vez más a la estructura finalista de la creación del hombre: ¿si vemos las cosas en Dios, qué necesidad tenemos de los sentidos? “El P. Malebranche dice, «Dios hace todas las cosas por los caminos más simples y cortos», es decir, tal como se interpreta en *Reason and Religion* del Sr. Norris, «Dios nunca hace nada en vano». Esto fácilmente se les concederá, pero ¿cómo reconciliarán con este principio suyo, sobre el que se construye todo su sistema, las curiosas estructuras del ojo y del oído, para no mencionar las otras partes del cuerpo?” (*RNB*: 249).

los sentidos “la razón no puede lograr más que lo que conseguiría un obrero trabajando en la oscuridad con las ventanas cerradas” (*ELN*, IV: 146-149; véase especialmente *Essay*, I, II, §15; IV, IV, §§1-3, §12-13). Ni la razón ni la sensibilidad por sí solas producen conocimiento del mundo, y esto vale también para las ciencias morales. “Todo concepto de la mente, así como del cuerpo, se hace siempre a partir de una materia preexistente; y la razón procede también de la misma manera en las ciencias morales y prácticas, y pide que se le conceda esa materia” (*ELN*, IV: 150-151; *Essay*, IV, XII, §9).

La prueba empírica de la existencia de Dios, al dar cuenta de un mundo ordenado por leyes, muestra, indirectamente, que sería absurdo que el hombre fuese la única criatura sin leyes dictadas por su creador (véase *ELN*, I: 109, véase también, II: 132-133, IV: 156-157; *Essay*, I, IV §9). De este modo, como hemos anticipado ya, se descarta la posibilidad de que Dios cree al hombre con capacidad de dictarse sus propias leyes, sin una ley escrita por él (*ELN*, I: 116-117, véase también IV: 154-157; Simmons, 1992: 26). Se propone así una distinción binaria, asociando, por una parte, la existencia de la ley de la naturaleza, la finalidad del hombre y la existencia de Dios y, por la otra, la anarquía, el derecho a todo y el ateísmo. En este sentido, Locke parece manejar como referencia antagónica una versión del estado de naturaleza hobbesiano (véase *ELN*, VI: 180-181, VIII: 206-215; *Essay*, II, XXVIII, §11; Singh, 1961: 118; Aaron, 1965: 30; Leyden, 1965: 37-38; Polin, 1969: 3; Simmons, 1992: 39, 68; Waldron, 2002: 157-158). En esta línea se refuerza la distinción entre ley y derecho y, a diferencia de *Essay*, Locke se muestra remiso a proponer una convergencia entre deber y utilidad (véase *Essay*, II, XX, §2; IV, XII, §11; IV, XXI, §3 y *TT*, II, §51, §34; en el mismo sentido, *R*: 148-149; Simmons, 1992: 47; Hall, 1981:45; Gaeta Esperanza, 2006: 40).

En efecto, en esta obra temprana, Locke enfatiza la posible contradicción entre interés propio y virtud, privilegiando un criterio deontológico. “[...] la rectitud de una acción no depende de su utilidad, sino que la utilidad es la consecuencia de la rectitud” (*ELN*, VIII: 214-215; véase Gough, 1964: 16). En la medida en que la ley de la naturaleza es una creación de Dios adecuada a la naturaleza humana, la observancia de la ley de la naturaleza conduce a su felicidad: sin constituir el criterio moral, la utilidad es el efecto del cumplimiento de la ley divina (véase Lenz, 1956: 112; Hancey, 1976: 447-448; Gaeta Esperanza, 2006: 67-69). Ahora bien, el énfasis está puesto aquí en la oposición entre la ley dictada por Dios y una concepción hedonista, utilitarista y egoísta.

[...] sin la ley de la naturaleza, no habría ni virtud ni vicio, y tampoco habría recompensa por el bien y castigo por el mal: no hay falta ni culpa allí donde no hay ley [...] el hombre no estaría obligado a hacer nada más que lo que la utilidad o el placer le aconsejaran (*ELN*, I: 118-121). [...] en cuanto a la mayor parte de

los mortales se refiere; éstos, como no les ha llegado el conocimiento cierto de una revelación divina, no tienen más ley divina obligatoria por virtud propia, que la ley de la naturaleza. De tal manera que si abolís entre ellos la ley de la naturaleza, estarás al mismo tiempo quitándole a la humanidad todo espíritu cívico, toda autoridad, orden y organización social (*ELN*, VI: 188-189, véase también VI: 180-181, VIII: 206-215; Strauss, 1992: 8).⁴⁶

Locke explícitamente plantea una dicotomía entre la ley acorde con el mandato divino y el derecho como libertad asociada a las inclinaciones primarias: “Esta ley, designada por esos apelativos, debe distinguirse del derecho natural; porque el derecho se basa en que tenemos uso libre de una cosa, mientras que la ley es lo que permite o prohíbe hacer algo” (*ELN*, I: 110-111; véase también *TT*, II, §180).⁴⁷ Veremos que esta oposición asumirá otro sesgo en los escritos de madurez, especialmente el *TT*, II, a partir del hecho de que la ley de la naturaleza es interpretada en un contexto concreto de necesidades materiales.⁴⁸ Aquí Locke subraya la necesidad de una ley divina para ordenar la relación entre los hombres. De hecho, a partir de un argumento teleológico, la necesidad de tal ley constituye un elemento más para sostener su existencia (véase Gough, 1964: 4-10). Sin la ley de la naturaleza no habría sino caos social, pues la obligatoriedad de la ley positiva surge, como hemos adelantado ya, de la ley de la naturaleza.⁴⁹

[...] no tanto estamos obligados a prestar obediencia al magistrado por la fuerza de la ley civil, como por obediencia a la ley de la naturaleza (*ELN*, VI: 188-189). [...] tampoco estamos obligados a obedecer a los magistrados por ninguna otra razón sino porque el Señor lo ha ordenado al decir: «Que toda alma esté bajo sujeción⁵⁰ a los supremos poderes», y que «es necesario estar sujeto, no sólo por la fuerza sino también a causa de la conciencia» (Rom. 13, I, 5) (*TG*, II: 66, véase también 63-64).

Como se ve, a diferencia de *TT*, II, no se contempla aquí que pueda surgir legitimidad alguna del consenso de los hombres. En coincidencia con la interpretación de Dunn según

⁴⁶ Esta distinción entre virtud-ley e inclinaciones-anarquía posee reminiscencias clásicas, como puede advertirse en la crítica de Platón a la democracia como régimen anárquico, distante de la aristocracia, en la que impera la virtud, y la crítica de Aristóteles al género de vida según los placeres, en contraposición a la vida virtuosa (véase Platón, 1998, 557a-562d; Aristóteles, 1985, 1095b).

⁴⁷ En este sentido, Simmons ha atribuido correctamente a Strauss la identificación entre derecho y ley de la naturaleza (véase Strauss, 1992: 248, 227; Cox, 1960: 87-89; Simmons, 1992: 68; Abdo Ferez, 2013: 351-354). En el apartado siguiente, se considerará cómo la noción de ley de la naturaleza, en tanto mandato divino, convive con la noción de derecho natural como libertad, como poder, como licencia en estado de naturaleza.

⁴⁸ Véase el apartado 1.4.

⁴⁹ Locke llega al extremo de afirmar que aún si la existencia de Dios no fuera moral, de todos modos debería suponerse con el fin de sostener la ley de la naturaleza. Formulación profundamente secular que, si se tratara de una afirmación y no meramente de un condicional, atentaría contra toda la estructura argumental de este apartado (véase *ELN*, V: 172-173).

⁵⁰ “subjection” y, a continuación en la misma línea, “subject”.

la cual la obligación política se basa sólo en la ley de la naturaleza, Locke sostiene aquí que la opinión del pueblo, aun en el caso de ser mayoritaria, no provee ninguna legitimidad al derecho positivo (véase Dunn, 1980: 32; véase también 30-31). Su obligatoriedad surge exclusivamente de Dios. “¿Qué inmoralidad no sería permitida, e incluso inevitable, si la ley nos fuera dada por el ejemplo de la mayoría?” (*ELN*, V: 164-165, véase también 166-167; *Essay*, I, III, §20; Yolton, 1958: 494). Sólo la ley de la naturaleza obliga: por fuerza intrínseca y directa a quienes no se hallan sujetos a un poder civil, y en forma derivada o indirecta a quienes se hallan sujetos a un poder civil positivo (véase *ELN*, VI: 188-189). En *TT*, II, el derecho positivo también tiene, sin duda, su fuente de legitimidad última en la ley de la naturaleza; sin embargo, la ley civil es, al mismo tiempo, el fruto de la voluntad de los ciudadanos que, por un consentimiento expreso, deciden formar parte de una determinada sociedad civil, rechazando la forma de institución por conquista, aun cuando luego constituya un gobierno basado en la ley de la naturaleza (véase *TT*, II, §§15, 22, 95, 97-99, 102, 112-113, 119, 121, 134, 171, 175, 186, 189-193, 198, 212, 218; véase también Yolton, 1958: 493, 496; Gough, 1964: 31, 43; Aarsleff, 1969: 103; Stevens, 1996: 437-438; Scott, 2000: 558).⁵¹ Aquí el consentimiento no otorga ninguna legitimidad.⁵²

Sin la ley de la naturaleza, también se derrumba el otro fundamento de la sociedad humana: el leal cumplimiento de los contratos. Pues no puede esperarse que un hombre honre un contrato simplemente por haber prometido hacerlo, si de otro lugar le ofrecen mejores términos. Sólo lo honrará si la obligación de cumplir las promesas viene de la naturaleza, y no de la voluntad humana (*ELN*, I: 118-119, véase también 116-119, VI: 182-185, 188-189; *Essay*, I, III, §2; véase también Prieto Sanchís y Bretegnón Carrillo, 1999: XXXVIII).

Sin la ley de la naturaleza lo que subsiste es la anarquía del estado de naturaleza hobbesiano. El “hombre no podría actuar equivocadamente, en cuanto no habría ley que dictase mandatos ni prohibiciones, y él sería el árbitro completamente libre y soberano de sus acciones” (*ELN*, I: 120-121; véase Waldron, 2002: 158). El contrato, el pacto voluntario no es suficiente para obligar a los hombres a cumplir la ley moral. Sin la ley de la naturaleza los súbditos sólo se someterían al poder positivo del magistrado por coacción.

⁵¹ Para una consideración del consentimiento expreso de los ciudadanos como fuente de legitimidad, véase el apartado 4.2.; para una consideración de la crítica de Locke a la conquista, véase 1.7.

⁵² Como veremos en 1.6., no debe exagerarse esta distancia entre los escritos tempranos y los de madurez, puesto que también en *TT*, II el estado de naturaleza tiene garantizada la sociabilidad natural y la paz, a partir de la vigencia de la ley de la naturaleza. Es por ello que no constituye un estado de licencia o anarquía (véase *TT*, II, §6). Del mismo modo, en *TT*, I, la ley de la naturaleza sirve de crítica al derecho positivo casi en los mismos términos que en *ELN* (*TT*, I, §126). Este pasaje se halla citado en el encabezado del apartado 4.4.

¿Cuáles serían los privilegios de la sociedad si los hombres se unieran en un Estado sólo para convertirse en más fácil presa del poder de otros? Tampoco, en efecto, sería la condición de los gobernantes mejor que la de sus súbditos⁵³, si no hubiese una ley de la naturaleza; porque sin ella el pueblo no podría ser restringido por las leyes del Estado (*ELN*, I: 118-119, véase también I: 120-121, VII: 192-193, 196-199; *Essay*, II, XXVIII §9-10; *TT*, II, §180; Ashcraft, 1969a: 212-213).

Sin la ley de la naturaleza no hay garantía para nadie: ni para los súbditos de legitimidad del magistrado ni para el magistrado de obediencia de los súbditos. Es como si no existiera la ley: sólo habría relaciones de poder. El consentimiento de los hombres a los poderes coactivos no brinda aquí legitimidad alguna. De hecho, tampoco garantiza el orden social la mera existencia de la ley de la naturaleza sino, en última instancia, la posibilidad del castigo divino. Los tormentos en la otra vida reaseguran el derecho natural allí donde el poder coactivo de las leyes positivas no alcanza: “él [Dios] tiene el poder de hacer valer su ley a través de recompensas y castigos de un peso infinito y duración en la otra vida: porque nadie puede sacarnos de sus manos. Ésta es la única piedra de toque de la rectitud moral” (*Essay*, II, XXVIII §8, véase también I, III, §12; Lamprecht, 1918: 121; Aarsleff, 1969: 111; Ashcraft, 1969a: 207, 222; Simmons, 1992: 26; Gaeta Esperanza, 2006: 74).

De este modo, puede decirse que a pesar de la existencia de ciertos desplazamientos, que consideraremos en detalle en los próximos apartados, existen ciertos rasgos fundamentales del concepto lockeano de ley de la naturaleza que se mantienen tanto en los escritos tempranos como en los de madurez.⁵⁴ Estos son su *status* de mandato divino, acorde con la naturaleza humana, su carácter no-innato, el hecho de que debe ser interpretado por la razón individual y que opera como criterio para considerar críticamente todo derecho positivo. Esta descripción, como veremos, tendrá una profunda influencia en la concepción política lockeana. De aquí surgirá, en efecto, la posibilidad de resistencia, como tendremos oportunidad de ver en la cuarta parte.

1.3. La ley de la naturaleza como universal abstracto

Pues siendo la ley de la naturaleza no escrita y por tanto no encontrándose en ningún lugar sino en las mentes⁵⁵ de los hombres, aquellos que, a causa de la

⁵³ El término es “subjects”, que en otras ocasiones hemos traducido por “sujetos”.

⁵⁴ Véase especialmente 1.4.

⁵⁵ En el original “minds”, que también podría traducirse como “entendimientos” y más problemáticamente “opiniones”.

pasión o el interés, la citan o la aplican mal⁵⁶ no pueden ser fácilmente convencidos de su error donde no hay un juez establecido.
John Locke⁵⁷

Las ideas pueden ser cosas reales, aun cuando no sustancias; como el movimiento es una cosa real aun cuando no es una sustancia.
John Locke⁵⁸

Por lo tanto que, en pocas palabras, la idea que tenemos de espíritu, comparada con la idea que tenemos de cuerpo, resulta en esto: la sustancia del espíritu es desconocida para nosotros; y así [también] la sustancia del cuerpo es igualmente desconocida para nosotros.
John Locke⁵⁹

El concepto de sustancia es en la filosofía de Locke al menos tan importante como el concepto de idea. De hecho, su doctrina de la sustancia ayuda a constituir el fin para el cual la teoría general de las ideas y el conocimiento es un medio o un estudio preliminar: es decir, el mapeo de la extensión y límites del entendimiento humano.
Michel R. Ayers⁶⁰

El derecho de no reconocer lo que yo no considero racional es el más elevado derecho del sujeto, pero por su determinación subjetiva es al mismo tiempo *formal*, mientras que el *derecho de lo racional*, que para el sujeto es lo objetivo, se mantiene por el contrario firme [...] el permanecer en el mero punto de vista moral sin pasar al concepto de la eticidad, convierte aquel mérito en un *vacío formalismo*.
Georg Wilhelm Friedrich Hegel⁶¹

[...] lo importante no es lo que una facultad como la razón «descubra» de la ley divina y natural, sino el hecho de que el Sujeto se disponga a querer descubrirlo.
Cecilia Abdo Ferez⁶²

Una vez presentados los rasgos generales y constantes con que Locke caracteriza la ley de la naturaleza, se considerará en este apartado la cuestión de su contenido, es decir, qué ordena a los hombres este mandato divino, regla externa de su conducta que debe ser interpretada por parte de la razón. En este sentido, se considerarán en primer lugar las diversas formulaciones que Locke presenta como contenido de la ley de la naturaleza: los

⁵⁶ En el original “miscite or misapply it”, más coloquialmente podría traducirse como “la interpretan y la aplican mal”. Cabe destacar lo paradójico que resulta señalar que la ley de la naturaleza no se halla escrita (“being unwritten”) y al mismo tiempo los hombres la “citan mal”.

⁵⁷ *TT*, II, §136.

⁵⁸ *RNB*: 256.

⁵⁹ *Essay*, II, XXIII, §30.

⁶⁰ Ayers, 1975: 1.

⁶¹ Hegel, 1975, §§132, 135.

⁶² Abdo Ferez, 2013: 347-348.

diez mandamientos, *el ama a tu prójimo como a ti mismo*, el principio de auto-preservación del género humano, el mandato de trabajar la tierra para apropiársela en forma privada y el de heredar los bienes a los hijos. Estudiaremos a continuación si estas formulaciones escapan a la crítica de Locke a la idea de sustancia como esencia nominal que no provee sino un conocimiento vago y confuso.

Hemos visto ya que Locke sostiene a lo largo de su obra que la moral es susceptible de ser conocida por vía de una demostración formal, al igual que en el caso de las matemáticas. La razón de ello radica en que la ley de la naturaleza, como conjunto de los principios morales, constituye un *deber ser*, por lo que no puede ser conocida a partir de la experiencia del mundo, que sólo refleja *lo que es* (véase *Essay*, IV, XII, §8; véase también *R*: 139-143). Sin embargo, Locke aclara que las afirmaciones morales, al igual que las verdades matemáticas, poseen realidad aun cuando carezcan de existencia empírica. “*La existencia no es necesaria para hacerlo real [al conocimiento]*”⁶³. Para alcanzar el conocimiento y la certeza, es requisito que tengamos ideas determinadas, y para hacer real nuestro conocimiento, es requisito que las ideas respondan a sus arquetipos” (*Essay*, IV, IV, §8; IV, V, §11; IV, XII, §§7⁶⁴, 9). Lo real no se identifica con lo que posee contenido empírico y el conocimiento verdadero de la moral, es decir, de la ley de la naturaleza, no puede exigir otra cosa que una demostración formal (véase *Essay*, IV, IV, §6, §8; *Essay*, II, XXX §§1-2⁶⁵; *RNB*: 255-256; véase Bolton, 1976: 495-496). Ahora bien, aun cuando no requiere contenido empírico, el conocimiento moral sí exige una definición precisa de sus elementos constitutivos, como la brindada por las matemáticas y la geometría. En este sentido, puede ser de utilidad presentar la crítica que Locke realiza a Norris, defensor de la tesis de Malebranche (quien afirmaba que los hombres ven todas las cosas *en Dios*), a modo de

⁶³ “Existence not required to make it real”.

⁶⁴ “*Y de[l conocimiento de] la moral*. Por lo tanto se sigue que el conocimiento moral es tan capaz de certeza real como [el de] las matemáticas. [...] nuestras ideas morales, al igual que las [de las] matemáticas, siendo arquetipos en sí mismas, y, por lo tanto, ideas adecuadas y completas, todo el acuerdo o desacuerdo que encontramos en ellas producirá conocimiento real, al igual que en [el caso de] las figuras matemáticas” (*Essay*, IV, IV, §7).

⁶⁵ “Primero, nuestras ideas simples son todas reales, todas están de acuerdo con la realidad de las cosas, [esto] no [significa] que todas ellas sean las imágenes o representaciones de lo que existe; lo contrario ya ha sido mostrado en todo menos que en las cualidades primarias de los cuerpos. Pero, aunque la blancura y la frialdad no están más en la nieve que en el dolor, sin embargo, estas ideas de blancura y de frialdad, de dolor, etc., siendo en nosotros el efecto producido por poderes en las cosas externas a nosotros, ordenados por nuestro Hacedor para producir en nosotros dichas sensaciones, ellas son ideas reales en nosotros, por medio de las cuales distinguimos las cualidades que están realmente en las cosas mismas. [...] Y por tanto nuestras ideas simples son todas reales y verdaderas, porque ellas responden y están de acuerdo con esos poderes de las cosas, los cuales las producen en nuestra mente, siendo esto todo lo que se requiere [en el original, “is requisite”] para hacerlas reales, y no ficciones a nuestro antojo” (*Essay*, II, XXX, §2).

introducción a la crítica que Locke realiza a la idea de sustancia como esencia nominal, es decir, como universal abstracto.

Pensar en cualquier cosa es contemplar esa idea precisa. La idea de Ser, en general, es la idea de Ser abstraída de cualquier cosa que la pueda limitar o determinar a cualquier especie inferior, así que eso que él [Sr. Norris] siempre piensa del ser en general, nunca lo piensa de ninguna especie particular de ser, a menos que él [Norris] pueda pensar sobre él [el ser], al mismo tiempo, con y sin precisión. Pero, si lo que él [Norris] quiere decir es que él [Norris] piensa en el ser en general siempre que piensa en este o aquel ser particular, o [en una] clase de ser particular, entonces es cierto que él [Norris] siempre puede pensar en el ser en general, hasta que él [Norris] pueda encontrar una manera de pensar en nada (*RNB*: 258-259; véase *Essay*, IV, XVII, §§9-10).

En efecto, la crítica que Locke hace a Norris se aplica al caso del conocimiento de las leyes de naturaleza, en tanto formal, como exigencia de evitar las definiciones genéricas. Se requiere, por tanto, de definiciones formales a partir de las cuales poder producir derivaciones. El problema aquí radica en que, como hemos destacado ya, Locke no abordó tal empresa, más allá de ejemplos dispersos, como los brindados por las siguientes afirmaciones: “[«]Donde no hay propiedad, no hay injusticia[»]”, la cual es para Locke “una proposición tan cierta como cualquier demostración [que se encuentre] en Euclides” o la afirmación de que “«ningún gobierno permite la libertad absoluta»” (*Essay*, IV, III, §18). En efecto, para Locke la definición de «propiedad» como *derecho a* y de «justicia» como *violación de un derecho*, permiten derivar directamente la primera proposición. Lo mismo puede decirse de la segunda a partir de la definición de «gobierno» como *establecimiento de reglas a una sociedad*, y de «libertad absoluta» como que *cada uno haga lo que le plazca* (*Essay*, IV, III, §18; véase Cox, 1960: 79-81; Hall, 1981: 50, 113; Simmons, 1992: 50).

Hemos anticipado ya que en *The Reasonableness of Christianity*, Locke modifica ligeramente sus afirmaciones de *ELN* y *Essay* con respecto al conocimiento demostrativo de la moral. En efecto, la posibilidad de demostración formal da cuenta de que la ley de la naturaleza puede ser conocida sin necesidad de la revelación positiva de las Escrituras (véase *ELN*, I: 108-109; Shapiro, 1968: 37, 32, 29; Hancey, 1976: 451). Sin embargo, en *R Locke* sostendrá que la demostración de la ley de la naturaleza sólo fue lograda con la llegada del cristianismo. Ahora bien, la demostración de la que habla Locke aquí no se basa ya en una inferencia similar a la de las matemáticas, como hemos visto se sugería en *Essay*, sino que

surge de la certificación de la procedencia divina del Mesías, a través de los milagros (véase *R*: 17, 32-34, 45-49, 146-147).⁶⁶

En efecto, si bien seguirá manteniendo que la ley de la naturaleza es demostrable y cognoscible por parte de la razón, se expresará en términos muy críticos respecto a la filosofía por no haber entregado tal demostración de la moralidad, como era su función : “tal cuerpo de ética, probado para ser la ley de la naturaleza, a partir de los principios de la razón, y que enseñara⁶⁷ todos los deberes de la vida, creo que nadie dirá que el mundo lo tenía antes de la época de nuestro Salvador” (*R*: 141, véase también 142). Locke seguirá sosteniendo que los antiguos podían conocer la ley de la naturaleza, e incluso al Dios único, pues “la razón, hablando siempre tan claramente a los sabios y virtuosos”, era comprendida por ellos (*R*: 135). Sin embargo, les reprocha a los filósofos el fracaso en su propio terreno por no haber sido capaces de probar las verdades morales del mismo modo que demostraron las verdades matemáticas (*R*: 146, 143; Gough, 1964: 7; Hancey, 1976: 443; y especialmente Hobbes, 1999, XXXI: 311⁶⁸; Waldron, 2002: 105; Abdo Ferez, 2013: 357-358).

No es suficiente que por todas partes estuvieran esparcidos los dichos de los hombres sabios, acorde con la recta razón. La ley de la naturaleza es también la ley de la conveniencia: y no es sorprendente que aquellos hombres talentosos y estudiosos de la virtud (que tenían la oportunidad de pensar en una parte específica de ella) llegasen, por la meditación, a iluminar [lo concerniente] a lo justo, aun a partir de la conveniencia observable y la belleza de eso, sin extraer su obligatoriedad de los verdaderos principios de la ley de la naturaleza y los fundamentos de la moralidad (*R*: 141-142; véase también 140).

De hecho, Locke entiende que no sólo fue el cristianismo el que produjo tal demostración, sino que, a su vez, ofreció una moral completa y más elevada que la propuesta por la filosofía (véase *R*, 142). En efecto, la llegada del Nuevo Testamento significó una superación de la moral de los “filósofos estudiosos y pensadores”, quienes, por ejemplo, no condenaron el derecho de los padres a tomar la vida de los hijos: “ni habían sido capaces de convencer a las partes civilizadas del mundo de que ellos no habían dado, ni podían, sin delito, tomar las vidas de sus hijos” (*R*, 143; véase también 140; 143-144; *TT*, II, §135). En este sentido, Locke destaca el reconocimiento por parte del cristianismo de la sacralidad de toda vida humana como propiedad divina (véase *TT*, II, §6; véase Waldron, 2002: 162-163;

⁶⁶ La consideración de los milagros como prueba que certifica la procedencia divina de los principios morales del cristianismo se encuentra en el apartado 1.5.

⁶⁷ En el original “and teaching all duties of life”.

⁶⁸ Hobbes ya había hecho este mismo reproche a la tradición filosófica: “ni Platón, ni ningún otro filósofo, hasta ahora ha puesto en orden y ha probado suficientemente, o de manera probable, todos los teoremas de doctrina moral” (Hobbes, 1999, XXXI: 311).

Sigmund, 2005: 408). Locke critica también que en el mundo pre-cristiano, los sacerdotes no se ocuparan suficientemente de la virtud y los filósofos no se refirieran adecuadamente a Dios, y ambos, con toda su erudición, no produjeran sino una moral inferior a la de los indoctos apóstoles de Jesús: “[...] el que recoja todas las reglas morales de los filósofos y las compare con aquellas contenidas en el Nuevo Testamento, hallará que quedan cortas con respecto a la moralidad entregada por nuestro Salvador y enseñada por sus apóstoles, una escuela formada, en su mayor parte, de pescadores ignorantes, pero inspirados” (*R*: 140; 143-144; véase Waldron, 2002: 217).⁶⁹ Por otra parte, como hemos anticipado, ante el fracaso de la filosofía para proveer una demostración formal, Locke reivindicará la prueba ofrecida por el cristianismo a través de los milagros para certificar la procedencia divina de sus reglas morales (véase *DM*: 257; *R*: 17, 32-34, 146-147; Ashcraft, 1969a: 216; Gaeta Esperanza, 2006: 79).⁷⁰

No todo escritor de moral o compilador de lo procedente de otros puede por esto ser erigido como un legislador de la humanidad [...]. El que pretenda establecer de este modo sus reglas y hacerlas pasar como lecciones auténticas, deberá mostrar que, o bien construye su doctrina sobre principios de la razón evidentes en sí mismos y de esto deduce todas sus partes, por manifestación clara y evidente, o debe mostrar su comisión del cielo, de que viene con la autoridad de Dios para pronunciar su voluntad y mandamientos al mundo. Del primer modo, nadie que yo sepa, antes de la época de nuestro Salvador, jamás nos dio o estuvo a punto de darnos una moralidad. Es verdad que hay una ley de la naturaleza: pero ¿quién es el que alguna vez la diese o se comprometiese a darnosla completa como ley, ni más ni menos que lo que estaba contenido en [ella] y tenía la obligación de esa ley? (*R*: 142).

Establecido este nuevo método para determinar el contenido de la ley de la naturaleza, Locke señala que la elevación de la moral cristiana está dada por una máxima que Locke entiende muy superior a la ofrecida por todas las demás religiones: el *ama a tu prójimo como a ti mismo* (*R*: 117⁷¹; véase también *EG*, §11⁷²).

Sin embargo, el cristianismo no sólo sostiene el *ama a tu prójimo como a ti mismo* del Nuevo Testamento sino que también hace propios los diez mandamientos de Moisés (véase

⁶⁹ Gaeta Esperanza especula que esto se debe a un cambio de intereses, que va de la fundamentación moral a la realización moral: “Es probable creer que la preocupación de Locke en su carrera filosófica madura no podía tener tanto que ver con el fundamento teórico de la moral, sino más bien con la ética práctica” (Gaeta Esperanza, 2006: 106).

⁷⁰ Véase el apartado 1.5.

⁷¹ Citado en el encabezado de este apartado.

⁷² “Dios y la ley de la naturaleza; y sólo menciono ahora lo que está inmediatamente [en relación] con el propósito en cuestión, primero, que esta regla de nuestras acciones que nos estableció nuestro legislador versa sobre, y últimamente termina en, aquellas ideas simples antes mencionadas, es decir, [«]amarás a tu prójimo como a ti mismo[»]” (*EG*, §11).

también Yolton, 1958: 487-488). Ahora bien, para sostener que los mandamientos reflejan el contenido de la ley de la naturaleza, como ley universal, Locke considera necesario distinguir estas máximas morales de la ley positiva que Moisés dio a los judíos, tanto en la forma de ley ritual como de ley civil. Se establece así una distinción entre la ley particular de los judíos y la ley moral válida para toda la humanidad: “[...] la parte moral de la ley de Moisés, o la ley moral (que es en todas partes la misma, la regla eterna de justicia), obliga a los cristianos y a todos los hombres, en todas partes, y es para todos los hombres la permanente ley de las obras” (*R*: 15). De este modo, los cristianos, junto al resto de los mortales, no se hallan obligados a observar las leyes positivas o rituales del Antiguo Testamento, pero sí los mandamientos (véase *L*: 37; *R*: 15).

A estos mandatos divinos se añade la ley de la fe, la cual es, según Locke, privativa del cristianismo, por lo que no constituye una ley universal, como lo es la ley de la naturaleza. “[...] los creyentes cristianos tienen el privilegio de estar también bajo la ley de la fe, que es esa ley a través de la cual Dios justifica al hombre por creer, aunque por sus obras no sea justo ni recto” (*R*: 15). La ley de la fe define al cristianismo, según Locke, por la posibilidad de obtener la salvación a través de la creencia en que Jesús es el Mesías (véase *R*: 14, 114). En virtud del carácter suplementario de la ley de la fe en relación con la ley de las obras, así como del hecho de que perdona sus incumplimientos pasados, Locke se ve obligado a señalar que la ley de la fe no abole la ley de las obras. En efecto, a través del dispositivo de la gracia que perdona los pecados, la ley de la fe es presentada como un estímulo a la ampliación de la observancia de la ley de las obras, en cuanto apunta a su cumplimiento futuro: “él [nuestro Salvador] no había venido a abolir la ley sino para hacerla más completa y estricta” (*R*: 14). El perdón establece un mecanismo para expandir la aplicación real y concreta de la ley de las obras (*R*: 15). “(Rom. 3,31): «Entonces ¿vaciamos a la ley, a través de la fe? Dios no lo quiera, sí establecemos la ley» [...] Donde no hay ley, no hay pecado; todos son igualmente rectos, con o sin fe” (*R*: 13-14).

La ley de la fe, por otra, parte, constituye sólo una disposición particular: “Lo que es la fe que él [Dios] aceptará y contará como justicia depende totalmente de su buena voluntad.⁷³ Pues esta fe se acepta por la gracia y no por derecho” (*R*: 155).⁷⁴ Al mismo tiempo, exige el arrepentimiento como condición para otorgar la gracia, por lo que no se basa meramente en la fe: “El arrepentimiento es una condición tan absoluta del pacto de gracia como

⁷³ La expresión es “good pleasure” que también podríamos traducir como buen parecer.

⁷⁴ Esta suspensión de la ley que no implica su abolición será particularmente significativa para interpretar la excepcionalidad que produce la prerrogativa del ejecutivo, sin abolir la ley. Véase 4.3.

lo es la fe, y tan necesario como ésta para ser cumplido” (*R*: 103, véase también 111, 123). De aquí que la ley de la fe pueda considerarse como una contribución al cumplimiento de la ley de las obras, en cuanto opera como dispositivo para aumentar su observancia futura entre los hombres. “Y (Lc 5,32) él [Jesús] le dice a los escribas y fariseos: «No he venido yo a visitar a los justos» (los que lo eran verdaderamente no necesitaban ayuda, ellos tenían derecho al árbol de la vida) «sino a los pecadores en arrepentimiento»” (*R*: 114; véase Yolton, 1958: 485). En efecto, la ley de la fe no está dirigida a aquellos que, aún creyendo que Jesús es el Mesías, no tienen intención de cumplir con la ley de las obras “porque una fe como ésta la pueden tener los diablos y es claro que la tenían, pues creyeron y declararon «que Jesús era el Mesías». Y Santiago (2,19) nos dice: «Los demonios creen y tiemblan»; sin embargo, no se salvarán” (*R*: 102).

De este modo, el cristianismo se vuelve más eficaz que la moral preexistente en el mundo.⁷⁵ En efecto, si las obras de Zenón, Epicuro y Séneca dan cuenta de la capacidad de la razón individual de descubrir la ley de la naturaleza, Locke les reprocha “cuán infructuosos fueron los intentos de los filósofos antes de la época de nuestro Salvador” (*R*: 139). El criterio que Locke introduce aquí, que no se hallaba en *ELN*, es el de la utilidad para el mayor número (véase *ELN*, VIII: 206-215; *TT*, II, §180; Singh, 1961: 112; Gough, 1964: 6, 16; Simmons, 1992: 39).⁷⁶ La racionalidad del cristianismo es por tanto práctica: se sustenta en el mejoramiento moral de la humanidad en sentido concreto. De aquí que el cristianismo sea una religión sencilla, orientada a la mayoría de los hombres, que eran pobres y pecadores. “De que a los pobres se les predique el Evangelio, Cristo hace un signo, además

⁷⁵ “Aun si alguno pensara que, a partir de los dichos de los sabios paganos antes de la época de nuestro Salvador, se podía hacer una colección de todas aquellas reglas de la moralidad que se encuentran en la religión cristiana, sin embargo, esto no impediría en absoluto, no obstante, que el mundo tuviera tanta necesidad de nuestro Salvador y de la moralidad entregada por él. Asíumase (aunque no es verdad) que antes todos los preceptos morales del Evangelio eran conocidos por unos u otros entre la humanidad. Sin embargo, no se considera dónde, ni cómo ni con qué utilidad” (*R*: 140-141).

⁷⁶ En el registro de las consecuencias prácticas, el conocimiento de los filósofos “nunca tuvo bastante autoridad para influir en la muchedumbre” (*R*: 135). La única excepción en la antigüedad la constituye para Locke el pueblo judío, el cual, reafirmando así la autoridad de las Escrituras, y más precisamente del Antiguo Testamento, había constituido un Estado que hacía de la “creencia y adoración de un solo Dios” “la religión nacional” (*R*: 135). Los antiguos hablaban “sólo para unos pocos que tuvieran mucho ocio, entendimientos cultivados y estuvieran habituados al uso del razonamiento abstracto” (*R*: 146; véase Waldron, 2002: 105). Contra esta moral aristocrática, Locke reivindica el lenguaje llano del cristianismo: “Si se les dirige [a los hombres] a los dichos de los sabios y a las declaraciones de los filósofos, se les remite a un bosque salvaje de incertidumbre, a un laberinto sin fin del que nunca saldrían; si se les dirige a las religiones del mundo, [el resultado es] todavía peor; y si [se les remite] a su propia razón, se les remite a lo que tiene algo de luz y certeza, pero que como regla perfecta había faltado hasta ahora a toda la humanidad” (*R*: 143; 146-147). En efecto, a fin de transformar a las masas, que debe ser el objeto de la ética, las sutilezas teóricas no tienen la menor utilidad: “[Si] Dios hubiera tenido intención de que ninguno que no fuese el estudioso escriba, el polemista o el sabio de este mundo fueran cristianos o se fueran salvados, esta religión debería haber sido preparada para ellos, llena de especulaciones y sutilezas, términos oscuros e ideas abstractas” (*R*: 158).

de la profesión⁷⁷ de su misión (Mt 11,5). Y si a los pobres se les predicó el Evangelio, era sin duda un Evangelio tal como los pobres lo podían comprender: sencillo e inteligible” (R: 158). Es precisamente la practicidad y la lógica utilitaria, de las consecuencias, la que permite justificar el perdón. Ahora bien, la objeción que nace naturalmente es ¿cómo esta lógica evita caer en la excepcionalidad permanente? Pues, según los Evangelios la gracia no es simplemente concedida en una oportunidad sino indefinidamente: “(Ver. 21): «Pedro le dijo: Señor, ¿cuántas veces he de perdonar a mi hermano si peca contra mí? ¿Hasta siete veces? Jesús le respondió, no digo yo hasta tres [o] siete veces, sino hasta setenta veces siete»” (R: 117). Y Locke explica los beneficios de esta laxitud:

[...] la rectitud o la obediencia a la ley de Dios era su gran ocupación⁷⁸ [la de Jesús], que, si [los pecadores] la hubieran podido conseguir por su propio actuación, no hubiera habido necesidad de esta concesión de la gracia⁷⁹ en recompensa por su fe: porque la vida eterna, después de la resurrección, les habría correspondido por un pacto anterior, el de las obras; la regla por tanto nunca fue abolida, aun cuando se moderó⁸⁰ su rigor. Los deberes ordenados en ella seguían siendo deberes (R: 122).

El perdón surge, en primer lugar, como necesidad para buscar la salvación de la infinidad de pecadores. En segundo término, da cuenta de una actitud tolerante pues todos los hombres cometen pecados y no por ello deben sentirse destinados a la condenación. “(Mt 6,14): «si tú perdonas las ofensas de los hombres, tu Padre celestial también perdonará las tuyas; pero si no perdonas las ofensas de los hombres, tampoco tu Padre perdonará las tuyas»” (R: 123). En ambos casos se trata de un principio de realidad y de voluntad de mejoramiento. Antes que explicar cómo la ley de la fe y la de la gracia no conducen a una excesiva permisividad, Locke se ocupa de señalar que, en caso de que no se las aplique, la religión no hace ninguna contribución a la condición real de los hombres en el mundo.

Ahora bien, en sí misma, la ley de la fe no es propiamente una ley. En efecto, en tanto disposición particular a fin de incrementar el número de personas que observen la ley de las obras, la ley de la fe carece de carácter general. Sólo la ley de las obras es ley en el sentido propio del término y, a pesar de su dureza, es considerada justa. “Quizás se preguntará, por qué dio Dios a la humanidad una ley tan dura que, hasta el tiempo de los apóstoles, ninguno

⁷⁷ El término en el original es “business”.

⁷⁸ El término es aquí nuevamente “business”, que hemos traducido anteriormente por profesión.

⁷⁹ En el original, “gracious allowance”, literalmente concesión graciosa, o, como traduce González Puerta, concesión gratuita (véase Locke, 1977: 200).

⁸⁰ Es sorprendente que Locke utilice aquí el término “abated”, para señalar que la ley sí se atemperó. Sin embargo, antes había utilizado el mismo término para sostener que no se había sufrido reducción, “abatement” (R: 12).

de la progenie de Adán había cumplido, como aparece en Rom. 3 y Gál 3,21-22. Respuesta, era una ley tal como la pureza de la naturaleza de Dios requería” (R: 11). “La ley era, por tanto, según nos dice san Pablo (Rom. 7,12), «santa, justa y buena», y tal como debía ser y no podía ser de otra manera” (R: 11). De este modo, según Locke, el cristianismo por una parte amplía la eficacia del cumplimiento de los antiguos mandamientos y, por el otro, amplía la ley para volverla más estricta al introducir el *ama a tu prójimo como a ti mismo*: “él [nuestro Salvador] dio los preceptos en un sentido más estricto del que habían tenido antes” (R: 14; véase R: 117; EG, §11).

Al cumplimiento de los mandamientos, la ley de la fe y la ley de las obras, y al *ama a tu prójimo como a ti mismo*, se añade, según el Nuevo Testamento, el mandato de *la desposesión de los bienes externos*. Sin embargo, cuando Locke cita el pasaje bíblico, intenta reducirlo a la ley de la fe. En efecto, dada la imposibilidad de sostener al mismo tiempo su teoría de la propiedad⁸¹ y el mandato divino de desposesión como ley de la naturaleza, Locke pretende considerar este mandato como mera prueba de fe y no como una ley de la naturaleza *per se*:

(Ver. 18): «Alguien⁸² se le acercó y le preguntó diciendo, Maestro, ¿qué debo hacer para obtener⁸³ la vida eterna? Jesús le respondió, Si quieres entrar en la vida, mantén [la observancia] de los preceptos: Él dijo, ¿Cuáles? Jesús respondió, tú conoces los mandamientos. No matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no darás falso testimonio, no cometerás fraude, honrarás a tu padre y a tu madre, y amarás a tu prójimo como a ti mismo. Él dijo, todos esos preceptos los he observado desde mi juventud. Oyendo esto, Jesús lo amó, y le dijo, Aún te queda una cosa, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo, y luego sígueme». [...] Nuestro Salvador, en respuesta a su pregunta, le dijo al joven que para obtener la vida eterna del reino del Mesías debía guardar los mandamientos. Entonces le enumera varios de los preceptos de la ley, [y] el joven dice que los ha observado desde su niñez. Por esto el texto nos lo dice que Jesús lo amaba. Pero nuestro Salvador, para comprobar si de verdad creía que era el Mesías y resolvía tomarlo como su Rey y obedecerle como tal, le manda a dar todo lo que tiene a los pobres y venir y seguirle (R: 119-120⁸⁴).

⁸¹ Especialmente bajo su forma de apropiación privada, individual, unilateral y desigual, que analizaremos en detalle en la segunda parte de este trabajo.

⁸² En el original simplemente “one”, es decir, uno, o alguien.

⁸³ Una vez más, el termino empleado es “inherit”, literalmente, heredar.

⁸⁴ Hobbes ya había realizado una interpretación similar del mandato de la desposesión, antes como consejo para obtener la salvación que como contenido de la ley de la naturaleza (véase Hobbes, 1999, XXV: 226). En la segunda parte de este trabajo, consideraremos el problema que presenta la completa ausencia del Segundo Testamento en *TT*, II, para la interpretación de Dunn y Waldron, en tanto pretenden derivar consecuencias igualitaristas del cristianismo lockeano (véase Dunn, 1969: 99; Waldron, 2002: 215-216; Waldron, 2005: 498, 506).

Ahora bien, si en lugar de a *R* apelamos a las formulaciones de *TT*, advertimos un nuevo desplazamiento. En efecto, si en *R* no aparece la idea de que la auto-preservación del género humano constituye la ley fundamental de la naturaleza, tampoco aparece en *TT* la menor referencia a la ley de la fe o que el *ama a tu prójimo como a ti mismo* sea la máxima suprema de la moral (véase Dunn, 1969: 99; Waldron, 2002: 188-189, 206-208; Waldron, 2005: 506). En *TT*, II, Locke afirma que el contenido de la ley de la naturaleza se sintetiza en el mandato de auto-preservación del género. “El estado de naturaleza tiene una ley de la naturaleza para gobernarlo, la cual obliga a todos: y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad, que quiera consultarla⁸⁵, que siendo todos iguales e independientes, ninguno debe lastimar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones” (*TT*, II, §6, véase también §§168, 149 135; Gough, 1964: 15; Singh, 1961: 116; Hall, 1981: 65, Simmons, 1992: 68-69; Strauss, 1992: 202, 227; Waldron, 2002: 157; Sigmund, 2005: 408 Tuckness, 2010: 729).

A fin de establecer el principio de la auto-preservación del género humano, Locke apela al *status* tanto teológico como racional de la ley de la naturaleza (véase Aarsleff, 1969: 133; Hancey, 1976: 450; Simmons, 1992: 103). Por un lado, la ley de la naturaleza ordena algo que la razón reconoce, como es el no dañar a los otros en su propiedad, acorde con su acepción amplia, es decir, como vida, libertad y bienes inmuebles (véase *TT*, II §§87, 85, 171, 6; *L*: 30⁸⁶). Por otro lado, la auto-preservación del género humano se basa en que la vida humana es propiedad divina, y por ello, junto a las libertades y posesiones que hacen a su preservación, no debe ser interrumpida por nadie que no sea su creador. “Pues siendo todos los hombres la obra de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio, todos sirvientes⁸⁷ de un amo⁸⁸ soberano, enviado a este mundo por orden suya y para su empresa⁸⁹, ellos son su propiedad, de quien son obra, hechos para durar tanto cuanto sea su gusto y no [el] de otro” (*TT*, II, §6; véase también §§7, 9, 16).

Ahora bien, el principio de auto-preservación del género humano supone un orden de prioridades que no resulta fácilmente asimilable al criterio del *ama a tu prójimo como a ti mismo*, según el cual la vida del prójimo, sea cual fuere su proceder, no se halla nunca

⁸⁵ En el original “teaches all mankind, who will but consult it”, aquí es importante el matiz introducido por el “who” y el “but”, que señalan que si bien la ley enseña a todos, “sin embargo” sólo “quienes” quieran consultarla aprenden lo que enseña.

⁸⁶ Lo interesante de esta referencia es que se refiere no sólo a las posesiones sino a “the estate”, es decir, los bienes inmuebles, los bienes raíces.

⁸⁷ En el original “servants”.

⁸⁸ En el original “master”, término que Locke utiliza para el poseedor de esclavos (véase *TT*, II, §85).

⁸⁹ El término es “business”.

subordinada a la propia, y menos aún a la libertad o las posesiones de nadie. En efecto, aquí la preservación de la propia vida adquiere preeminencia por sobre la de los demás:

Cada uno, así como está obligado a preservarse a sí mismo, y a no abandonar su condición⁹⁰ voluntariamente, por la misma razón, cuando su propia preservación no entre en competición, deberá, tanto como pueda, preservar al resto de la humanidad; y no puede, a menos que sea para hacer justicia a un ofensor, tomar o poner en peligro la vida, o lo que tiende a la preservación de su vida, la libertad, la salud, la[s] extremidad[es del cuerpo]⁹¹ o los bienes de otro (*TT*, II, §6; véase Kelly, 1988: 284; Waldron, 2002: 157; Sigmund, 2005: 408).

La auto-preservación antepone la vida propia a la de los demás, lo cual se evidencia en la posibilidad, legítima, tanto de aplicar castigos a otros hombres bajo pena capital como de esclavizarlos (véase *TT*, II, §§5, 11, 16-19, 23-24, 85; Batz, 1974: 668; Strauss, 1992: 224; Simmons, 1992: 37).⁹² En esta misma dirección, surgen en *TT* una serie de mandatos divinos vinculados a la teoría de la apropiación, de alcance menos general. En efecto, al mandato divino de la auto-preservación se agrega, como otro ejemplo de contenido de la ley de la naturaleza, el deber de caridad, el cual se define por ser un derecho del necesitado a los medios de subsistencia en caso de extrema necesidad (véase *TT*, I, §42; *TT*, II, §§5, 25-26, 183; *ET*: 145; *ELN*, VII: 194-195; *Atlantis*: 258; *PL*, §§10; 39; *Venditio*: 445; véase también *SC*: 71; *R*: 127; Macpherson, 1970: 185-186, 198; Waldron, 1979: 326; Horne, 1990: 57-58; Simmons, 1992: 285, 291, 330; Marshall, 1994: 297; Dang, 1994: 1426; Sreenivasan, 1995: 102-104; Buckle, 2001: 247-248; Waldron, 2002: 168-172; Vaughan, 2002: 15; Lamb, 2009: 237). Ante la posibilidad de inanición, todos los hombres están obligados a renunciar a lo que les sobra para evitar la muerte de otro hombre.⁹³ En este mismo sentido, podríamos añadir el derecho de herencia, que Locke presenta también como ley de Dios.

[...] el primero y más fuerte deseo que Dios implantó⁹⁴ en los hombres, y forjó en los principios mismos de su naturaleza, es aquel de auto-preservación, que es el fundamento de un derecho de las criaturas a su manutención⁹⁵ particular y uso de cada persona individual [para] sí. Pero, junto a esto, Dios implantó también en los hombres un fuerte deseo de propagar su especie y continuarse a ellos

⁹⁰ En el original, “station”, que podría traducirse más literalmente como “puesto”, refiriendo al estar vivo en este mundo.

⁹¹ El término es aquí “limb”.

⁹² Abordaremos en detalle la cuestión del castigo en estado de naturaleza y la figura de esclavitud legítima en los apartados 1.7. y 2.5. respectivamente. Véase también 1.6.

⁹³ El principio de caridad como límite de la teoría de la propiedad, será estudiado en el apartado 2.6. En el apartado 3.4. se considerará la propuesta lockeana de reforma de la ley de pobres, como aplicación de este principio en el contexto de la sociedad civil.

⁹⁴ En el original “planted”.

⁹⁵ En el original “support”.

mismos en su posteridad; y esto da a los hijos un derecho⁹⁶ a participar en la propiedad de sus padres y el derecho a heredar sus posesiones. Los hombres no son propietarios de lo que tienen meramente para sí mismos; sus hijos tienen un derecho a una parte de ello, y tienen cierta clase de derecho al disfrute con sus padres en la posesión, la cual viene a ser toda suya cuando mueren, poniendo fin al uso de los padres de ella, que han tomado de sus posesiones, y esto es lo que llamamos herencia [...]. Que los hijos tienen tal derecho está claro por las leyes de Dios; y que los hombres están convencidos de que los hijos tienen tal derecho, es evidente por las leyes de la tierra; ambas leyes requieren que los padres provean a sus hijos (*TT*, I, §88; véase también §§87, 91, 93, 97-98, 102; *TT*, II, §§72-73, 182-184, 190, 192; Horne, 1990: 55-56; Sreenivasan, 1995: 97, 99, 101, 104-106).

Del mismo modo, Locke consigna como mandato divino la prohibición de acumular frutos para permitir que se pudran (*TT*, II, §31) y el mandato de trabajar la tierra: “Dios, cuando dio el mundo en común⁹⁷ a toda la humanidad, también le ordenó al hombre que trabajara” (*TT*, II, §32; véase también *TT*, I, §45, Gén, 3, 19; Waldron, 2002: 163; Lamb, 2009: 231; Ince, 2011: 39).⁹⁸ Ahora bien, Locke no sólo entiende que Dios ordena al hombre trabajar la tierra sino que lo compele también a apropiársela de modo privado: “La ley bajo la que estaba el hombre, estaba definitivamente para la apropiación. Dios se lo ordenaba, y sus necesidades lo forzaban al trabajo” de “la tierra”: “la condición de la vida humana, la cual requiere trabajo y materiales sobre los que trabajar, necesariamente introduce posesiones privadas” (*TT*, II, §35).

A partir de la presentación de estas formulaciones acerca del contenido de la ley de la naturaleza, es decir, de qué ordena, cabe preguntarse en este punto si son capaces de evitar la crítica que el propio Locke dedica a la idea de sustancia como esencia nominal, esto es, como universal abstracto cuyo contenido no es suficientemente definido. En este sentido, podemos comenzar por recuperar las palabras de Yolton, que conservan toda su vigencia medio siglo después de su publicación:

Parecería una burda exageración argumentar que todas estas reglas concretas sean derivables de una ley de la naturaleza, la cual es aprehendida por la función de la razón y el sentido. De hecho, es claramente imposible derivar estos

⁹⁶ En el original “title”.

⁹⁷ La expresión en el original es “in common”, de aquí que resulte inapropiado traducir por “comunitariamente”, como traduce Mellizo (Locke, 1990: 38). Tal traducción confunde la propiedad común de la tierra para el género humano con la propiedad comunal (véase *TT*, II, §35; Locke, 1990: 39-40).

⁹⁸ Los límites a la apropiación serán estudiados en detalle en el apartado 2.6.

preceptos de ningún principio unitario, ya sea innato, la luz de la razón, o una norma acordada por los hombres (Yolton, 1958: 488).⁹⁹

En efecto, Locke no sólo no produce la demostración geométrica de la verdad moral, sino que presenta una serie de contenidos que, por su grado de indeterminación y falta de ideas simples que la sustenten, se exponen a la crítica de la idea de sustancia que surge de la propia epistemología lockeana. Para aplicar esta crítica, antes que nada es preciso presentar la distinción entre esencia real y esencia nominal, para luego abordar la crítica al concepto de sustancia como esencia nominal.

Locke sostiene en *Essay* que las esencias reales son aquellas que hacen ser a un objeto lo que es (véase *Essay*, III, III, §15; Yolton, 1968: 128-129; Bolton, 1976: 488). Las esencias nominales, por el contrario, se corresponden con la definición por género y especie, la cual no se aplica a los objetos particulares sino a las ideas abstractas de sustancia, tal como, por ejemplo, la definición de hombre en tanto animal racional (véase *Essay*, III, IV, §4, §6; Ayers, 1975: 14, 16; Bolton, 1976: 512; Leyden, 1969: 231). La esencia real se caracteriza por ser intrínseca a la cosa misma: “Primero, la esencia puede tomarse por el ser¹⁰⁰ de cualquier cosa, por la cual es lo que es. Y así la real, interna pero generalmente, en las sustancias, desconocida constitución de las cosas, de la que dependen sus cualidades descubribles, puede ser llamada su esencia” (*Essay*, III, III, §15). La esencia nominal, en cambio, constituye una idea abstracta que nosotros establecemos por convención para distinguir y clasificar los objetos de modo general.

Pero, siendo evidente que las cosas no se ordenan¹⁰¹ bajo nombres en clases o especies, sino sólo en cuanto ellas se conforman con ciertas ideas abstractas, a las cuales hemos anexado esos nombres: la esencia de cada género o clase resulta ser nada más que [una] idea abstracta¹⁰², representada por el nombre general o clasificante¹⁰³ [...]. Estas dos clases de esencias, supongo, no estarán impropriamente denominadas, la una real, la otra esencia nominal (*Essay*, III, III, §15, véase también III, VI, §6; véase en el mismo sentido *RNB*: 256¹⁰⁴).

⁹⁹ La lista de Yolton sólo se diferencia de la enumeración aquí presentada, por no incorporar el mandato de trabajar la tierra para apropiársela en forma privada ni hacer referencia al mandato de la desposesión o la ley de la fe (véase Yolton, 1958, 487-488; véase también Abdo Ferez, 2013, 376).

¹⁰⁰ El término es “being”.

¹⁰¹ El término es “ranked”, que podría traducirse de modo más adecuado como “clasifican”; sin embargo, ello supondría cierta repetición al emplear, a continuación, el término “clases”.

¹⁰² En el original, “comes to be nothing but that abstract idea”, también podría traducirse como, “llega a no ser nada sino esa idea abstracta”.

¹⁰³ El término es “sortal”.

¹⁰⁴ “La inmutabilidad de las esencias [nominales] yace en los mismos sonidos que se supone representan las mismas ideas” (*RNB*: 256).

En este pasaje se define a la esencia nominal como “idea abstracta” y, a su vez, se aclara que Locke no niega la existencia de la esencia real (véase *Essay*, III, III, §15¹⁰⁵; Yolton, 1968: 127, 133). Por el contrario, la esencia real existe al interior del objeto como esencia *interna* que lo hace ser lo que es, tal como lo entendía la ontología clásica aristotélica (véase Leyden, 1969: 224-225). La diferencia epistemológica radica en que, según Locke, el entendimiento humano supone la unidad del objeto, pero no puede conocer tal esencia real que hace ser al objeto lo que es, en la medida en que el conocimiento requiere ideas simples, por vía de sensación o reflexión, que sirvan de correlato de tal esencia real. Advertimos la unidad del objeto, mas no qué lo hace ser uno, es decir, su esencia interna: “la sensación nos convence de que hay unas sustancias sólidas extensas, y la reflexión de que hay unas [sustancias] pensantes” (*Essay*, II, XXIII, §29; véase Bolton, 1976: 513; Leyden, 1969: 226, 224). Sin embargo, advertir la unidad no supone que podamos avanzar con nuestro conocimiento sobre las esencias reales.

[...] las ideas simples que recibimos a través de la sensación y la reflexión son las fronteras¹⁰⁶ de nuestros pensamientos, más allá de los cuales, la mente, cualquiera sea el esfuerzo que haga, no es capaz de avanzar un ápice; ni puede hacer ningún descubrimiento, cuando intenta entrometerse¹⁰⁷ en la naturaleza y las causas ocultas de aquellas ideas (*Essay*, II, XXIII §29, véase también *Essay*, II, XXIII, §§2, 32¹⁰⁸).

Como puede verse, Locke establece aquí tanto que nuestro conocimiento requiere de sustento en ideas simples, como que las esencias reales resultan incognoscibles (véase *Essay*, IV, VII, §9; Yolton, 1968: 130-131; Ayers, 1975: 14, 25; Leyden, 1969: 225; Hall, 1981: 77). De este modo, al no acceder a la esencia real de la idea de sustancia, ni a ideas simples de ella, sólo podemos contar con su esencia nominal, esto es, con una definición por género y especie (véase Leyden, 1969: 226). “La idea, entonces, que tenemos, [y] a la cual damos el

¹⁰⁵ De hecho, Locke critica a la tradición escolástica el haberse extraviado en las discusiones sobre las esencias nominales, aun cuando reconoce que esa tradición no niega la existencia de las esencias reales sino que antes bien la supone. “[...] habiendo estado, las enseñanzas y disputas de las escuelas, mucho más ocupadas en los géneros y especies, la palabra esencia casi ha perdido su significado primario; y, en lugar de la real constitución de las cosas, han estado casi totalmente aplicadas [las enseñanzas y las disputas de las escuelas] a la constitución artificial de los géneros y especies. Es verdad que ordinariamente se supone una constitución real de las clases de cosas, y está fuera de duda que tiene que haber alguna constitución real de la que debe depender cualquier colección de ideas simples coexistentes” (*Essay*, III, III, §15).

¹⁰⁶ El término es “boundaries”, también podría traducirse por “límites”.

¹⁰⁷ El término es “pry”, también “curiosear”, “fisgonear”.

¹⁰⁸ Acerca del problema de la articulación entre mundo e ideas, Robles y Silva consideran que “Locke no logra evadir los problemas del dualismo. Los objetos de conocimiento inmediato, las ideas, no garantizan el conocimiento del mundo «tras» el velo de tales ideas. Así, la filosofía de Locke lleva a un escepticismo acerca de nuestro conocimiento del «mundo exterior», pues nunca podremos decir categóricamente cómo es lo que representan nuestras ideas” (José Robles y Carmen Silva en Locke, 2005a: XXXV).

nombre general [«]sustancia[»], siendo nada sino el supuesto, pero desconocido soporte de aquellas cualidades que encontramos existentes, de las cuales imaginamos que no pueden subsistir, «sine re substante», sin algo que las sostenga, llamamos a ese soporte [«]substantia[»], la cual, de acuerdo con el verdadero sentido de la palabra, significa en inglés llano lo que está debajo, o lo que soporta” (*Essay*, II, XXIII, §2). Según la esencia nominal, el hombre, por ejemplo, es definido como animal racional, es decir, sin proveer un conocimiento del hombre particular (véase *Essay*, III, VI, §§6, 11; Leyden, 1969: 231). Tal idea de sustancia como esencia nominal, al carecer de ideas simples en las que basarse, resulta imperfecta e inadecuada desde el punto de vista de la teoría del conocimiento lockeana.

[...] cuáles son las ideas que tenemos de las sustancias ya lo mostré arriba. Ahora [veremos que] esas ideas tienen en la mente una doble referencia: 1. Algunas veces están referidas a una supuesta esencia real de cada especie de cosas. 2. Algunas veces solamente están diseñadas para ser imágenes¹⁰⁹ o representaciones en la mente de cosas que existen por ideas de esas cualidades que son descubribles en ellas [las cosas]. De ambas maneras, estas copias de aquellos originales y arquetipos son imperfectas e inadecuadas (*Essay*, II, XXXI, §6).

La idea de sustancia es un constructo humano que cumple la función de dar unidad a la percepción, brindando un soporte a los diversos atributos o accidentes que la sensación permite identificar en un objeto dado (véase Yolton, 1968: 133-134, 141-142; Bolton, 1976: 491). Pero en cuanto carece de ideas simples, no es sino un universal abstracto que no provee conocimiento más allá de ciertas proposiciones vagas e imperfectas (véase *Essay*, II, XXIII, §2¹¹⁰, II, XXIII, §4, IV, VI, §§7, 11; Ayers, 1975: 14; Leyden, 1969: 224-225, 227-228; Hall, 1981: 71¹¹¹, 74-76; Abdo Ferez, 2013: 346, 351-354). En el caso de los cuerpos “nuestra investigación sobre el conocimiento de las sustancias”, debido a la falta de ideas adecuadas, no nos permite “ir más allá de donde nos conducen las ideas simples de nuestra esencia nominal, lo cual es muy poco más allá de sí mismas, y en consecuencia nos ofrecen muy

¹⁰⁹ El término en el original es “pictures”.

¹¹⁰ “Por lo tanto, si alguien se propone examinarse a sí mismo con respecto a su noción de la pura sustancia en general, encontrará que no tiene ninguna otra idea de ella en absoluto, sino sólo una suposición de no [se] sabe qué soporte de aquellas cualidades, las cuales son capaces de producir ideas simples en nosotros; dichas cualidades son comúnmente llamadas accidentes. Si alguien preguntara, cuál es el sujeto en el que son inherentes el color o el peso, él no tendría nada para decir, sino [sólo lo que se refiere a] las partes sólidas extensas” (*Essay*, II, XXIII §2).

¹¹¹ La sustancia, según Locke, “no es tanto un subsistente, una realidad extramental, sino una cierta construcción mental, una convención, que sin embargo es necesitada para la búsqueda del entendimiento humano de la unidad de la percepción” (Hall, 1981: 70-71).

escasas verdades ciertas, universales y útiles” (*Essay*, IV, XII, §9, véase también IV, XII, §8, IV, XVII, §9). De este modo, más allá de la controversia por la ambigüedad con que Locke utiliza, en determinados pasajes, el término esencia real (véase Ayers, 1975: 14-16; Bolton, 1976: 503; Leyden, 1969: 227), es claro que la crítica que se realiza a la idea de sustancia es en términos de esencia nominal como idea vaga e inadecuada, es decir, como universal abstracto (véase Bolton, 1976: 501, 506-507; Leyden, 1969: 224-225, 227-228; Simmons, 1992: 20-21, Abdo Ferez, 2013: 346).

Ahora bien, como hemos destacado ya, en el caso de las máximas morales, al igual que en el de las afirmaciones de las matemáticas, la esencia real y la nominal coinciden, en la medida en que, al carecer de correlato empírico, lo que las hace ser lo que son, sólo puede surgir de la definición de ideas simples y su derivación lógica y formal (véase *Essay*, IV, III, §§1, 18, IV, IV, §6, IV, V, §11, IV, XII, §8-9, I, IV, §§1, 4). Por lo tanto, ante la falta de demostración formal, incluso aceptando la presentación de los milagros como certificación de veracidad de los principios del cristianismo, persiste la objeción acerca de si estas máximas generales que Locke propone como contenido de la ley de la naturaleza (la auto-preservación del género humano, el *ama a tu prójimo como a ti mismo*, los diez mandamientos, la prohibición de acumular frutos para que se pudran y el deber de caridad y de trabajar la tierra para obtener el sustento), al carecer de formulaciones precisas, se hallan sujetas a la crítica que él mismo realiza a la idea de sustancia por su vaguedad e indeterminación.

De hecho, la falta de definición precisa resulta incluso más problemática en el caso de la ley de la naturaleza que en el de un objeto empírico, dado que no cuenta con el aporte de los sentidos sino que posee una existencia meramente formal. En este sentido, hemos señalado ya que puede haber realidad sin existencia empírica, pero ello exige, como en el caso de los números, una definición y derivación demostrativa. La realidad de la moral, al igual que la de la matemática, debería surgir de ideas simples que no podrían ser sino de reflexión, puesto que nunca podrían obtenerse por sensación tratándose de máximas de deber. Sin embargo, los contenidos de la ley de la naturaleza que hemos analizado hasta aquí son ideas complejas. De este modo, su esencia real se vuelve pasible de la crítica a las esencias nominales de los objetos del mundo, y ello no por falta de demostración sino por falta de ideas simples en las que basarse.

Ahora bien, para comprender el alcance de esta crítica, es preciso señalar que Locke no rechaza *in toto* el aporte al conocimiento de la idea de sustancia como esencia nominal. En efecto, la esencia nominal nos dice algo del objeto, aun cuando, por su alto grado de

generalidad y abstracción, resulte oscura y confusa (véase *Essay*, IV, IV, §11; Leyden, 1969: 224-225; Hall, 1981: 74-76). En el mismo sentido, las formulaciones de Locke sobre los contenidos de la ley de la naturaleza, que hemos considerado hasta aquí, poseen cierta utilidad como criterio general para la determinación del derecho positivo. Esta crítica, por lo tanto, no resulta externa en la medida en que, al plantear tanto la necesidad de interpretación por parte de la razón de los mandatos divinos (véase *Essay*, IV, XVIII, §10-11, §6; Gough, 1964: 45-46; Hancey, 1976: 442; Gaela Esperanza, 2006: 85, 89), como la necesidad de convertir el derecho natural en derecho positivo, el propio Locke reconoce la vaguedad y generalidad de estos mandatos. En efecto, en ambos casos Locke sostiene que no se trata sólo de un problema de aplicación sino de interpretación de la ley de la naturaleza (véase *TT*, II, §§13, 123-128, 184; *Essay*, IV, XVI, §12, IV, XX, §16, II, XXXIII, §18; Ashcraft, 1969a: 195; Aarsleff, 1969: 134; Gough, 1964: 18; Seliger, 1963: 345, 354). Esta crítica interna, es decir, asimilable por la propia propuesta política lockeana, debe distinguirse, por tanto, de la crítica externa en términos de inconsistencia o contradicción que propone Hall.¹¹²

El entendimiento humano construye la esencia nominal a partir del material sensible provisto por los órganos externos. En consecuencia, el entendimiento humano se involucra en un vano intento por descubrir cuál es la verdadera esencia de un objeto natural. Si la verdad moral es exacta, esto es, demostrable, y si la verdad moral se basa en la intrínseca naturaleza de la persona humana (a pesar de que Locke sostiene que no podemos conocer la esencia real de los objetos), entonces nosotros nos encontramos acorralados en una contradicción (Hall, 1981: 73-74; en el mismo sentido, Yolton recupera la crítica de Stillingfleet a Locke, Yolton, 1968: 136¹¹³; véase también Abdo Ferez, 2013: 349).

La objeción que subyace a esta crítica, común a Hall y Leyden, es que la esencia real del hombre debe ser conocida para poder deducir de ella la ley de la naturaleza (véase

¹¹² Para una consideración de la cuestión de la problematicidad de la interpretación individual de la ley de la naturaleza, en el estado de naturaleza, véase el apartado 1.6.

¹¹³ Acerca de la coherencia entre la doctrina religiosa y la epistemología lockeana, Yolton recupera la crítica de Stillingfleet a Locke: “Stillingfleet acertaba también en llamar la atención sobre el carácter pernicioso del reconocimiento de Locke sobre el carácter indeterminado de nuestro conocimiento en este sentido, porque una certeza sobre la sustancia real era, como él argumentó contra Locke, necesaria para la defensa de importantes doctrinas religiosas. Locke no tuvo éxito en mostrar cómo sus principios resultaban consistentes con estas doctrinas. Él hizo su sistema general armonioso con el cristianismo, pero por un *tour de force*, recurriendo a postulados de la razón” (Yolton, 1968: 136). Stillingfleet se refiere a la doctrina de la Trinidad o la Encarnación, las cuales se verían seriamente afectadas por el requisito, para que haya conocimiento, de ideas simples de reflexión o sensación por un lado, y la subsiguiente negación de la posibilidad de conocer las esencias reales (véase Yolton, 1968: 133-136).

Leyden, 1965: 52-58).¹¹⁴ Sin embargo, como bien destaca John W. Lenz, el hecho de que la ley de la naturaleza y la naturaleza humana se hallen en concordancia necesaria, no supone que el hombre deba conocer la esencia real del hombre para inferir la ley de la naturaleza (de hecho, hemos visto que Locke critica esta deducción *hobbesiana*) (véase Lenz, 1956: 108; Waldron, 2002: 158). La ley de la naturaleza obliga como mandato divino, con independencia del conocimiento que el hombre tenga de su esencia real (contra lo dicho por Hall, 1981: 166¹¹⁵). En efecto, como hemos destacado ya, la adecuación ontológica entre la ley de la naturaleza y la naturaleza humana se sigue de la creación divina tanto del hombre como de la ley de la naturaleza, pero ello no significa que el conocimiento de la ley de la naturaleza constituya un producto derivado del conocimiento de la esencia humana (véase *ELN*, I: 116-117, IV: 156-157; Simmons, 1992: 26; Aarsleff, 1969: 100; Lenz, 1956: 105; Singh, 1961: 112). Si bien la ley de la naturaleza y el hombre son ambas creaciones divinas, desde el punto de vista epistemológico el hombre no deduce la ley de la naturaleza de la naturaleza humana. La ley de la naturaleza está compuesta por deberes de los hombres para con los hombres, pero se basan en la propiedad divina de la vida humana, no en el conocimiento que el hombre tenga de sí. Hemos visto, en este sentido, que la ley de la naturaleza se deduce de la idea de Dios, en cuanto ser sabio, bondadoso, de infinito poder, creador del mundo, cuya existencia se advierte empíricamente por medio de la observación de las regularidades del mundo, por lo que tampoco exige de un conocimiento previo de la naturaleza humana.

La idea de un Ser Supremo, infinito en poder, bondad y sabiduría, cuya obra¹¹⁶ somos nosotros, y de quien dependemos, y la idea de nosotros mismos, como seres de entendimiento racional, estando tales [ideas] tan claras como [están] en nosotros, supongo que podrían, debidamente consideradas y perseguidas, ofrecernos un fundamento de nuestros deberes y reglas de acción, como para permitir situar¹¹⁷ a la moralidad entre las ciencias capaces de demostración (*Essay*, IV, III §18; véase también, IV, VIII, §9; *ELN*, I: 116-117, II: 134-135, III: 146-147, IV: 156-157; Leyden, 1965: 49; Aarsleff, 1969: 108-109; Ashcraft,

¹¹⁴ Leyden plantea que Locke maneja dos fuentes de obligación moral contradictorias (véase Leyden, 1965: 52-58). Ahora bien, como hemos podido ver en el apartado 1.2., para Locke hay una sola fuente de obligación moral y es Dios.

¹¹⁵ “En contraste con Locke, quien sostiene que el entendimiento humano no puede comprender el mundo metafísico de las sustancias, el realista moderado afirma un seguro «sí» a la capacidad del hombre de captar el mundo invisible tanto como el visible. Existe una relación vital y necesaria entre una sólida metafísica y la objetividad de una doctrina de los derechos naturales. Para establecer este enlace y mantenerlo, uno debe demostrar que la certidumbre del hombre es mucho más amplia y adecuada de la que permite Locke” (Hall, 1981: 166).

¹¹⁶ El término es “workmanship”.

¹¹⁷ En el original “as might place”, también podría traducirse “que podría situar”.

1969a: 203; Hall, 1981: 43, 113-114; Simmons, 1992: 23; Waldron, 2002: 163; Gaela Esperanza, 2006: 50-56).

Se puede ver aquí que el conocimiento de la esencia real del hombre no es necesario para descubrir el contenido de la ley de la naturaleza y observarla (véase Lenz, 1956: 111-112). Hasta tal punto es así que Locke explícitamente señala que si bien el conocimiento de la ley de la naturaleza se sigue de la idea de Dios, sobre “las operaciones de Dios” poseemos ideas aún más imperfectas que sobre las ya imperfectas operaciones de nuestra mente y el comienzo del movimiento (*Essay*, IV, XVII, §10). De este modo, para Locke no es necesario un conocimiento ni de la esencia real del hombre ni de las operaciones de Dios para el obrar bien: “[...] creo que debe concederse que varias reglas morales pueden ser recibidas por la humanidad con muy general aprobación, sin conocer o admitir el verdadero fundamento de la moralidad; el cual sólo puede ser la voluntad y la ley de un Dios, quien ve al hombre en la oscuridad” (*Essay*, I, III, §6).

Podemos concluir este apartado señalando la ley de la naturaleza constituye un universal abstracto, en la medida en que las formulaciones presentadas de su contenido no escapan a la crítica que Locke realiza a la idea de sustancia como esencia nominal. Hemos visto, en primer lugar, que Locke reconoce la falta de una demostración formal del contenido de la ley de la naturaleza. De este modo, aun aceptando la prueba de los principios del cristianismo a partir de la certificación divina de los milagros, ello no logra eliminar el problema que supone el grado de generalidad de las formulaciones acerca de su contenido. En segundo lugar, a partir de la revisión de la crítica a la idea de sustancia como esencia nominal, se pudo establecer que las diversas formulaciones presentadas sobre el contenido de la ley de la naturaleza están formadas por ideas completas de las que no se ofrece una definición ni derivación de sus ideas simples. Por último, se estableció el carácter interno de esta crítica, en la medida en que se corresponde con la necesidad, reconocida por el propio Locke, de la interpretación de los mandatos divinos a partir de la razón individual en estado de naturaleza y, en la sociedad política, de su determinación a través del derecho positivo o la voluntad popular. En este sentido, se dio cuenta de su diferencia con respecto a las críticas que, como las de Leyden y Hall, niegan toda utilidad y consistencia a la teoría lockeana de la ley de la naturaleza.

1.4. Historicidad, hedonismo y utilitarismo en el estado de naturaleza

La naturaleza, lo confieso, ha puesto en el hombre un deseo de felicidad y una aversión a la miseria: éstos, ciertamente, son principios prácticos innatos, los

cuales (como corresponde a los principios prácticos), continúan operando constantemente e influyen sin cesar en todas nuestras acciones; estos pueden ser observados [de modo] estable y universal en todas las personas y en todas las edades; pero son inclinaciones del apetito por el bien, no impresiones de verdad en el entendimiento.

John Locke¹¹⁸

[Mientras] más fuertes [sean] los lazos que tenemos con una inalterable búsqueda de la felicidad en general, que es nuestro mayor bien, y que, como tal, nuestros deseos siempre lo siguen, más libres estamos de cualquier determinación necesaria de nuestra voluntad en cualquier acción particular.

John Locke¹¹⁹

[...] los dolores del cuerpo por la necesidad¹²⁰, por la enfermedad o por las lesiones externas, como las que producen el potro [de tortura] etc., cuando son presentes y violentas, operan en la mayor parte forzosamente sobre la voluntad y desvían el curso de las vidas de los hombres de la virtud, la piedad y la religión y de lo que antes consideraban que los conducía a la felicidad. [...]

[«]Necessitas cogit ad turpia[»] [la necesidad nos fuerza hacia abajo]

John Locke¹²¹

El bien público es la regla y la medida de toda legislación. Si una cosa no es útil para el Estado, aunque sea siempre tan indiferente, no puede actualmente ser establecida como ley.

John Locke¹²²

Recomendaré una lectura de la teoría moral de Locke que la considere ecléctica¹²³ en una variedad de niveles. En primer lugar, no es una teoría basada en el derecho, el deber o la virtud, sino que toma seriamente todas estas tres categorías. En segundo lugar, dentro de la porción deóntica de la teoría, apela tanto a consideraciones consecuencialistas como deontológicas para justificar los derechos y deberes que defiende. Y, por último, es ecléctica en cuanto que los fundamentos de los argumentos de la teoría, proceden tanto de puntos de partida teológicos como seculares.

John Alan Simmons¹²⁴

¹¹⁸ *Essay*, I, III, §3. Laslett, en su edición de *TT*, pretende que esta afirmación es contradictoria con el carácter no innato de las ideas en general y la ley de la naturaleza en particular (véase la nota al pie correspondiente al párrafo 86, Locke, 2004: 205). Sin embargo, como bien destaca Waldron, Locke habla aquí de una inclinación natural, no de una idea o de la ley de la naturaleza (véase Waldron, 2002: 160-161). Véase el apartado 1.2.

¹¹⁹ *Essay*, II, XXI, §51.

¹²⁰ El término es “want”, que puede significar aquí también “deseo”, “carencia”, “miseria”, “indigencia” o “pobreza”: todas estas acepciones son factibles de ocupar este lugar.

¹²¹ *Essay*, II, XXI, §57.

¹²² *L*: 30.

¹²³ El término en inglés es “pluralistic”. Una traducción literal como “pluralístico” podría llevar a confusión, por dar a entender apertura de pensamiento antes que, como efectivamente es el caso, combinación de posiciones tradicionalmente contrapuestas.

¹²⁴ Simmons, 1992: 11. Véase Sigmund, 2005: 410.

En este apartado se considerará cómo prosperan las raíces teológicas del pensamiento lockeano en el estado de naturaleza descrito en *TT*, II. Hemos estudiado el concepto de ley de la naturaleza, tanto en su calidad de mandato divino como respecto a la indeterminación de su contenido. Aquí analizaremos el sesgo hedonista y utilitario que adquiere esta ley en el estado de naturaleza. En este sentido, se dará cuenta, en primer lugar, del desplazamiento con respecto al antagonismo entre inclinaciones y ley de la naturaleza de los escritos tempranos. En segundo término, se presentará el carácter fáctico e histórico del estado de naturaleza como construcción tardía del pensamiento lockeano. Por último, se establecerá el sesgo hedonista y utilitario que asume la ley de la naturaleza bajo la forma de mandato de auto-preservación y maximización de beneficios sin renunciar por ello a una fundamentación teológica.

Lo primero que hay que destacar es que la condición originaria del hombre supone un individualismo metodológico, asumido tanto en *Essay* como en *TT*, II. Este individualismo metodológico permite comprender mejor el desplazamiento respecto de *ELN* hacia una idea de convergencia entre hedonismo y deontología, bajo la forma de realización utilitarista de los fines de la ley de la naturaleza. En este sentido, veremos cómo la situación en que se encuentra el hombre en este estado condiciona el modo en que se ejecuta la ley de la naturaleza, por vía de decisiones individuales, sin consenso social o político de por medio.¹²⁵

En segundo lugar, cabe aclarar que la *naturalidad* de la condición originaria del hombre se enmarca en el empirismo epistemológico lockeano, por lo que no guarda ninguna relación con lo *innato* (véase *ELN*, II: 122-123, III: 136-137; *Essay*, I, IV, §13, I, II, §1). En efecto, es en un sentido fáctico que se entiende la descripción del estado de naturaleza en términos de libertad e igualdad natural (véase *TT*, II, §§4-7), paz relativa (véase *TT*, II, §19), capacidad productiva (véase *TT*, II, §§27-28), y abundancia de frutos y tierra (véase *TT*, II, §§26, 32, 36).¹²⁶ La perspectiva situada de la descripción de *TT*, II, que, antes que definir en detalle la ley de la naturaleza se ocupa de describir la condición del hombre en el mundo material en el que le toca vivir, constituye quizás la diferencia fundamental con respecto a *ELN*.

En efecto, el estado de naturaleza, como condición originaria del hombre, no había sido descrito en *ELN* ni en *TG*, lo cual da cuenta, al menos en parte, de la distancia entre estos escritos tempranos y *TT*, II y *Essay*. Si bien *ELN* asume, como hemos visto, la vigencia

¹²⁵ Véase el apartado 1.6.

¹²⁶ Las nociones de abundancia, paz y capacidad productiva serán abordadas en el apartado 1.6. El concepto de libertad natural será abordado en el apartado 1.7.

de la ley de la naturaleza tanto para los antiguos como para el caso de los nativos de las regiones extraeuropeas (véase *ELN*, I: 112-113, II: 122-123, VII: 190-191; *R*: 132, 135-136; Lamprecht, 1918: 123), no aborda la caracterización de tal estado. De hecho, en *TG* Locke evita deliberadamente tomar posición en la disputa acerca de si los hombres nacen en un estado de libertad natural o sujetos a un gobierno civil:

Porque algunos suponen que los hombres nacen en servidumbre, otros en libertad. Los últimos afirman que puede encontrarse una igualdad entre los hombres basada en la ley de la naturaleza, mientras que los primeros mantienen [que existe] un derecho paternal sobre los niños y sostienen que los gobiernos se originan desde allí [a partir del poder paternal]. De cualquier modo, lo que es cierto es que si el magistrado ha nacido para mandar, y si posee el trono y el cetro por institución divina y por la distinción de su naturaleza y su carácter, entonces está fuera de discusión que él es el único gobernante de la tierra y sus habitantes, sin contrato o condición, y que puede hacer todo lo que no esté prohibido por Dios (*TG*: 69-70).

Aquí, como se ve, no se rechaza el derecho divino de los reyes (véase también Prieto Sanchís y Bretégón Carrillo, 1999: XXVII). En efecto, a diferencia del modo en que Locke se posiciona en *TT*, I en su disputa con Sir Robert Filmer, que dará lugar a la asunción del estado de naturaleza en *TT*, II, en *TG* resulta irrelevante si antes del establecimiento del Estado existió tal estado de libertad natural. En este texto, Locke señala que el magistrado lo es por voluntad divina, con lo cual no cabe impugnarlo en modo alguno, excepto que realice algo prohibido por la ley de Dios: “Porque él concentra en su persona la autoridad y el derecho natural de todo individuo por un contrato general; y todas las cosas indiferentes, las sagradas no menos que las profanas, están enteramente sujetas a su poder legislativo y ejecutivo¹²⁷” (*TG*, II: 70). En esta misma dirección, es decir, marcando una distancia con respecto a *TT*, II, en *ELN* no se distingue el poder ejecutivo y el legislativo, por lo que éste último no es presentado como límite necesario del primero (*ELN*, I: 118-119).¹²⁸ Y siendo condición de posibilidad del vivir en sociedad la renuncia a la libertad natural, poco importa cuál haya sido la situación original: igualmente los hombres se hallan obligados para con el magistrado.

Pero si los hombres disfrutaban de un derecho a una libertad igual, siendo igual en virtud de su común nacimiento, entonces es claro que ninguna unión puede tener lugar entre los hombres, que ninguna forma de vida común es posible, ninguna ley, ni tampoco ninguna constitución por la cual los hombres pudieran, por

¹²⁷ El término en el original es “government”.

¹²⁸ Para una consideración de esta cuestión en *TT*, II, véase el apartado 4.3.

decirlo así, unirse en un cuerpo único, a no ser que cada uno se despojara previamente de dicha libertad originaria¹²⁹ (*TG*, II: 70).

La condición de libertad originaria del hombre es en *TG* una interpretación posible, en disputa. Esta notable distancia con *TT*, II, se debe a que los escritos tempranos vinculan la ley de la naturaleza no con la condición originaria del hombre sino esencialmente con los poderes positivos, sirviendo tanto para su fundamento como de garantía frente a ellos. Este rol se mantiene en *TT*, pero con la importante diferencia de introducir la remisión a un estado fáctico y material exterior al orden civil. “Para entender correctamente el poder político y derivarlo de su origen, debemos considerar en qué estado están naturalmente todos los hombres” (*TT*, II, §4; véase Waldron, 2002: 154).

La necesidad de pensar no sólo a partir de un derecho abstracto, sino de condiciones materiales en que se hallan los hombres en el estado de naturaleza, implica un cambio fundamental entre *ELN* y *TT*. En efecto, si bien tanto en *ELN* como en *TT*, II está claro que la observancia de la ley de la naturaleza conduce a la felicidad, esto es, que no hay contradicción necesaria entre felicidad y deber moral, en *ELN* la moral está muy lejos de ordenar una actividad individual adquisitiva. En *ELN* no aparece la idea de que seguir las propias inclinaciones produce efectos virtuosos para el conjunto de la humanidad.

[...] de la observancia de esta ley nacen la paz, la concordia, la amistad, la libertad, la seguridad, la posesión de nuestras cosas y, para decirlo con una palabra, la felicidad. A esto respondemos diciendo que la utilidad no es el fundamento ni la razón de que la ley obligue, sino la consecuencia [...] la rectitud de una acción no depende de su utilidad, sino que la utilidad es la consecuencia de la rectitud (*ELN*, VIII: 214-215; véase también *TT*, II, §180).

La observancia de la ley de la naturaleza produce beneficios. Sin embargo, a diferencia de los escritos tardíos, aquí la persecución de la utilidad no constituye un mandato divino con valor moral. Si cada quién persigue el interés propio no llegamos a una felicidad colectiva sino a un caos colectivo (véase Gough, 1964: 6; Simmons, 1992: 39). Desde una perspectiva clásica, a tono con la ética aristotélica y la ética estoica, virtud y utilidad pueden converger a partir de la primacía de la virtud, pero no espontánea ni necesariamente (véase Singh, 1961: 112; Gough, 1964: 16). Como hemos destacado ya, en los escritos lockeanos tempranos el énfasis está puesto en la contradicción entre los egoísmos. Contrariando directamente la tesis liberal de convergencia hacia el bien común de los intereses egoístas, *ELN* presenta una contraposición entre ambos: “[...] si la utilidad privada de cada uno es el

¹²⁹ En el original “native liberty”.

fundamento de esta ley, dicha ley será quebrantada inevitablemente, porque es imposible tener en consideración la utilidad de todos a un mismo tiempo” (*ELN*, VIII: 210-211). “A partir de esta premisa, se seguirá, en primer lugar, que los hombres están bajo la obligación de hacer lo que no se puede realizar [...] porque sin dudas no hay ganancia para ti que no implique una pérdida para alguien más” (*ELN*, VIII: 210-213). Aquí el interés colectivo no surge de la suma de actividades egoístas individuales y si la virtud es regla moral, ello se debe precisamente a que se opone al interés egoísta y a las inclinaciones naturales.

[...] pues si recorremos todos los deberes de la vida humana, descubriremos que ninguno de ellos surge de la mera utilidad y que su obligatoriedad no se debe a la sola razón de ser útiles. Muchas virtudes excelentes sólo consisten en hacer bien a otros a nuestra costa. Por acciones virtuosas de este género, los héroes de la antigüedad fueron ensalzados a la altura de las estrellas y se les dio un lugar entre los dioses [...]. No buscaron su interés privado, sino la utilidad pública y el bienestar de todo el género humano (*ELN*, VIII: 206-209).

La descripción en *TT*, II del estado de naturaleza modifica por completo esta relación de oposición entre inclinaciones y ley moral. En efecto, desde este estado de necesidad material, la interpretación de la ley de la naturaleza se ve notablemente modificada. En este sentido, comenzaremos por establecer la dimensión fáctica del estado de naturaleza, para luego dar cuenta de la articulación entre ley de la naturaleza y hedonismo (véase Abdo Ferez, 2013: 370).

En concordancia con el empirismo racionalista al que ya hemos hecho referencia, Locke no considera al estado de naturaleza simplemente como una premisa lógica, necesaria para la instauración del Estado (véase Batz, 1974: 663-665). El estado de naturaleza pretende ser respaldado con ejemplos históricos, empíricamente comprobables (véase Gough, 1964: 29-31; Lebovics, 1986: 568-569; Grant, 1988: 42¹³⁰; Michael, 1998: 418; para una interpretación opuesta, Ashcraft, 1968: 914; Aarsleff, 1969: 99). En este sentido, Locke apela, en primer lugar, al hecho de que entre los jefes de Estado no media derecho positivo:

Es frecuente preguntar como una poderosa objeción, «¿Dónde están [los hombres], o dónde puede encontrarse algún hombre¹³¹?» A lo cual quizás sea suficiente ahora como respuesta, que en cuanto todos los príncipes y legisladores¹³² de gobiernos independientes, a través del mundo entero, están en

¹³⁰ Laslett y Grant han destacado el interés de Locke por los relatos de viajeros sobre lugares exóticos (véase Laslett en Grant 1988:42).

¹³¹ En plural en el original.

¹³² El término es “rulers”, más precisamente, “gobernante”. Se ha utilizado legislador para no producir una reiteración que no se halla en el original.

estado de naturaleza, es claro que el mundo nunca estuvo ni nunca estará sin hombres¹³³ en tal estado (*TT*, II, §14).¹³⁴

En segundo término, Locke señala que el estado de naturaleza cuenta con una existencia documentada, tanto en el pasado europeo como entre los nativos de América. Existe como pasado: “aquéllos que se fueron de Esparta con Palanto¹³⁵, [tal como es] mencionado por Justino, 1. iii, c. 4, se les permitió ser hombres libres, independientes unos de otros, y establecer un gobierno sobre ellos, por su propio consentimiento” (*TT*, II, §103, véase también §§38, 100-102, 104; Seliger, 1968: 86; Aarsleff, 1969: 103; contra la historicidad de estos ejemplos, véase Cox, 1960: 94-103; véase también Dunn, 1967: 177¹³⁶). Existe a su vez como estado presente contemporáneo: “en los bosques salvajes y los yermos sin cultivar¹³⁷ de América, sin ninguna mejora, labranza o agricultura¹³⁸” (*TT*, II, §37, véase §§15, 38, 100-104; Seliger, 1968: 85; Ashcraft, 1968: 910).

La originalidad de *TT*, II radica en apelar a un empirismo racionalista, conservando la remisión al fundamento teológico de la tradición medieval (véase Gough, 1964: 4-10; Shapiro, 1968: 39; Singh, 1961: 111-113; Gaeta Esperanza, 2006: 85).¹³⁹ Si consideramos esta imbricación entre teología e historia, resulta pertinente la aclaración de Strauss, según la cual el estado de naturaleza lockeano se sitúa, en la historicidad bíblica, con posterioridad a la caída de Adán (véase *R*: 5-7; Strauss, 1992: 215; véase Ashcraft, 1968: 912, 914-915; Cox, 1960: 60). En efecto, el estado de naturaleza no constituye un jardín del Edén: el

¹³³ En el original, “numbers of men”.

¹³⁴ En efecto, Locke distingue el pacto político por consentimiento expreso de otros convenios que no logran eliminar el estado de naturaleza: “[...] no todo pacto pone fin al estado de naturaleza entre los hombres, sino solamente este [que surge de] acordar juntos mutuamente entrar en una comunidad y hacer un cuerpo político; los hombres pueden hacerse unos a otros otras promesas y pactos, y aún permanecer en el estado de naturaleza. Las promesas y compromisos de trueque, etc., entre los dos hombres en la isla desierta mencionados por Garcilaso de la Vega en su [«]Historia del Perú[»], o entre un suizo y un indio en los bosques de América, los obligan a ellos, aunque están perfectamente en un estado de naturaleza el uno con respecto al otro: pues la verdad y la fidelidad pertenece a los hombres como hombres, y no como miembros de una sociedad [política]” (*TT*, II, §14). Como se ve, Locke recurre aquí al relato histórico para sustentar su interpretación.

¹³⁵ “Palanto, o Falanto, fundador de Tarento. Ello fue así: Al marchar los soldados espartanos a las guerras de Mesina, las mujeres quedaron sin maridos. Siguiendo la sugerencia de un tal Arato, un reducido grupo de soldados fue devuelto a Esparta con la misión de fecundar a las mujeres cuyos esposos estaban en campaña, a fin de evitar que la población espartana decreciera. El plan se llevó a cabo. Pero cuando los hijos de estas mujeres nacieron, no fueron reconocidos como hijos legítimos y se les incapacitó para recibir herencias familiares. Pasando el tiempo, estos hombres dirigieron su queja a Arato, quien les prestó ayuda confiándolos a Falanto, su propio hijo. Conducidos por éste, fundaron al sur de Italia la ciudad de Tarento, y consintieron en vivir en sociedad civil gobernados por Falanto” (Mellizo en Locke, 1990: 116-117).

¹³⁶ Citado en el apartado 4.4.

¹³⁷ En el original “uncultivated wast”. Este término tiene gran importancia como veremos en la segunda parte del trabajo, en relación con la teoría del valor, en cuanto significa también “desperdicio”.

¹³⁸ En el original, “tillage or husbandry”.

¹³⁹ Véase el apartado 4.4.

hombre es en este estado mortal y debe trabajar para proveerse el sustento (véase *TT*, II, §32; contra esta interpretación véase Batz, 1974: 665-668¹⁴⁰). Ahora bien, a pesar de esta condición de penuria original, para Locke el estado de naturaleza sigue siendo un don divino:

Más aún, si Dios les proporciona¹⁴¹ una vida temporal mortal, es por su don; ellos [la posteridad de Adán] se lo deben a su bondad, no podían reclamarlo como un derecho propio, ni se les injuriaba cuando se lo quitaran. [...] es evidente por el alto valor que le damos nosotros mismos, que una vida temporal, tal como la que tenemos ahora, con todas sus debilidades y miserias vulgares, es mejor que la no existencia (*R*: 7-8; véase Strauss, 1992: 216; Ashcraft, 1969a: 208, 205; Ince, 2011: 39; contra esta interpretación véase Cox, 1960: 72, 92).

La vida en el estado de caída es un don divino. Habiendo sido creado por Dios, el hombre no tiene propiedad sobre su vida ni derecho a reclamarla como tal o quitársela: es propiedad de su creador (véase *TT*, II, §6). La propiedad divina de la vida humana ha sido, con frecuencia, entendida en contradicción con el dominio que posee cada individuo a disponer sobre su persona. A partir de esta supuesta contrariedad, Simmons ofrece la siguiente solución: “Propiedad de Dios sobre nosotros realmente debe entenderse no tanto como la propiedad de cada persona en particular, sino más bien como la propiedad única sobre la humanidad en su conjunto (una noción singular). Porque la ley fundamental de la naturaleza no es precisamente que *cada persona* debe ser preservada” (Simmons, 1992: 49, véase también 48-50, 60). A pesar de lo dicho por Simmons en este punto, Locke sostiene tanto que la vida de cada uno debe ser preservada, a menos que pierda el derecho sobre ella, y que cada quien es propiedad divina. De aquí que atentar contra la vida de cualquier hombre constituya un crimen contra Dios que supone dejar de pertenecer al género humano y convertirse en enemigo de la humanidad en su conjunto (véase *TT*, II, §§10-11, 6-7, 16, 19, 181-182, 228; Olivecrona, 1974b: 224; Ashcraft, 1968: 907; Simmons, 1992: 133; Waldron, 2002: 143; Tuckness, 2010: 729; Dilts, 2012: 72-73, 61, 63; Abdo Ferez, 2013: 407-409, 422). Precisamente el hecho de que la vida humana deba ser respetada permite aplicar

¹⁴⁰ Batz realiza una interpretación diferente, a partir de la distinción entre dos edades. Al igual que Olivecrona, como veremos en el apartado 1.6., según Batz habría una edad previa a la introducción del dinero que resultaría edénica (véase Batz, 1974: 665-668). Con la introducción del dinero, rousseauianamente, se configuraría una edad de perversiones a partir del aumento de las posesiones, disputas y controversias (véase Batz, 1974: 668-669; en el mismo sentido, Ashcraft, 1968: 912). La interpretación de Batz proyecta sobre la obra de Locke la lectura que éste realizara de los relatos de viajeros de Acosta, Acuña, Sagard y Léry (véase Batz, 1974: 664-669). Esta operación de por sí resulta cuestionable, pues, obviamente, el hecho de que Locke haya realizado determinadas lecturas no implica que adopte sus afirmaciones. Más allá de esto, lo que inhabilita esta interpretación es el hecho de que el trabajo y la guerra justa no son elementos que en modo alguno puedan atribuirse al jardín del Edén (sólo el hombre *caído* trabaja y guerrea) y sin embargo se hallan presentes en la descripción del estado de naturaleza desde un comienzo, por lo que no puede sostenerse que surjan a partir de la introducción del dinero. Véase en este sentido el apartado 1.7.

¹⁴¹ El término en el original es “afford”, es decir, costear o pagar algo lujoso.

castigos, incluso bajo pena capital, en nombre de la propiedad divina sobre ella, sin necesidad mediación social alguna (véase *TT*, II, §16, véase también §§23-24, §134).¹⁴²

La prohibición tanto de atentar contra la vida de un semejante como del suicidio constituyen reglas válida para *cada uno* de los miembros del género, y no es posible una consideración genérica que no abarque a cada uno de sus miembros (véase Simmons, 1992: 60). En relación con su propia vida, sin embargo, se posee una suerte de franquicia, la cual es presentada, por contradictorio que resulte, como propiedad individual de cada quien, junto a su libertad y sus posesiones (véase *TT*, II, §6; Waldron, 2002: 163). Hasta qué punto la vida es propiedad individual y derecho propio no es una cuestión menor.¹⁴³ Lo cierto es que, como acabamos de ver, en *R* es presentada como don temporal divino y en *TT*, II como un bien de uso antes que como propiedad en sentido absoluto, esto es, con derecho de destrucción.

De este modo, el principio de auto-preservación en *TT*, II se halla en perfecta concordancia con la observancia del mandato divino. De este modo, se aleja de la oposición planteada en *ELN*, según la cual “si la fuente y origen de toda esta ley es el cuidado y preservación de uno mismo, la virtud no parecería ser tanto el deber de un hombre como su conveniencia, y nada sería bueno excepto lo que le es útil” (*ELN*, VI: 180-181, véase también, VIII: 206-207). En efecto, en *ELN* el criterio de la auto-preservación como guía moral era duramente criticado, atribuyéndolo seguramente a una subjetividad propia del estado de naturaleza hobbesiano: “Aun cuando algunos que refieren toda ley de la naturaleza a la auto-preservación de cada persona y no buscan sus fundamentos en otra cosa que no sea el amor y el instinto por el que cada uno se favorece a sí mismo y procura su propia seguridad y bienestar tanto como puede” (*ELN*, VI: 180-181; véase Leyden, 1965: 53; Ashcraft, 1968: 903; Simmons, 1992: 37-38, 68; Waldron, 2002: 158). En *TT*, II, en cambio, la auto-preservación, lejos de hallarse en contradicción con la ley de la naturaleza, es un deber moral asociado a la protección de la propiedad divina sobre cada criatura humana (véase *TT*, II, §§168, 149, 135; Gough, 1964: 15; Singh, 1961: 116; Hall, 1981: 65, Simmons, 1992: 68-69; Strauss, 1992: 202, 227; Tuckness, 2010: 279). Fundamentalmente la protección del propio cuerpo y, cuando éste no se viera comprometido, también el del resto de los mortales.

A pesar de este desplazamiento, Dios constituye aún la fuente última de obligación moral. Sin embargo, ya no debe aguardarse a que él haga justicia en la próxima vida, pues

¹⁴² Véase en este sentido el apartado 1.7. y 2.5. Si se quisiera preservar la coherencia y la vigencia de los diez mandamientos y, en particular, del *no matarás*, en la aplicación de un castigo de pena capital, sería preciso conceder a Locke la pérdida de humanidad, la animalización del agresor. Lo cierto es que, como veremos a lo largo de este trabajo tanto en la aplicación de castigos en estado de naturaleza, como en el derecho de resistencia, la pena capital es recurrentemente legitimada.

¹⁴³ Como veremos en el apartado 2.5. al indagar sobre la fundamentación de la figura de esclavitud legítima.

cada hombre dispone en estado de naturaleza de un poder ejecutivo para infringir castigos: la ejecución de la ley de la naturaleza es, en este estado, [algo] puesto en las manos de todo hombre, por lo que cada uno tiene el derecho de castigar a los transgresores de esa ley en un grado tal que pueda impedir su violación (*TT*, II, §7; véase también especialmente §§8-9¹⁴⁴; Dunn, 2005: 447-448). El hombre se halla desde un comienzo como una mónada moral autónoma, con capacidad de reducir a los enemigos del género humano que atentan contra la ley de la naturaleza. Miguel Cirilo Flórez advierte muy bien el desplazamiento de la oposición, propia de *ELN*, entre la ley de la naturaleza y la ley positiva, a la interpretación de la ley de la naturaleza en el contexto concreto de su estado de libertad natural:

Desde los *Ensayos sobre la ley de la naturaleza*, pasando por el *Ensayo sobre el entendimiento*, hasta llegar a los *Dos tratados sobre el Gobierno civil*, el concepto lockeano de la ley de la naturaleza va dejando de ser considerado como un plan providencial superpuesto a las tradiciones e instituciones y va pasando a ser considerado como la máxima generalización de las condiciones de posibilidad de las relaciones sociales. En los *Dos tratados*, la ley de la naturaleza llega a ser la racionalidad constituida socialmente, reconocida intersubjetivamente (Cirilo Flórez, 1977: 22).

Cirilo Flórez acierta al señalar el desplazamiento en el concepto de ley de la naturaleza entre *ELN* y *TT*, II. Sin embargo, se equivoca al considerar que este cambio se orienta en la dirección de una interpretación intersubjetiva de la ley de la naturaleza (véase *TT*, II §19; Gough, 1964: 43, 34; en la misma dirección que Cirilo Flórez, Batz, 1974: 666; Abdo Ferez, 2013: 371, 380-389, 394¹⁴⁵). En efecto, hemos visto que en *TT*, II se mantiene la fundamentación teológica de la moralidad, de modo tal que lejos de constituirse socialmente, la interpretación de la ley de la naturaleza puede ser realizada por el individuo sin mediación social alguna.¹⁴⁶ Es, por el contrario, la incorporación del sesgo hedonista y utilitario la que altera el concepto de ley de la naturaleza tal como se presenta en *ELN* (véase *ELN*, I: 118-

¹⁴⁴ Es en virtud de la ley de la naturaleza que puede un soberano castigar al extranjero: “Aquellos que tienen el poder supremo de hacer leyes en Inglaterra, Francia u Holanda, no son a un indio [nativo de América] sino igual que el resto del mundo, hombres sin autoridad; y, por lo tanto, si por la ley de la naturaleza ningún hombre tiene el poder de castigar ofensas en su contra [de la ley de la naturaleza], yo no veo cómo el magistrado de cualquier comunidad puede castigar a un extranjero de otro país; dado que, en referencia a él, ellos nunca pueden tener más poder que el que cualquier hombre puede tener naturalmente sobre otro” (*TT*, II, §9). La reiteración que supone el uso de los términos “pueden”, “poder”, “puede”, es más difícil de evitar en castellano que en inglés. En el original, “they can have no more power than what every man naturally may have over others”.

¹⁴⁵ Cecilia Abdo Ferez cita los mismos pasajes de *Essay* que hemos consignado en el apartado 1.2., sólo que enfatiza el rol de la ley de las modas, relativizando la importancia de la teología en la legitimidad de toda ley. Al mismo tiempo, omite en este análisis considerar *R*, *ELN* y *TT*, lo cual obligaría a matizar la radicalidad de tal interpretación (véase Abdo Ferez, 2013: 371, 380-389, 394).

¹⁴⁶ Cuestión que se tratará en los apartados 1.5. y 1.6.

119, VI: 180-181, 188-189, VIII: 206-215). En el contexto material del estado de naturaleza en el que se desenvuelve la vida humana como condición mortal y de necesidades materiales, las inclinaciones y la utilidad práctica reciben una consideración notablemente más positiva que en *ELN*.

La virtud y la prosperidad no suelen acompañarse la una a la otra y por lo tanto la virtud raras veces tenía muchos seguidores. No es sorprendente que no prevaleciera mucho en un estado donde los inconvenientes que la acompañaban eran visibles y a la mano, y las recompensas dudosas y a la distancia. La humanidad, a quien se le permite y se le debe permitir perseguir su felicidad, sin que se le pueda impedir, no podía sino creerse excusada de una estricta observancia de las reglas que parecían comprender tan poco a su fin principal: la felicidad, mientras que impedían gozar de esta vida y había poca evidencia y seguridad de otra (*R*: 148-149).

La clara distinción entre la virtud como obligación moral y la búsqueda de la utilidad individual en *ELN* deviene aquí en una posición contemporalizadora. Ésta es la perspectiva dominante de los escritos de madurez respecto a la relación entre la corrección moral y el placer y la utilidad. De aquí que en *Essay* se identifique directamente bondad con el placer: “Las cosas, entonces, son buenas o malas sólo en relación con el placer y al dolor” (*Essay*, II, XX, §2¹⁴⁷, véase también II, XXVIII §5; Hall, 1981: 61; Gaeta Esperanza, 2006: 73). Esta misma definición la encontramos en el breve texto *Of Ethic in General*: “aquello que causa el mayor placer es el mayor bien, y aquello que causa el mayor dolor, el mayor mal” y “la felicidad y la desdicha consisten sólo en el placer y el dolor, o bien, ya sea de la mente o del cuerpo, o de ambos” (*EG*, §7). Acorde con esta posición hedonista, la propia ciencia moral es definida en relación con la utilidad:

[...] la habilidad de aplicar correctamente nuestros propios poderes y acciones, para alcanzar cosas buenas y útiles. La más importante¹⁴⁸ bajo este título es la ética, que es la búsqueda de aquellas reglas y medidas de las acciones humanas, que conducen a la felicidad, y los medios para practicarlas. El fin de esto no es la mera especulación y el conocimiento de la verdad, sino la justicia¹⁴⁹, y una conducta de acuerdo con ella (*Essay*, IV, XXI, §3; véase Lewis, 2003: 261).

¹⁴⁷ Pocas líneas después aclara: “Por placer y dolor, debe entenderse [que] me refiero al cuerpo o la mente, como comúnmente se distinguen; aunque en verdad son sólo diferentes constituciones de la mente, a veces ocasionados por los desórdenes en el cuerpo, a veces por pensamientos en la mente” (*Essay*, II, XX, §2). “[...] el odio o el amor a seres capaces de felicidad o desdicha, es frecuentemente la desazón o el deleite que encontramos en nosotros mismos emergiendo de una consideración de su ser mismo o felicidad. Por tanto, el ser y bienestar de los hijos de un hombre o de amigos, producen un constante deleite en él, quien se dice los ama constantemente” (*Essay*, II, XX, §5).

¹⁴⁸ El término es “considerable”.

¹⁴⁹ El término en el original es simplemente “right”.

La ética es el camino a una felicidad que tiene que ver con el alcance de cosas buenas y útiles. Esta misma perspectiva es asumida en la descripción de la condición del hombre en el estado de naturaleza de *TT*, II (véase Gough, 1964: 18; Leyden, 1965: 73; Gaela Esperanza, 2006: 106-107). En efecto, como bien señala Simmons, según Locke: “Incluso en nuestras actividades más triviales y comunes, hay una cierta línea de acción que maximiza la utilidad (y es por tanto moralmente exigida)” (Simmons, 1992: 54).

A pesar del reconocimiento generalizado tanto del componente deontológico como del consecuencialista, ello no ha suprimido el debate entre los intérpretes. En efecto, frente a la interpretación que hemos presentado aquí en términos de desplazamiento, se ha argumentado en favor de una contradicción: “las concepciones voluntaristas anteriores de Locke de la ley de la naturaleza y la posterior perspectiva relativista de la moralidad son irreconciliables” (Gaela Esperanza, 2006: 97, véase también 106; en el mismo sentido de contradicción, Hall, 1981: 36; Lamprecht, 1918: 107). También se ha sostenido que Locke mantiene una posición coherente en la cual el hedonismo no es sino un elemento circunscrito a la deontología de la ley de la naturaleza, esto es, una interpretación en términos de coherencia y continuidad de la deontología y el consecuencialismo (véase Dunn, 1969: 24, 26; Singh, 1961: 113-114; Aarsleff, 1969: 100-111, 127; Hancey, 1976: 447-448; Lenz, 1956: 112).

Jerry Gaela Esperanza se aproxima a la interpretación que se ha sostenido aquí en términos de desplazamiento, aun cuando, al igual que Cirilo Flórez, hace eje, a mi juicio equivocadamente, en un desplazamiento desde una perspectiva teología hacia otra hedonista.

Dios ha incluido en su diseño eterno de la ley de la naturaleza, la recompensa y castigos divinos. En ese sentido, el carácter hedonista de la ley parece tener un aspecto más teológico. El destino del hombre depende totalmente de la voluntad de Dios. Sin embargo, en sus últimas obras, en particular en el *Ensayo*, sus principios hedonistas muestran un carácter único y personal. Él afirma que, «El bien y el mal... no son nada sino placer o dolor, o aquello que nos ocasiona o procura placer o dolor a nosotros» [*Essay*, II, XVIII, §5]. Desde estas perspectivas diferentes, surgen dos teorías en conflicto, a saber, el absolutismo y el relativismo moral (Gaela Esperanza, 2006: 90, véase también 91-98; Waldron, 2002: 163).

Es cierto que el mandato divino se relativiza al depender de la interpretación de la razón individual. Sin embargo, no es este el desplazamiento de los escritos tempranos a los de madurez, en cuanto el individualismo metodológico es común a toda la obra de Locke. No hay por tanto un desplazamiento desde la fundamentación teológica a una fundamentación individual, sino que, por el contrario, veremos que se articula siempre el fundamento teológico con la interpretación de la razón individual, de modo tal que es posible

prescindir, en el estado de naturaleza, de toda mediación social e institucional para la ejecución y vigencia de la ley de la naturaleza.¹⁵⁰ Aun así, Gaela Esperanza, advierte correctamente el desplazamiento del carácter deontológico al carácter hedonista y utilitario de la ley de la naturaleza: “la rectitud y la validez de los actos morales son considerados no simplemente por su conformidad o disconformidad con las leyes, sino más bien con la disposición personal del sujeto. El relativismo moral de Locke es envuelto en sus principios hedonistas, en el cual bien y mal son considerados como placer y dolor” (Gaela Esperanza, 2006: 92, véase también 93).

En efecto, Locke plantea que la interpretación de la ley de la naturaleza se realiza muchas veces de modo interesado e incluso perverso (véase *Essay*, IV, XVI, §12; IV, XX, §16; II, XXXIII, §18; *TT*, II, §§13, 123-128, 184; véase también Yolton, 1958: 495; Seliger, 1963a: 345, 354; Gough, 1964: 18; Ashcraft, 1969a: 195; Aarsleff, 1969: 134).¹⁵¹ Sin embargo, no por ello debe considerarse que la afirmación de la existencia de un castigo divino brinde a la ley de la naturaleza un contenido consecuencialista o hedonista, como hemos visto propone Gaela Esperanza (véase Gaela Esperanza, 2006: 90; *Essay*, II, XXVIII, §5). En efecto, como ya identificaran tempranamente Lenz en su crítica a Leyden, y Yolton en su crítica a Strauss, Gaela Esperanza y Hall malinterpretan a Locke en este punto, pues no hay incompatibilidad entre el contenido deontológico de la ley de la naturaleza y la existencia de un castigo posterior (véase Lenz, 1956: 112; Yolton, 1958: 490-492, 484; Hall, 1981: 60; Sigmund, 2005: 412-414; Gaela Esperanza, 2006: 92-93). De otro modo, el derecho positivo tendría siempre un contenido hedonista o consecuencialista por el hecho de atribuir castigos a su incumplimiento, lo cual resulta evidentemente absurdo. La ley positiva puede tener un fundamento y contenido deontológico, aun cuando se considere que su inobservancia amerita ser castigada. Por otra parte, aun cuando existiera la amenaza de castigo, la ley puede obedecerse por deber, y ello es lo que hace que el acto sea propiamente moral. No es esta, sin embargo, la interpretación de Hall:

El motivo último para el cumplimiento de las obligaciones propias descansa, no en un sentido del deber, ni en el respeto a la dignidad del prójimo, o incluso por el amor de Dios, sino que el verdadero motivo radica antes bien en la anticipación de una recompensa consistente en el placer o un castigo que consiste en el dolor, los cuales son infringidos por el divino legislador (Hall, 1981: 61-62; véase también 63; Lamprecht, 1918: 121).

¹⁵⁰ Véase especialmente 1.6. y 1.7. En la cuarta parte, se mostrará que, a pesar de la indudable primacía del individualismo metodológico en la concepción lockeana sobre la interpretación de la ley de la naturaleza, la teoría de la propiedad y el modo de establecer la pertenencia a una sociedad civil, la interpretación de la ley de la naturaleza durante la resistencia, en el seno del Estado, adquiere una forma colectiva y política.

¹⁵¹ Véase el apartado 1.6.

No es difícil advertir que rápidamente puede descartarse esta objeción apelando a la distinción entre obligación y motivación (véase Yolton, 1958: 491; Lenz, 1956: 112). En *EG*, Locke es muy claro acerca de que la motivación hedonista no relativiza el carácter externo de la ley de la naturaleza como creación divina para el hombre: “no hechas por nosotros, sino para nosotros” “estas reglas establecidas para nuestras acciones por la voluntad declarada o leyes de otro, quien tiene el poder de castigar nuestras aberraciones. Estas son propia y verdaderamente las reglas del bien y el mal”, cuya observancia o no produce la felicidad y la desgracia, de modo que los que obran “viviendo bien” “alcanzan la felicidad” (*EG*, §10, véase también §8). En este sentido, Raghuvver Singh sostiene que “la motivación hedonista de la moralidad, por tanto, no destruye el *status* objetivo de la ley de la naturaleza en la teoría de Locke” (véase Singh, 1961: 113).

Por otra parte, respecto al sustento de la interpretación en términos de contradicción entre deontología y hedonismo, cabe destacar que en *Essay* efectivamente se señala tanto que la felicidad surge de la virtud moral como que se identifica con el placer y la ausencia de dolor. En este sentido, el siguiente pasaje enfatiza la obligación deontológica.

Porque, como nada puede ser más natural que el estímulo [que viene] con la estima y la reputación en la que todos encuentran su provecho, y [nada más natural] que el [hecho de] culpar y desaprobar [produzca] lo contrario, no es de sorprender que la estima y el descrédito, la virtud y el vicio, deban corresponder en gran medida y por todas partes con la regla inmodificable de lo correcto e incorrecto que la ley de Dios ha establecido: no habiendo nada que tan directa y visiblemente asegure y promueva el bien general de la humanidad en este mundo, como la obediencia a las leyes que él [Dios] les ha dispuesto, y nada que engendre tales males y confusión como el descuido de ellas [las leyes de Dios] (*Essay*, II, XXVIII, §11, véase también IV, XII, §11; Dunn, 1969: 24, 26; Singh, 1961: 113-114; Aarsleff, 1969: 100-111, 127; Hancey, 1976: 447-448; Lenz, 1956: 112).

Aquí la virtud se traduce en aprobación social. El efecto de la asunción de un criterio deontológico tiene como consecuencia beneficios para el individuo, en sintonía con la concepción clásica de la que ya hemos dado cuenta.¹⁵² Sin embargo, como bien destacan Hall y Gaela Esperanza, Locke también define la felicidad meramente con un criterio hedonista, en relación con el placer y el dolor. Este hedonismo deviene en relativismo cuando, en determinados pasajes, el bien y el mal se vincula directamente con el placer y el

¹⁵² Véase el apartado 1.2.

dolor que produce en determinada persona, y que no necesariamente habría de producirse en otras.

Las acciones morales son sólo aquellas que dependen de la elección de un agente libre e inteligente¹⁵³. Y un agente libre inteligente naturalmente sigue aquello que le causa placer y rehúye aquello que causa dolor; es decir, [que] naturalmente busca la felicidad y evade la desdicha. [...] la felicidad y la desdicha consisten sólo en el placer y el dolor [...] bien y mal, siendo términos relativos, no denotan nada en la naturaleza de la cosa, sino sólo la relación que sostiene con otro, en su aptitud y su tendencia a producir en él placer o dolor. Y por tanto vemos y decimos que lo que es bueno para un hombre es malo para otro (*EG*, §7; véase también *Essay*, II, XXVIII §5).

De este modo, la ciencia moral adquiere un criterio consecuencialista, esto es, hedonista y utilitario. En este sentido, la condición natural del hombre requiere del desarrollo práctico de la razón, y el dolor es la guía y el motor para desarrollar el mandato divino de trabajar que conduce a realizar la felicidad terrenal.

La inquietud¹⁵⁴ que un hombre encuentra en sí mismo por la ausencia de cualquier cosa cuyo disfrute presente lleva la idea de deleite con ella, es lo que llamamos [«]deseo[»], el cual es mayor o menor en la medida en que aquella inquietud sea más o menos vehemente. De donde, por cierto, quizás sea de alguna utilidad observar que el principal, sino el único espolón¹⁵⁵ de la industria y la acción humana es la inquietud (*Essay*, II, XX, §6).

En estos pasajes, parece primar una perspectiva contemplativa respecto a las necesidades de los hombres, en cuanto su situación material en el mundo impone condiciones (véase Cox, 1960: 87-88). En este sentido, a partir de la descripción del estado de naturaleza presentada en *TT*, II, Locke asume una perspectiva complaciente respecto a las inclinaciones humanas. Hasta tal punto es así, que los mandatos divinos, es decir, los principios morales, ordenan directamente el usufructo adquisitivo del mundo para extraer de él el máximo provecho.

Dios dio el mundo a los hombres en común; pero dado que se los dio para su beneficio y las mayores conveniencias¹⁵⁶ de la vida que fuesen capaces de extraer de él, no puede suponerse que él haya tenido la intención de que permaneciese siempre en común y sin cultivar. Él lo dio [el mundo] para el uso

¹⁵³ En el original “an understanding and free agent”, también podría traducirse como “comprensivo” o “dotado de entendimiento”.

¹⁵⁴ El término en el original es “uneasiness”, también podría traducirse por “ansiedad” o “desazón”, como lo hemos hecho en otro caso, o más genéricamente por “malestar”.

¹⁵⁵ El término es “spur”, también “estímulo” o “acicate”.

¹⁵⁶ En el original, “conveniencies”.

de los industrioses y racionales¹⁵⁷ (*TT*, II, §34). El derecho y la conveniencia¹⁵⁸ iban juntos; pues como un hombre tenía derecho a todo lo que él pudiese emplear¹⁵⁹ con su trabajo, no tenía tentación de trabajar para [obtener] más de lo que el pudiese hacer uso (*TT*, II, §51).

Aquí el criterio utilitario y hedonista ya no es el producto de una urgencia material o una inclinación subjetiva que ha de satisfacerse, sino que es el contenido mismo de la ley de la naturaleza, en tanto se presenta como mandato divino. En efecto, no estamos discutiendo si el placer es un bien o no, si la felicidad requiere de la satisfacción material o si los castigos suponen la incorporación de un criterio consecuencialista y no deontológico. El desplazamiento que nos interesa marcar en este punto tiene que ver con el contenido mismo de la ley de la naturaleza, en tanto que, a diferencia de lo establecido en *ELN*, en *TT*, II ordena de modo explícito maximizar beneficios individuales. Aquí se omite por tanto la clara distinción entre ley-obligación y derecho-inclinación que se proponía en *ELN* (véase *ELN*, I: 110-111¹⁶⁰). En efecto, cuando Locke se refiere en *TT*, II al derecho de propiedad, como veremos en detalle, no se refiere simplemente una inclinación sino un derecho protegido por la ley de la naturaleza (véase Simmons, 1992: 69, véase también 3, 54, 92).¹⁶¹ Por lo demás, no es difícil advertir la distancia con *ELN*, en cuanto, en este texto se considera, como hemos anticipado, que si el criterio moral fuese la utilidad individual, no reinaría sino el caos y la guerra de todos contra todos:

Porque ¿cuál es la razón que existe para el cumplimiento de las promesas, qué asegura la sociedad, cuál [es la] convivencia entre los hombres, si todo lo equitativo y justo es lo mismo que lo útil? ¿Qué otro trato humano podría tener lugar entre hombres sino el fraude, la violencia, el odio, la rapiña, la masacre y otras cosas de este tipo, cuando a cada individuo no sólo le está permitido, sino

¹⁵⁷ Aquí el texto podría ser en singular como en plural. Sin embargo, el párrafo comienza refiriéndose a “los hombres”; también lo entiende en plural Simmons (1992: 246).

¹⁵⁸ En el original “Right and conveniency”.

¹⁵⁹ En el original, “employ” (Locke, 1824, IV); en la edición de Laslett el término aparece como “imploy” (sic.) (Locke, 2004: 302).

¹⁶⁰ Citado en el apartado 1.2.

¹⁶¹ Véase la segunda parte de este trabajo. Vale la pena destacar aquí el esfuerzo de Simmons por considerar la importancia de una dimensión conceptual de *derechos* al interior de la teoría lockeana sobre la ley de la naturaleza. En efecto, según este intérprete, la teoría de los derechos no puede reducirse al concepto de ley de la naturaleza como deber: donde hay deber hay derecho, donde hay derecho hay deber. La auto-preservación es, en este sentido, tanto un derecho como un deber (véase Simmons, 1992: 69). Mucho más difícil de aceptar, como veremos en la segunda parte, es la idea de que la teoría de los derechos en Locke es antes para la “protección” que para la “restricción”, en términos de apropiación privada (Simmons, 1992: 77). En el apartado 2.6. veremos que Simmons contrapone a la teoría de la apropiación privada una noción restrictiva de auto-gobierno, en cuanto idea regulativa de la teoría de los derechos (Simmons, 1992: 87, 77). Sin embargo, el ideal de auto-gobierno está lejos de tener la incidencia que tendrá el concepto de propiedad para determinar el concepto de derecho. El propio Simmons reconoce, en este sentido, que “Locke caracteriza a todos los derechos (y no sólo a los derechos en los bienes externos) como propiedad, es decir, lo que es propiamente nuestro (por ejemplo, II, 123, 173)” (Simmons, 1992: 92).

que le es necesario arrebatarse a otro por todos los medios lo que éste, a su vez, está obligado a salvaguardar? (*ELN*, VIII: 212-213).

Es claro que aquí el bien común no surge de la suma de actividades adquisitivas individuales. Sin embargo, en el contexto de necesidad y penuria descrito en *TT*, II¹⁶², el hombre ya no hace daño alguno a sus semejantes dedicándose al interés propio. El cumplimiento de la ley de la naturaleza no surge de las intenciones morales ni de la sesuda reflexión racional de los agentes, sino más bien del obrar orientado en la persecución del provecho propio. En este sentido, Locke establece que, al apropiarse un individuo de lo que es común, lejos de dañar a sus semejantes, les hace un bien:

[...] quien se apropia tierra para sí por medio de su trabajo, no reduce sino que incrementa el stock¹⁶³ común de la humanidad: pues las provisiones que sirven a la manutención¹⁶⁴ de la vida humana, producidas por un acre de tierra cercada y cultivada, son (para hablar más estrictamente¹⁶⁵) diez veces más que las que rinden por un acre de tierra de igual fecundidad dejada yerma en común. Y por lo tanto, quien cerca la tierra y tiene una mayor abundancia de conveniencias para la vida a partir de[l cultivo] de diez acres, que el puede obtener de cien dejados a la naturaleza, puede verdaderamente decir que entrega noventa acres a la humanidad: porque su trabajo ahora lo suministra con provisiones de diez acres, que son el producto de cien dejados en común (*TT*, II, §37; véase también §33¹⁶⁶; Strauss, 1992: 243-244; Tully, 1993: 161; Ince, 2011: 41, 47).

A diferencia de *ELN*, aquí los intereses egoístas no se contradicen sino que más bien contribuyen al provecho general en la medida en que permiten ofrecer mayor cantidad de frutos a un mercado común (véase Simmons, 1992: 54). Lejos de oponerse el bien colectivo al interés privado, aquél surge de la búsqueda de éste (véase Gough, 1964: 34; para una interpretación opuesta, véase Grant, 1988: 42).¹⁶⁷ Como bien señala Onur Ulas Ince, la teoría

¹⁶² Véase el apartado 1.6.

¹⁶³ Se ha decidido preservar este término, válido tanto para el inglés como para el castellano, en cuanto da cuenta de la dimensión de la tierra como capital. En este sentido, veremos en 3.3. que Locke vuelve a utilizar en *SC* el término “stock” para referirse al capital.

¹⁶⁴ El término es aquí “support”, el cual posee un significado general como sostén material de la vida, el cual podría traducirse como “sustento”, “asistencia material”, “soporte material”.

¹⁶⁵ En el original, “to speak much within compass”.

¹⁶⁶ Citado en el apartado 1.6.

¹⁶⁷ Grant entiende que en Locke el individualismo tiene por fin exclusivamente defender derechos naturales individuales, por lo que es político-normativo y “no atomístico” (Grant, 1988: 60, véase también 42, 50). “En ningún caso la antropología de Locke describe individuos aislados cuyo comportamiento se rige por cálculos racionales de sus intereses” (Grant, 1988: 42). Con un candor difícil de igualar, la autora sostiene que “Locke se caracteriza generalmente tanto por un individualismo político como por una especie de individualismo intelectual, defensor del uso independiente de la facultad de la razón contra los prejuicios, las costumbres y el dogmatismo” (Grant, 1988: 42-43). De este modo, para esta autora el individualismo lockeano, aquí reconocido, no sería de temer en ningún sentido. Al mismo tiempo, a pesar de identificar este individualismo, la autora sostendrá inmediatamente que el origen de la sociedad política “es familiar” (Grant, 1988: 44; véase

misma del valor supone una idea antimercantilista, de juego de suma positiva, no de suma cero (véase Ince, 2011: 47).¹⁶⁸ En este sentido, cabe referir al texto de *Venditio*, en el cual se sostiene, como precio justo, aquel que ofrece el mercado en cada momento, incluso cuando los comerciantes especulen de modo ostensible con las necesidades básicas ajenas (véase *Venditio*: 442¹⁶⁹, 443; Vaughn, 1983: 156; contra esta interpretación, véase Simmons, 1992: 61).

En este mismo sentido de *dejar hacer* a los agentes, cabe añadir algo semejante a un intelectualismo socrático, de corte hedonista y utilitario, el cual aparece en determinados pasajes de *Essay*. “La causa de nuestro juzgar mal, cuando comparamos nuestro placer o dolor presentes con los futuros, me parece que es la débil y estrecha constitución de nuestra mente” (*Essay*, II, XXI §64, véase también II, XXI, §§66-67). En efecto, la ignorancia deviene aquí en la causa principal de equívoco sobre nuestra verdadera felicidad (véase *Essay*, II, XXI, §67). Antes que inmoralidad, lo que encontramos son cálculos equivocados acerca de lo que maximiza el provecho propio: “El juicio equivocado que nos descarría¹⁷⁰ y que frecuentemente hace que la voluntad se determine hacia el peor bando¹⁷¹, se basa en un mal cálculo sobre las diversas comparaciones de esto”, señala Locke en referencia a los cálculos sobre el placer y el dolor, el bien y el mal (*Essay*, II, XXI, §62; véase II, XXI, §61).

Nuestro juicio sobre el bien o el mal presentes siempre [es] correcto. En primer lugar, consideraré los juicios equivocados que los hombres realizan sobre el bien y el mal futuro, a causa de lo cual sus deseos están descarrados. Porque, en cuanto a la felicidad o desdicha presente, cuando eso solo entra en consideración, y las consecuencias son removidas, un hombre jamás elige mal; él conoce lo que mejor le place, y aquello que en realidad prefiere. Las cosas, en su disfrute presente son lo que parecen: la apariencia y el bien real son, en este caso, siempre lo mismo. [...] Donde los dolores del trabajo honesto¹⁷², y de la inanición con hambre y frío¹⁷³, son presentados juntos ante nosotros, nadie estaría en duda sobre cuál elegir; donde la satisfacción de la lujuria y el disfrute del cielo fueran ofrecidos al mismo tiempo a alguien como posesión presente¹⁷⁴, él no sopesaría, ni erraría en la determinación de su elección (*Essay*, II, XXI §58).

en la misma línea la interpretación según la cual Locke abogaría por la propiedad comunal y no individual: Tully, 1980: 130, véase también 124-125).

¹⁶⁸ Consideraremos esta cuestión oportunamente en la segunda parte.

¹⁶⁹ Citado en el apartado 3.3.

¹⁷⁰ El término es “mislead”, es decir, “extraviado”, “desviado”, “llevado por el mal camino”.

¹⁷¹ “the will often fasten on the worse side”, literalmente “la voluntad frecuentemente se determine hacia el peor lado”.

¹⁷² La frase es “honest industry”, término este último utilizado en reiteradas ocasiones en *TT*, II, cap. V.

¹⁷³ En el original, “starving with hunger and cold”.

¹⁷⁴ En el original “at once to any one’s present possession”.

Aquí encontramos no sólo la idea de que el bien es la maximización del placer sino también la idea extensamente difundida por la tradición liberal de que nadie conoce mejor el propio interés que la persona involucrada (aun cuando Locke restringe esta apreciación al momento presente). En efecto, el pasaje revela cómo el individualismo metodológico y epistemológico que caracteriza *Essay* deviene en cálculo utilitario, el cual, puede adquirir la forma de claro egoísmo (véase *Essay*, IV, XVI, §7¹⁷⁵). De este modo, como bien destaca Simmons “trabajan en Locke las mismas estrategias consecuencialistas que permiten a los utilitaristas su defensa del individualismo liberal” (Simmons, 1992: 58).

A partir de los desarrollos presentados hasta aquí, podemos concluir que el sesgo hedonista y utilitario que adquiere la ley de la naturaleza lejos de suponer un cambio de fundamentación, sigue apelando al mandato divino para sustentarse. En efecto, la obligatoriedad de la idea de ley de la naturaleza sigue basándose en su *status* de mandato divino, aun cuando ordena al individuo la auto-preservación y maximizar beneficios, mientras que en los escritos tempranos ni lo uno ni lo otro era considerado parte de la ley de la naturaleza. En este sentido, no podemos hablar de un cambio desde una perspectiva teológica hacia una perspectiva intersubjetivo. En cuanto a su contenido deontológico, hemos visto que la ley de la naturaleza no sólo ordena la auto-preservación y la maximización de beneficios individuales sino que no se desestiman los diez mandamientos, *el ama a tu prójimo como a ti mismo*, la prohibición de acumular frutos para que se pudran y el deber de caridad y de trabajar la tierra para obtener el sustento como obligaciones morales. La consideración de la situación material del hombre, que va de suyo con la incorporación del concepto de estado de naturaleza, se corresponde con la incorporación de cierto contenido hedonista de la ley de la naturaleza, modificando su definición estrictamente deontológica propia de los escritos tempranos, pero sin alterar su *status* teológico, en cuanto el mundo es donación divina para el hombre y sigue hallándose en concordancia con sus necesidades y capacidades.¹⁷⁶

1.5. La interpretación de la razón individual: latitudinarismo, escepticismo y protestantismo frente a las Escrituras

¹⁷⁵ “[...] la historia nos da tal cuenta de los hombres en todas las épocas; y mi propia experiencia, tan lejos como he tenido la oportunidad de observar, lo confirma, que la mayoría de los hombres prefieren el provecho personal que el público” (*Essay*, IV, XVI, §7; contra esta interpretación, en favor de un individualismo moderado, véase Gough, 1964: 43, 34; Singh, 1961: 115; Batz, 1974: 666).

¹⁷⁶ Véase en este sentido los apartado 2.2.

Y pienso que igualmente renuncian a la verdad, quienes, corriendo a los contrarios extremos, o bien afirman una ley innata, o niegan que haya una ley conocible por la luz de la naturaleza, esto es, sin [necesidad, que no necesita] la ayuda de una revelación positiva.
John Locke¹⁷⁷

No puede haber evidencia de que una revelación tradicional tiene origen divino, en las palabras que nosotros la recibimos y en el sentido en que la entendemos, [que sea] tan clara y tan cierta como aquella [evidencia] de los principios de la razón.
John Locke¹⁷⁸

Pero tal cuerpo de ética, probado para ser la ley de la naturaleza, a partir de los principios de la razón, y que enseñara¹⁷⁹ todos los deberes de la vida, creo que nadie dirá que el mundo tenía antes de la época de nuestro Salvador.
John Locke¹⁸⁰

[...] la razón es el juez apropiado; y la revelación, aunque puede al consentir con ella confirmar sus dictados, no puede en esos casos invalidar sus decretos.
John Locke¹⁸¹

La formulación del contenido de una ley de la naturaleza universal válida para todos los hombres deviene mucho más compleja cuando la estricta posición racionalista ha sido abandonada, y se vuelve poco menos que imposible una vez que se reconoce el valor de la tradición, la fe y las costumbres en la determinación de ese contenido.
James Hancey¹⁸²

El individualismo es en este sentido concordante con el énfasis del cristianismo protestante, con el cual Locke comparte la suprema importancia del alma individual; es acorde, finalmente, con la filosofía desplegada en *Essay Concerning Human Understanding*, la cual es individualista, en cuanto se centra en el individuo y el conocimiento que él adquiere por el uso de sus propios sentidos.
John W. Gough¹⁸³

Existe un cuerpo de discípulos empeñados que sugieren que la relación entre la teología y la ley de la naturaleza está lejos de ser sencilla en el pensamiento de Locke¹⁸⁴. Aun reconociendo la complejidad de esta relación y el carácter no ortodoxo de la interpretación bíblica de Locke, este ensayo despliega su noción de la ley de la naturaleza como universalmente válida y estructura eterna de los

¹⁷⁷ *Essay*, I, III, §13.

¹⁷⁸ *Essay*, IV, XVIII, §10.

¹⁷⁹ En el original simplemente “and teaching all duties of life”, literalmente, “y enseñando todos los deberes de la vida” o “y enseñanza [de] todos los deberes de la vida”.

¹⁸⁰ *R*: 141.

¹⁸¹ *Essay*, IV, XVIII, §6.

¹⁸² Hancey, 1976: 451.

¹⁸³ Gough, 1964: 45-46.

¹⁸⁴ Entre los cuales, Ince menciona a Strauss, Zuckert, Myers, Pangle, Forde y Waldron, diferenciándolos de los discípulos de la “Escuela de Cambridge” (Ince, 2011: 33-34)

estándares morales con un apuntalamiento teológico en última instancia, los cuales son normativamente vinculantes para la actividad humana.
Onur Ulas Ince¹⁸⁵

En este apartado se considerarán las inconsistencias que se siguen de la apelación por parte de Locke tanto a la autoridad de las Escrituras como a la necesidad de su interpretación por parte de la razón individual. En este sentido, se presentará en primer lugar la asiduidad y centralidad de la referencia a las Escrituras para determinar el contenido de la ley de la naturaleza. Tal apelación a las Escrituras permitirá establecer el cristianismo lockeano, en cuanto toma a los milagros narrados en ellas como prueba de autoridad divina para sustentar determinados principios morales. En segundo lugar, se dará cuenta de la aproximación latitudinaria a las Escrituras, esto es, de la necesidad planteada por Locke de articular razón y revelación, que no es otra cosa que la exigencia de depurar las Escrituras de ciertos elementos considerados irracionales. En este sentido, se verá que, en concordancia con la epistemología lockeana, la revelación tradicional es sometida a una crítica que exige pruebas de validez racional para aceptar sus formulaciones y permite desestimar los dogmas católicos como por ejemplo el de la transustanciación. Por último, se estudiará cómo Locke deriva, a partir de su escepticismo epistemológico, una noción limitada de tolerancia. En efecto, en virtud de la falibilidad del conocimiento humano, se verá que Locke rechaza el dogmatismo y propone la tolerancia en materia de fe a fin de evitar la violencia social. Sin embargo, ello no le impedirá establecer los principios fundamentales del cristianismo en concordancia con una interpretación protestante, rechazando incluso que católicos y ateos deban ser tolerados, y en detrimento de toda concepción teocrática, como la que Locke le atribuye al judaísmo.

Podemos comenzar, por tanto, por presentar la centralidad de las Escrituras como fuente de autoridad tanto para establecer los principios de la moralidad y corroborar la ley de la naturaleza como para la reconstrucción de la condición originaria del hombre a partir del Génesis. En efecto, en *R*, como ya hemos destacado, se apela a la autoridad de las Escrituras y, en especial, de los Evangelios para establecer los principios morales de un modo no demostrativo¹⁸⁶, mientras que, como veremos en detalle, en *TT*, I se reinterpretará el Génesis para desestimar el dominio privado y político de Adán y sus herederos sobre el

¹⁸⁵ Ince, 2011: 33-34. Sigmund también describe a Locke, pocos años antes, como un “no ortodoxo cristiano” (Sigmund, 2005: 408).

¹⁸⁶ Véase el apartado 1.3. En base a esta recurrencia a las Escrituras en argumentaciones fundamentales de la obra lockeana, se ha criticado la lectura hobbesiana y secular de Strauss (véase Strauss, 1992: 165, 202, 219-227; Yolton, 1958: 481-492; Dunn, 1969: 187-188, 193, 199, véase también 100-101; IX, XI, 5, 9, 158, 169; Simmons, 1992: 12, 15, 68; Waldron, 2002: 158; Sigmund, 2005: 412-414). El acierto de muchas de estas críticas no puede conducir, como veremos, a la afirmación radicalmente opuesta de que Locke asuma *in toto* el testimonio de las Escrituras.

género humano que sostuviera Filmer (véase *TT*, I, §23-25, §27; Ashcraft, 1968: 900)¹⁸⁷. Para establecer que los diez mandamientos de Moisés y el *ama a tu prójimo como a ti mismo* como mandatos divinos válidos para toda la humanidad, Locke necesariamente asume la autoridad de las Escrituras en materia moral y, en especial, la autoridad, como hijo de Dios, de Jesús, quien, por sobre los dichos consignados en la tradición filosófica:

[...] declaró a toda la humanidad que quien quiera que crea que él es el Salvador prometido y lo tomara ahora [como] resucitado de entre los muertos y constituido Señor y Juez de todos los hombres, para ser su Rey y Soberano, sería salvado. Esta es una proposición sencilla e inteligible: y el Dios misericordioso parece con esto haber tenido en consideración a los pobres de este mundo y a la masa de la humanidad. [...] Los escritores y polemistas en materia de religión la llenan de sutilezas y la adornan con ideas que hacen partes necesarias y fundamentales de ella, como si no hubiera otro camino hacia la iglesia sino a través de la Academia o el Liceo. La mayoría de la humanidad no tiene el ocio para la enseñanza y la lógica y las distinciones sutiles de las escuelas (*R*: 157, véase también 141¹⁸⁸-143).

Es evidente, en este pasaje, que Locke asume la veracidad y la autoridad moral del Nuevo Testamento (véase Ashcraft, 1968: 900). Como hemos destacado ya, a diferencia de *ELN*, aquí la referencia a la autoridad moral de las Escrituras se realiza en contraposición a la tradición filosófica. Si en *ELN* y *Essay* se destaca el carácter cognoscible de la ley de la naturaleza, así como su posibilidad de demostración no menos certera que la de la geometría, aquí la moral es tanto más eficaz no cuanto mejor es conocida racionalmente, sino en cuanto mayor es su impacto social.

En *TT*, I, la apelación a la autoridad de las Escrituras resulta aun más explícita en cuanto a identificar en la palabra de las Escrituras el testimonio fehaciente de Dios: “«En tus manos ellos son entregados», dice Dios a Noé y sus hijos [...]” (*TT*, I, §39). “«Cada cosa moviente que vive¹⁸⁹ [»], dice Dios, [«]será comida para ti»; lo cual no le fue permitido a Adán en su fuero¹⁹⁰” (*TT*, I, §39). En esta misma dirección, Locke considera en *Essay* que las Escrituras constituyen una autoridad infalible, junto a la razón, para juzgar la veracidad de las revelaciones. “Pero en tales casos también tenemos la razón y las Escrituras, dos reglas infalibles para saber si vienen de Dios o no” (*Essay*, IV, XIX, §16). Aquí las Escrituras se presentan como una fuente objetiva, externa a la interpretación de la razón individual.

¹⁸⁷ Nos ocuparemos de esta cuestión a la hora de analizar el concepto de libertad natural en 1.7. Véase también el apartado 1.6.

¹⁸⁸ Citado en el encabezado de este apartado.

¹⁸⁹ En el original “moving thing that liveth”.

¹⁹⁰ El término es “chárter”.

Donde la verdad abrazada es consonante con la revelación en la palabra escrita de Dios, o la acción es conforme a los dictados de la recta razón o la santa escritura¹⁹¹ [Santas Escrituras], podemos estar seguros de que no corremos ningún riesgo en entretenernos en ello [...] nada puede hacer eso sino la palabra escrita de Dios, sin nosotros, o aquella norma de la razón que nos es común con todos los hombres. Donde la razón o la escritura [Escritura] se expresa por cualquier opinión o acción, nosotros podemos recibirla como [procedente] de la autoridad divina (*Essay*, IV, XIX, §16).

Este pasaje posee una ambigüedad tan manifiesta como significativa. En efecto, por un lado, en sentido literal, permitiría inferir que la Escritura constituye, por sí misma, una de las dos reglas infalibles en materia de lo que proviene o no de Dios (véase *Essay*, IV, XIX, §16). Esto significaría, considerando que la razón es la otra regla infalible, que las Escrituras por sí mismas son infalibles y constituyen un testimonio de “la palabra escrita de Dios, sin nosotros” (*Essay*, IV, XIX, §16). Ahora bien, el problema es que no podemos acceder a las Escrituras sino a través de la interpretación de la razón (véase Polin, 1969: 8, 15-16). Este es, por cierto, el tono general de *Essay*, el cual no es extraño al corpus lockeano, ya que es recurrente esta apelación a la autoridad conjunta de la razón y de las Escrituras (véase *TT*, II, §§25, 11, 21; *Essay*, IV, XVIII, §5-6).¹⁹²

En efecto, Locke comienza por analizar la relación entre revelación y razón, y afirma al respecto que el testimonio de la revelación de Dios tiene el más alto grado de certeza: “reclama el más alto grado de nuestro asentimiento sobre un testimonio puro¹⁹³, ya sea que la cosa propuesta esté de acuerdo o en desacuerdo con la experiencia común y con el curso ordinario de las cosas” (*Essay*, IV, XVI, §14). La revelación del testimonio divino posee una autoridad por encima de la *experiencia* común, esto es, no requiere adecuarse al criterio empírico de validación.

La razón de ello es que es el testimonio de uno tal que no puede engañar y no puede ser engañado, y ése es el de Dios mismo. Esto lleva consigo una seguridad más allá de toda duda, una evidencia más allá de toda excepción. Esto es llamado con un nombre peculiar [«revelación»]; y a nuestro asentimiento a ella, [«fe»]: la cual determina tan absolutamente nuestra mentes, y tan perfectamente excluye toda vacilación, como [lo hace] nuestro conocimiento

¹⁹¹ En el original “holy writ”, sin mayúsculas. Lo mismo más adelante, donde se habla de “scripture”.

¹⁹² Por otra parte, Locke deja en claro que, aún cuando se trata de un don divino, que lo vuelve a imagen y semejanza de Dios (véase *TT*, I, §30), la razón constituye una facultad intelectual natural (véase *Essay*, IV, XVII, §1, I, IV §22). En efecto, la razón es el medio de revelación natural y la vez es el medio a través del cual se interpretan las revelaciones no naturales: “La razón es la revelación natural, por la cual el eterno padre de la luz, y fuente de todo conocimiento, comunica a la humanidad esa porción de verdad que él ha puesto al alcance de sus facultades naturales” (*Essay*, IV, XIX, §4; véase también Aaron, 1965: 1).

¹⁹³ En el original, “bare testimony”, un “testimonio puro” o un “simple testimonio”.

mismo (*Essay*, IV, XVI, §14, véase también la definición de fe en IV, XVIII, §2¹⁹⁴).

El testimonio de Dios requiere el más alto grado de asentimiento, equivalente al conocimiento demostrativo que provee la razón. Ahora bien, la aceptación de un testimonio como palabra divina requiere estar seguro de su autoría. Existiendo dos vías de revelación, directa y tradicional, Locke va a reclamar para ambas la necesidad de pruebas. La prueba de la revelación, como ya hemos adelantado, no necesita adecuarse a la experiencia común ni ser racional-demostrativa, pero según Locke sí ofrecer corroboraciones (véase *R*: 142; véase Ashcraft, 1969a: 215-216).

En el caso de la revelación directa, de la que una persona particular da testimonio, Locke exige que sea evaluada con el rigor de la sospecha cartesiana. En efecto, aun cuando la persona brinde testimonio honesto de su revelación y ésta efectivamente haya acontecido, puede tratarse de una revelación mentirosa producto de un genio maligno: “Porque si la fuerza de la persuasión es la luz, la cual debe guiarnos, yo pregunto cómo alguien distingue entre los engaños de Satanás y las inspiraciones del Espíritu Santo” (*Essay*, IV, XIX, §13). En el caso de la revelación por vía de la tradición, Locke exige pruebas de mayor envergadura aún. En efecto, en el caso de aquellos que “reciban las verdades que han sido reveladas a otros, las cuales por tradición de escritos o palabras de la boca han sido comunicadas a ellos, la razón tiene mucho más que hacer, y es ella la única que puede inducirnos¹⁹⁵ a recibirlas” (*Essay*, IV, XVIII, §6, véase también IV, XVIII, §8, IV, XVII, §24). Como se ve, la razón se presenta aquí como necesaria en todos los casos para la aceptación de una revelación, y en mayor grado aún cuando se tratara de una revelación tradicional. La aceptación de la revelación requiere de una prueba clara a la razón, la cual, no pudiendo ser empírica ni demostrativa, debe dar cuenta de su procedencia divina. De otro modo:

[...] siempre tendrá esta objeción colgando de ella¹⁹⁶, a saber, que no podríamos decir cómo concebir que viene de Dios, ese generoso Autor de nuestro ser, una cosa que, de ser tomada por verdadera, debe derrumbar todos los principios y fundamentos del conocimiento que él [Dios] nos ha dado; hará todas nuestras facultades inútiles; destruirá completamente la parte más excelente de su obra, nuestros entendimientos, y pondrá al hombre en una condición en la que tendrá

¹⁹⁴ “La fe, por otro lado, es el asentimiento a cualquier proposición, no basado en deducciones de la razón, sino en el crédito del proponente, como viniendo de Dios, de algún modo extraordinario de comunicación. Este modo de descubrir verdades a los hombres nosotros lo llamamos [«]revelación[»]” (*Essay*, IV, XVIII, §2).

¹⁹⁵ Aquí el texto original confunde el sujeto, refiriéndose primero a “aquellos que reciben las verdades reveladas a otros” y “nosotros”.

¹⁹⁶ En el original “always have this objection hanging to it”.

menos luz y menos dirección que las bestias que perecen. Porque si la mente del hombre jamás puede tener la más clara (y quizás no tan clara) evidencia de que algo sea una revelación divina, como la que tiene acerca de los principios de su propia razón, jamás podrá tener un fundamento para abandonar la clara evidencia de su razón, para dar lugar a una proposición cuya revelación no tiene una mayor evidencia que la que tienen aquellos principios (*Essay*, IV, XVIII, §5; véase *F&R*: 249).¹⁹⁷

Locke manifiesta aquí una clara conciencia de los problemas que acarrea la aceptación de las revelaciones para su teoría del conocimiento. En efecto, sin un sistema de corroboración, cualquier afirmación subjetiva podría ser tomada por testimonio divino y, en consecuencia, resultar considerada verdadera e infalible. En este sentido, Locke sostiene que no puede aceptarse como palabra divina los deseos delirantes o el fanatismo de hombres perezosos: “debemos estar seguros de que es una revelación divina, y que la entendimos bien: de otro modo, nos exponemos a [caer en] todas las extravagancias del entusiasmo, y en todos los errores de principios equivocados, si tenemos fe y seguridad en lo que no es una revelación divina” (*Essay*, IV, XVI, §14, véase también IV, XIX, §5¹⁹⁸; Shapiro, 1968: 39). No puede aceptarse sin más el testimonio de quienes “sienten la mano de Dios moviéndose en el interior de ellos” y “agitándose en su interior” y “están seguro de que la razón no tiene nada que hacer con lo que ellos ven y sienten en sí mismos” (*Essay*, IV, XIX, §8; véase también *Essay*, IV, XVI, §14¹⁹⁹).

De este modo, si la palabra divina requiere el más alto asentimiento, al igual que el conocimiento empírico-racional, no posee autonomía alguna respecto a la razón, pues el único modo de validar que se trata de una revelación es merced a pruebas válidas para la

¹⁹⁷ Casi en los mismos términos, Hobbes había señalado el problema de la apelación a una revelación contraria a la razón: “Se ha pensado también comúnmente *que la fe y la santidad no se consiguen mediante el estudio y el uso de la razón, sino por infusión o inspiración sobrenatural*. Si concedo esto, no veo por qué un hombre debe dar razón de su fe, o por qué cada cristiano no debería ser también un profeta, o por qué un hombre debería aceptar la ley de su país para guiarse en sus acciones, en vez de guiarse por su propia inspiración” [...] la pluma [en el original, “tongues”, lenguas] de algunos indoctos teólogos que, reuniendo palabras de la Sagrada Escritura de un modo que no es compatible con la razón, hacen todo lo posible para que los hombres lleguen a pensar que la santidad y la razón natural no pueden darse juntas” (Hobbes, 1999, XXIX: 276).

¹⁹⁸ “Siendo la revelación inmediata una manera más fácil para los hombres de establecer sus opiniones y regular su conducta, que la tediosa y no siempre exitosa labor del estricto raciocinio, no es de sorprender que algunos hallan sido muy aptos para pretender una revelación, y persuadirse de que están bajo la guía peculiar del cielo en sus acciones y opiniones, especialmente de aquellas sobre las cuales no pueden dar cuenta por métodos ordinarios de conocimiento, y principios de la razón” (*Essay*, IV, XIX, §5).

¹⁹⁹ “[...] el amor por lo que es extraordinario, la facilidad y la gloria que hay en ser inspirado y en estar por encima de las formas de conocimiento comunes y naturales, halagan tanto la pereza, la ignorancia y la vanidad de los hombres, que una vez que han conseguido, a través de la vía de la revelación inmediata, la iluminación sin búsqueda, y la certeza sin prueba, y sin examinación, es un asunto duro sacarlos de ahí. La razón está perdida con ellos, ellos están por encima de ella” (*Essay*, IV, XIX, §8). “Si la evidencia de que sea una revelación o de que sea un sentido verdadero, es sólo una prueba probable, nuestro asentimiento no puede elevarse más allá de una seguridad o desconfianza, derivada de la mayor o menor apariencia de probabilidad de las pruebas” (*Essay*, IV, XVI, §14).

razón (véase *Essay*, IV, XVI, §14). En este sentido, se comprende mejor (sin necesidad de aceptar su problemática formulación) la crítica de Strauss a la supuesta autonomía de la ley de la naturaleza, como mandato divino, respecto a quien la interpreta (véase Strauss, 1992: 219-220, 216²⁰⁰). En la misma dirección debe entenderse el comentario de Loris Ricci Garotti respecto a la influencia de la crítica epistemológica de *Essay* sobre el concepto de ley de la naturaleza.

La ley moral no es una 'forma' indiscernible, secreta, abierta a la visión 'entusiasta' a una revelación privilegiada. No está ni siquiera ya *hecha, escrita* en nosotros, indiferente al trabajo de la razón. El fundamento de la moral es la ley de Dios, pero el hombre no es un pasivo ejecutor, espectador de una revelación que no le pone en juego (Ricci Garotti, 1961: 156).

En efecto, no hay necesidad de apelar a la problemática interpretación de Strauss para establecer la sospecha sobre el carácter no sólo parcial, fanático, fantástico sino también interesado de la interpretación de la razón individual. Basta con referir al citado pasaje en que Locke señala que la historia muestra que en todas las épocas los hombres prefieren su provecho personal al público (véase *Essay*, IV, XVI, §12, IV, XX, §16; Yolton, 1958: 495-497; Seliger, 1963a: 345, 354; Gough, 1964: 18, 34, 43-46; sobre el individualismo lockeano, Singh, 1961: 115-116; Hancey, 1976: 442; Gaela Esperanza, 2006: 89). Locke mismo subraya a lo largo de su obra cuán parcial puede ser la interpretación del individuo, tanto en materia de fe (véase *Essay*, II, XXXIII, §18), como en lo que concierne a la aplicación de la ley de la naturaleza (véase *TT*, II, §123). Al realizar su interpretación, el individuo puede fallar no sólo por las limitadas capacidades del entendimiento humano (véase *Essay*, IV, XVI, §4; IV, III, §1; I, I, §4-6; Ashcraft, 1969a: 209-210), sino también intencionadamente, al guiarse por el interés propio (véase *TT*, II, §124-128, §184 y especialmente §13; Aarsleff, 1969: 134).

²⁰⁰ Como es sabido, Strauss sostiene que la concepción lockeana de la ley de la naturaleza no se corresponde con la tradición del derecho natural, y que no provee otro contenido que el que quiera darle el uso individual de la razón (véase Strauss, 1992: 220). Yolton sintetizó la lectura hobbesiana de Strauss en cuatro formulaciones: a) la ley de la naturaleza es diferente de la ley de las Escrituras y es hecha por el hombre, no por Dios; b) la ley de la naturaleza está basada en el derecho natural innato a la felicidad o la auto-preservación, por lo que se reduce a la protección del propio interés; c) el criterio de la ley de la naturaleza es el placer y el dolor, la recompensa y el castigo, por lo que tiene una base hedonista; d) el estado de naturaleza es completamente conflictivo y cada hombre hace lo que quiere (véase Yolton, 1958, 484). Según Yolton, excepto el carácter hedonista de la ley de la naturaleza, del que ya hemos dado cuenta en 1.4., todas las demás afirmaciones eran explícitamente rechazadas por Locke (véase Yolton, 1958, 484; Widerquist, 2010: 5; Ince, 2012: 30). Hemos visto en 1.2. que la ley de la naturaleza es un mandato divino. Hemos visto en 1.3. que no posee sólo un contenido hedonista sino también deontológico. En el apartado 1.6. y 1.7. consideraremos las cuestiones relativas al carácter pacífico del estado de naturaleza y la aplicación en él de castigos a partir de la ley de la naturaleza.

Es claro, por tanto, que Locke mismo propone una actitud relativamente escéptica, propia del empirismo racionalista que caracteriza a *Essay*, en base a la cual sólo la razón puede aceptar las corroboraciones que se ofrezcan acerca de su procedencia divina. De este modo, Locke intenta, por un lado, evita cuestionar la revelación en sí, pues de otro modo sería imposible realizar la apelación a las Escrituras como fuente de autoridad moral, de la que ya hemos dado cuenta. Por otro lado, sin embargo, sin dejar de afirmar la infalibilidad de las Escrituras, exige para la revelación tradicional más corroboración que frente a la revelación directa (véase *Essay*, IV, XVIII, §6), la cual hemos visto que resulta pasible de todo tipo de falsificaciones (véase *Essay*, IV, XIX, §6²⁰¹). La pregunta fundamental, entonces, es cuál es la prueba que reciben los principios morales por vía de la revelación, tal como aparece consignada en *R*. Estas pruebas o corroboraciones están dadas, en el caso de las Escrituras, por el anuncio de la llegada del Mesías, así como por los milagros de Jesús.

Para saber que cualquier revelación proviene de Dios, es necesario saber que el mensajero que la entrega es enviado por Dios, y eso no puede ser conocido sino por ciertas credenciales dadas a él [el mensajero] por Dios mismo” (*DM*: 257). [...] debemos observar que hay una declaración triple del Mesías. 1. Por los milagros (*R*: 32). 2. Otra manera de anunciar la venida del Mesías, era por frases y circunloquios que indicaban o insinuaban su llegada (*R*: 33). 3. Por las palabras sencillas y directas, declarando la doctrina del Mesías, proclamando que él era Jesús, como vemos que hicieron los apóstoles cuando iban predicando el Evangelio después de la resurrección de nuestro Salvador (*R*: 34). [...] es claro que creer en el Hijo es creer que Jesús era el Mesías, dando fe a los milagros que hizo y a la declaración que hizo de sí mismo (*R*: 17; véase también 45-49, 146-147; Ashcraft, 1969a: 216; Gaela Esperanza, 2006: 79).

Como puede observarse, aquí los milagros descritos en los Evangelios son tomados por Locke como corroboraciones empíricas de que Jesús recibe su revelación de Dios y no de un genio maligno. De este modo, Locke pretende satisfacer la necesidad de prueba para la aceptación de la autoría divina de su testimonio, por ejemplo acerca de los principios morales, a pesar de que éstos no puedan recibir prueba racional demostrativa ni el testimonio en cuestión se corresponda con la experiencia común (véase *Essay*, IV, XVI, §14).

A fin de clarificar los límites de esta corroboración racional, Locke recupera la distinción escolástica según la cual las proposiciones pueden clasificarse entre las que se hallan de acuerdo con razón, las que se ubican por encima de la razón y las que resultan contrarias a la razón. Acordes con la razón son “aquellas proposiciones cuya verdad podemos

²⁰¹ “[...] cualesquiera sean la acción extravagante, ellos encuentran en sí mismos una fuerte inclinación a hacerla, cuyo impulso concluye ser una llamada o dirección del cielo, y que debe ser obedecida, es una comisión del más allá, y ellos no pueden errar en ejecutarla” (*Essay*, IV, XIX, §6).

descubrir examinando y rastreando aquellas ideas que recibimos por la sensación y la reflexión, y por la deducción natural encontramos que son verdaderas o probables” (*Essay*, IV, XVII, §23; véase también IV, XVIII, §4). Por encima de la razón se consideran “aquellas proposiciones cuya verdad o probabilidad no podemos deducir de estos principios por medio de la razón” (*Essay*, IV, XVII, §23). Por último encontramos las afirmaciones contrarias a la razón, aquellas que resultan “inconsistentes con, o irreconciliables con nuestras ideas claras y distintas” (*Essay*, IV, XVII, §23). “De este modo, la existencia de un Dios es de acuerdo con la razón; la existencia de más de un Dios, contrario a la razón, y la resurrección de los muertos, por encima de la razón” (*Essay*, IV, XVII, §23). Si consideramos que entre los milagros de Jesús se halla precisamente la resurrección de los muertos, resulta evidente que corresponde ubicar a la prueba de la revelación provista en las Escrituras como “por encima de la razón”. En efecto, la afirmación que diera cuenta de los milagros no posee prueba demostrativa ni explicación por el uso natural de la razón; sin embargo, tampoco contrariarían a la razón (véase *Essay*, IV, XVIII, §4).

Esta triple distinción es fundamental para la separación que Locke pretende realizar entre las atribuciones falaces de revelación, con motivaciones subjetivas, ya sea malintencionadas o meramente fantásticas, el uso natural de la razón, basado en el conocimiento empírico-racional, y la prueba que brindaría la autoría divina, corroborada por determinadas manifestaciones empíricas, de las que daría testimonio el relato bíblico. Sin embargo, no evita la flagrante contradicción que supone intentar sostener al mismo tiempo la necesidad de pruebas para la razón (la cual evalúa toda evidencia en función de la coherencia lógica de las afirmaciones y en contraste con la experiencia) y tomar como palabra divina un testimonio en base a milagros que se hallan *por encima de la razón* y que, evidentemente, *contrarían la experiencia común*. En efecto, ¿habría dos razones, una natural y otra sobrenatural? ¿Una que toma la demostración racional en base a la experiencia y otra que daría fe de un milagro por observación empírica pero sin el uso natural de la razón? ¿Cómo puede afirmarse que la razón es el único juez de toda revelación y, al mismo tiempo, que sus corroboraciones, sus pruebas, se halla por encima de la razón? (véase Ashcraft, 1969a: 215, 223). En efecto, como hemos referido ya, para Locke el hombre jamás puede abandonar la clara evidencia de la razón para reemplazarla por una revelación sin tal evidencia (véase *Essay*, IV, XVIII, §5, véase también IV, XVIII, §6).²⁰² Es por tanto, el

²⁰² En este sentido, Locke considera que la expresión “«Credo quia impossibile est», [«]lo creo porque es imposible[»] puede pasar en un hombre bueno como una ocurrencia de celo; pero probaría ser una regla muy enferma para que los hombres elijan a través de ella sus opiniones o su religión” (*Essay*, IV, XVIII, §11).

propio Locke quien, una vez más, plantea objeciones que por elevación merman las pruebas ofrecidas en favor de la veracidad de los Evangelios.

Por lo tanto yo no veo cómo, aquellos que hacen sólo de la revelación el único objeto de fe, puedan decir que es asunto de fe, y no de razón, creer que tal o cual proposición, que se encuentra en tal o cual libro, es de inspiración divina; a menos que sea revelado que esa proposición, o todas en tal libro, hayan sido comunicadas por una inspiración divina (*Essay*, IV, XVIII, §6).²⁰³

Lo notable de este pasaje es que Locke establece aquí un criterio aun más escéptico para la revelación tradicional: para aceptar proposición que no surgen por demostración de la razón, es decir aquellas que no son “acorde con la razón”, es preciso poseer una revelación directa de que cada afirmación de un libro tiene a Dios por autor. Aquí se evidencian los límites de la pretensión de conciliar un principio de autoridad basado en la palabra de Dios y la corroboración empírica coherente con la teoría del conocimiento de *Essay* (véase Lamprecht, 1918: 108; véase también; Ashcraft, 1969a: 213-223). En efecto, resulta imposible para las Escrituras, así como para cualquier otro testimonio de revelación, cumplir con el requisito de que cada una de sus afirmaciones sea corroborada por una revelación directa para quien la recibe. De este modo, aun cuando las Escrituras constituyen una referencia central en la fundamentación de la moral por parte de Locke, su apropiación resulta problemática si es puesta en relación con la epistemología lockeana. Tal problematicidad se manifiesta en la tensión entre las exigencias de prueba y validación racional de las revelaciones afirmadas por vía tradicional y la aceptación como prueba de una afirmación que se sitúa “por encima de la razón”, como es el relato de los milagros.

A pesar de la pretensión de prueba de las revelaciones del cristianismo a través del testimonio sobre los milagros de Jesús, Locke va a apelar a la capacidad de error y la ignorancia de los hombres a fin de sostener la necesidad de una tolerancia religiosa entre las sectas protestantes y para con el judaísmo, pero excluyente con respecto a los católicos y ateos (véase *L*: 45-46; *ET*: 137, 146, 152; Polin, 1969: 16-17; Bracken, 1973: 84; Dunn,

²⁰³ Exactamente el mismo argumento podemos encontrarlo en el *Leviatán*: “¿cómo podrá un hombre que no ha tenido una revelación sobrenatural asegurarse de que el que declara esa ley lo ha hecho por revelación? Y ¿cómo podrá estar obligado a obedecer esa ley? En cuanto a la primera pregunta, es decir, la de cómo puede un hombre asegurarse de la revelación recibida por otro, sin que él mismo haya sido depositario de una revelación particular, la respuesta es que le resultará imposible asegurarse. [...] Los milagros son cosas maravillosas; pero lo que es maravilloso para uno, puede no serlo para otro. La santidad puede ser meramente fingida; y las felicidades visibles de este mundo, son muy frecuentemente obra de Dios, realizada mediante causas naturales y ordinarias. Por tanto, ningún hombre puede saber infaliblemente, por razón natural, si otro ha tenido una revelación sobrenatural de la voluntad de Dios; tendrá sólo una creencia; y, según los signos de dicha revelación sean mayores o menores, la creencia será más firme o más débil” (Hobbes, 1999, XXVI: 246-247).

2005: 448, 450; Gaeta Esperanza, 2006: 80). En efecto, basándose tanto en la falta de una demostración de la moral al igual que de las matemáticas (véase *R*: 142-146), en la idea de que existen proposiciones que se hallan “por encima de la razón” (*Essay*, IV, XVII, §23), así como en el carácter limitado de las facultades cognitivas del hombre (véase *Essay*, IV, XVI, §4, véase también IV, III, §1, I, I, §4-6), Locke va a establecer un escepticismo suficiente como para afirmar la necesidad de cierta tolerancia religiosa, pero no tan extenso como para incluir a los católicos y los ateos. De este modo, la crítica epistemológica deviene en premisa de una propuesta ético-política.

En efecto, especialmente en materia de fe, Locke señala que es preciso mostrarse tolerante a fin de mantener una convivencia pacífica (véase Shapiro, 1968: 40). Existiendo, como es el caso, tal diversidad de creencias y prácticas religiosas en el mundo (véase *ELN*, II: 122-123, VI: 188-189; *R*: 128, 132; *L*: 52; Ashcraft, 1968: 908), resulta fundamental evitar la imposición violenta de una determinada interpretación, particularmente cuando nuestras capacidades cognitivas nunca eliminan la posibilidad de error.

Haremos bien en conmisericordia nuestra ignorancia mutua, y dedicarnos a removerla a través de todas las maneras amables y justas de información; y no instantáneamente maltratar a otros como obstinados y perversos porque no desean renunciar a sus propias opiniones y recibir las nuestras, o por lo menos aquellas que pretendemos imponerles, cuando es más que probable que nosotros no seamos menos obstinados en no abrazar algunas de las suyas (*Essay*, IV, XVI, §4, véase también IV, III, §4).

El hombre percibe desde una perspectiva situada, con un entendimiento limitado (véase *EMO*: 237; Ashcraft, 1969a: 195). Por tanto, no puede pretender obtener un conocimiento absoluto, como el que resultaría, por ejemplo, de ver todas las cosas en Dios (véase *EMO*: 230, 232²⁰⁴, 252-253, 255; *RNB*: 247²⁰⁵). En efecto, contra la tesis de

²⁰⁴ “Por lo tanto, no estoy convencido de la verdad de lo que sigue, que «nosotros no vemos ninguna cosa sino por el conocimiento natural que tenemos de Dios». Ésta me parece una forma muy contraria de argumentar a la que usa el apóstol cuando dice que «las cosas invisibles de Dios se ven por las cosas visibles que ha hecho». Porque me parece una forma muy contraria de argumentar decir que vemos al Creador en o por las criaturas y que vemos las criaturas en el Creador. El apóstol comienza nuestro conocimiento en las criaturas, lo que nos conduce al conocimiento de Dios, si hacemos uso de nuestra razón; nuestro autor comienza nuestro conocimiento en Dios y eso nos conduce a las criaturas” (*EMO*: 232).

²⁰⁵ “Hay algunos que piensan que han dado una explicación de la naturaleza de las ideas al decirnos «las vemos en Dios» como si nosotros entendiésemos lo que son las ideas en el entendimiento de Dios mejor que cuando ellas están en nuestro propio entendimiento” (*RNB*: 247). “[...] «entonces, las ideas o perfecciones inteligibles que están en Dios, las cuales nos representan lo que está fuera de Dios, son absolutamente necesarias e inmodificables». Que las perfecciones que están en Dios son necesarias e inmodificables, lo concedo de buena gana; pero que las ideas que les son inteligibles a Dios o que están en el entendimiento de Dios (porque así debemos hablar de él mientras lo concebimos a la manera de los hombres), podamos verlas o que las perfecciones que están en Dios representen para nosotros las esencias de las cosas que están fuera de Dios, esto no lo puedo concebir. La esencia de la materia, hasta donde puedo verla, es extensión, solidez, divisibilidad y

Malebranche, Locke argumentará que carecería de sentido dotar al hombre de facultades sensibles para luego sostener que el conocimiento humano surge de una percepción directa en el entendimiento divino (véase *RNB*: 249²⁰⁶). Por otra parte, si fuera este el caso, tampoco sería posible que se cometieran la infinidad de errores de que somos pasibles por nuestras facultades limitadas y falibles de conocimiento (véase Wood, 1983b: 6).

[...] nuestra ignorancia, la cual, siendo infinitamente más extensa que nuestro conocimiento, podrá servir para aquietar las disputas y mejoramiento de conocimientos útiles si, descubriendo hasta dónde tenemos ideas claras y distintas, confinamos nuestros pensamientos dentro de los límites de la contemplación de aquellas cosas que estén al alcance de nuestros entendimientos, y no nos lanzamos al interior de aquel abismo de oscuridad (donde no tenemos ojos para ver, ni facultades para percibir ninguna cosa), sin una presunción de que nada está más allá de nuestra comprensión (*Essay*, IV, III §22).

De este modo, es posible trazar una línea de continuidad en la argumentación lockeana entre la necesidad de una crítica racional de la fe, esto es, su dimensión latitudinaria, y un escepticismo que deriva a su vez en un concepto limitado de tolerancia. El alcance limitado de la noción de tolerancia se basa en que la interpretación de Locke acerca de la racionalidad de las Escrituras no es neutral ni pretende serlo. Locke expresamente se autodenomina “un amante de su rey y su país, un amante de la paz y del interés Protestante” (*AR*: 307) y acusa al papado de provocar la sedición en Inglaterra, razón por la cual considera que los católicos no deben ser tolerados: “esa iglesia no puede tener ningún derecho a ser tolerada por el magistrado, la cual se constituye sobre tal bajeza²⁰⁷ de que todos los que entran en ella, deben por ello, *ipso facto*, entregarse a la protección y el servicio de otro príncipe” (*L*: 46; véase *AR*: 307-312²⁰⁸). Tolerar a los católicos significaría para el magistrado tanto como permitir que sus propios súbditos se conviertan en “soldados contra su propio gobierno” (*L*: 46, véase también 45; véase *ET*: 146, 152; Gough, 1964: 45-46; Shapiro, 1968: 36; Polin, 1969: 16-17; Waldron, 2002: 153; Amor, 2006: 257-271; Abdo Ferez, 2013: 355; contra esta interpretación véase Sigmund, 2005: 417). En este sentido, la crítica de Locke al catolicismo se halla en sintonía con el rechazo de *ELN* a la adquisición de la ley moral por tradición (véase *ELN*, II: 128-129, IV: 146-147).

movilidad; pero, ¿en cuáles de las perfecciones de Dios veo esta esencia?” (*EMO*: 252-253). “No ha de negarse que Dios puede iluminar nuestra mente a través de mil maneras diferentes y tampoco puede negarse que esas mil maneras diferentes puedan ser tales que nosotros no comprendamos ninguna de ellas” (*EMO*: 230).

²⁰⁶ Citado en el apartado 1.2.

²⁰⁷ El término en el original es “bottom”, podría traducirse por “tan baja posición”.

²⁰⁸ Estos pasajes son considerados en el apartado 4.2.

Tómese [a] un católico inteligente, a quien, desde el primer amanecer de alguna noción en su entendimiento, se le haya inculcado constantemente este principio, a saber, que debe creer como la Iglesia (es decir, aquellos de su comunión), o creer que el Papa²⁰⁹ es infalible, y esto él nunca ha oído cuestionado hasta que a los cuarenta o cincuenta años de edad se encuentra con uno de otros principios: ¿Cómo estará fácilmente preparado para tragarse, no sólo contra toda probabilidad, sino incluso [contra] la clara evidencia de sus sentidos, la doctrina de la transustanciación? Ese principio tiene tal influencia sobre su mente, que él creerá que es carne aquello que ve que es pan (*Essay*, IV, XX, §10; Shapiro, 1968: 36²¹⁰).²¹¹

Esta crítica, típicamente protestante, presenta, una vez más, un problema para los dichos del propio Locke, que ya hemos presentado, con respecto a la infalibilidad de las Escrituras, como transmisora de la palabra de Dios (véase *Essay*, IV, XIX, §16). En efecto, Locke cuestiona aquí, a partir de la razón individual, la verosimilitud de los dichos del propio Jesús durante la última cena, tal como la retratan los Evangelios, precisamente por resultar contrariar *la experiencia común y el curso ordinario de las cosas* (véase *Essay*, IV, XVI, §14). Locke no parece considerar problemático o intolerante atribuirse un conocimiento racional de las Escrituras contra ciertas creencias de otras escuelas cristianas, y explicándolas por la mera repetición de una enseñanza dogmática y tradicional (véase *Essay*, II, XXXIII, §§17-18).²¹²

Este carácter selectivo del uso de las Escrituras se advierte también, indirectamente, en la propuesta de educación de los niños que serán futuros caballeros. En efecto, Locke considera indeseable el estudio y la lectura de determinados pasajes bíblicos, en parte por tratarse de historias difíciles de entender para los niños, pero también porque su contenido fantástico y la invocación de espíritus malignos podría resultar proclive a la superstición.

A este propósito, concluyo que sería bueno si fuera hecha una buena historia de la Biblia para que lean los jóvenes, en la que, si cada cosa que es apropiada para poner en ella, fuera colocada en su debido orden temporal y muchas cosas omitidas, las cuales sólo son adecuadas para una edad madura, se evitaría esta

²⁰⁹ En minúscula en el original, “the pope”.

²¹⁰ Para una interpretación y justificación histórica del anti-catolicismo lockeano, véase Tully, 1980: 53; Dunn, 1969: 43-57.

²¹¹ Si aquí la tradición, al igual que en *ELN*, es asociada a la ceguera de los católicos, en *R* reconoce la posibilidad de conocer primero la ley de la naturaleza por la tradición (véase *R*: 145). Véase el apartado 1.2.

²¹² Lo mismo hemos visto que se aplica a los paganos que se referían a la otra vida de modo supersticioso, a diferencia de la verdadera iglesia cristiana: “Y si el sacerdote hablaba alguna vez de los espíritus inferiores y de una vida después de ésta, era sólo para conservar a los hombres en sus ritos supersticiosos e idólatras; por lo cual, el uso de esta doctrina se perdió en la multitud crédula y su creencia, para los más inteligentes, quienes sospecharon pronto, [era un] artificio de los sacerdotes. Antes de la época de nuestro Salvador, la doctrina de un estado futuro, aunque no oculta del todo, no era sin embargo claramente conocida en el mundo” (*R*: 149).

confusión que usualmente es producida por interpretaciones al azar²¹³ de las escrituras [Escrituras], como las que están ligadas ahora a nuestra Biblia (*Education*, §190). [...] considero inconveniente que sus tiernas mentes reciban impresiones tempranas de duendes, espectros y apariciones, con las que sus criadas, y aquellos alrededor de ellas, están listos a asustarlos en un cumplimiento de sus órdenes, las cuales a menudo prueban ser una gran inconveniencia para ellos toda su vida posterior, por sujetar²¹⁴ sus mentes a sustos, aprensiones terribles, debilidad y superstición (*Education*, §191, véase también §§138, 158).

Como se ve, Locke considera que la lectura de determinados pasajes bíblicos, bajo malas influencias, podría promover la superstición y esclavizar el espíritu de los niños, por lo que mejor es omitirlos y reescribir las historias bíblicas sin ellos. Esta dimensión selectiva es presentada a su vez en *Of Ethics in General*, al plantear la necesidad de separar la moralidad de toda forma ritual propia de un pueblo particular (véase *EG*, §4; véase también Gaeta Esperanza, 2006: 75). Se trata, como hemos destacado ya, de una operación propia del latitudinarismo: “Una de las aproximaciones básicas de los latitudinaristas era la distinción entre los fundamentos y las cuestiones no esenciales de la religión. El énfasis en aspectos no esenciales como las ceremonias, las doctrinas oscuras, los requisitos de atuendo y las formas de plegaria era reducido” (Shapiro, 1968: 37; véase también Abdo Ferez, 2013: 350). En este sentido, son varios los elementos de la descripción de Barbara J. Shapiro que se aplican a la obra de Locke: la necesidad del carácter público de los cultos religiosos, la tolerancia a las diversas sectas (protestantes), la posibilidad de error, la actitud científica, el lenguaje llano (véase Shapiro, 1968: 29-30, 32, 34).²¹⁵ “Otro elemento en el pensamiento latitudinario que separa a sus partidarios de la mayoría de los puritanos es el gran énfasis en los aspectos morales de la religión. Las cuestiones doctrinales fueron empujadas a un segundo plano en virtud de enfocarse en los elementos morales del cristianismo y los fundamentos de la religión” (Shapiro, 1968: 31). En efecto, como bien señala Aaron, para Locke “el credo cristiano consistía en unos pocos elementos esenciales (los cuales incluso

²¹³ En el original “promiscuous reading”, literalmente podría traducirse por “lectura promiscua”.

²¹⁴ El término aquí es, una vez más, “subjecting”.

²¹⁵ La interpretación de Shapiro es especialmente importante porque reafirma nuestra asociación entre latitudinarismo y protestantismo al interior del pensamiento lockeano. En efecto, en el caso de Locke se aplica especialmente la actitud ecuménica de tolerancia entre las diversas sectas protestantes. Como bien señala Shapiro, debe relativizarse el antagonismo entre puritanos y anglicanos, dado que muchas veces ambos compartían las mismas creencias y en otras ocasiones los miembros de una secta dejaban de practicar su culto para practicar el otro (véase Shapiro, 1968: 16-19). Este espíritu de aceptación general al interior del protestantismo constituye una decisión estratégica de Locke, y en este sentido debemos entender el concepto de tolerancia. En efecto, es en virtud de una vaguedad deliberada que Locke no ha establecido ni pretendido establecer una adscripción propia más específica a una secta particular del protestantismo.

podrían ser reducidos a uno, que Cristo es el Salvador), y un gran número de elementos no esenciales” (Aaron, 1965: 29; véase también 27, 39).

Es claro por tanto que a fin de establecer la racionalidad de su interpretación del cristianismo, Locke no puede aceptar todas las proposiciones de las Escrituras. Ello conduciría, por ejemplo, a confundir judaísmo y cristianismo, o a aceptar el principio del derecho divino de los reyes o, cuanto menos, un criterio de obediencia absoluta a los reyes, muy patente en el Antiguo Testamento (véase I, *Sam.* viii, 11, 12, &c.; Hobbes, 1999, XX: 184²¹⁶; para una crítica al modo en que Locke cita las escrituras véase Cox, 1960: 33-36, 47, 51, 54-56, 59-62). Por lo tanto, invocando el universalismo cristiano, Locke intentará reducir el cristianismo a una moralidad simple y tolerante, que, por ejemplo, no niegue la posibilidad de salvación de las almas a aquellos que no hayan recibido el testimonio escrito de la palabra divina.²¹⁷ Fundamentalmente, sin embargo, intentará negar el derecho divino de los reyes a un dominio privado y político sobre los hombres por nacimiento (véase *TT*, I, §§23-24, §32-39), y descartar lo que, según él, no puede considerarse racionalmente como necesario para la salvación de las almas.

Pero dado que los hombres están tan interesados en lo que concierne a la verdadera iglesia²¹⁸, sólo les preguntaré aquí ¿si como camino necesario para la salvación, no resulta más acorde a la Iglesia de Cristo establecer como

²¹⁶ “Dios mismo dice por boca de Samuel (1 Samuel viii. 11, 12, etc.): *Ved cómo os tratará el rey que reinará sobre vosotros: Tomará a vuestros hijos y los pondrá sobre sus carros y entre sus aurigas y los hará correr delante de su carro; les hará recolectar sus mieses, fabricar sus armas de guerra y el atalaje de sus carros. Tomará a vuestras hijas para perfumeras, cocineras y panaderas. Tomará vuestros mejores campos, viñas y olivares y se los dará a sus servidores. Diezmará vuestras cosechas y vuestros vinos para eunucos y servidores. Tomará vuestros siervos y vuestras siervas, y lo mejor de vuestra juventud para emplearlos en sus obras. Diezmará vuestros rebaños, y vosotros mismos seréis siervos suyos.* Esto es el poder absoluto, que queda resumido en las últimas palabras: *seréis siervos suyos.* [...] Saúl quería quitar la vida a David; sin embargo, cuando estuvo en manos de éste matar a Saúl, cosa que sus siervos podrían haber hecho, David se lo prohibió diciendo (1, Samuel XXIV. 9): *Dios prohíbe que yo realice un acto así contra mi señor, el ungido de Dios*” (Hobbes, 1999, XX: 184).

²¹⁷ “La objeción común aquí es que si todos los pecadores serán condenados, a excepción de aquellos a quienes se les hace una concesión gratuita, y así Dios los justifica por creer que Jesús es el Mesías y tomarlo como su Rey, a quien han resuelto obedecer hasta el límite de su poder, ¿qué será de toda la humanidad, que vivió antes de la época de nuestro Salvador, que nunca oyó su nombre y, en consecuencia, no podía creer en él? La contestación a esto es tan evidente y natural que uno se pregunta cómo un hombre razonable puede considerar que valga la pena importunar con ella. A nadie se le requirió, ni se le puede requerir, creer lo que nunca se le propuso ser creído” (*R*: 128). “[...] yo deseo que aquellos que nos dicen que Dios no aceptará (más aún, algunos llegan a decir que no puede aceptar) a nadie que no crea cada artículo de sus doctrinas y sistemas particulares, [deberían] considerar ¿por qué Dios, en su misericordia infinita, no puede también justificar a los hombres ahora por creer que Jesús de Nazaret es el Mesías prometido, el Rey y Libertador, como [hizo] antes [con] aquellos que creían sólo que Dios, según su promesa, [y] a su debido tiempo, enviaría al Mesías, para ser un Rey un Libertador?” (*R*: 132). Y una vez más, ante la objeción acerca de “«[...] ¿qué le ocurrirá a todo el resto de la humanidad, que, no habiendo jamás oído de la promesa o la noticia de un Salvador, ni una palabra de un Mesías que sería enviado o que había venido, no tenía ni idea ni creencia respecto a él?» A esto contesto que Dios requerirá de cada hombre según lo que tiene, y no según lo que no tiene” (*R*: 132).

²¹⁸ “But since men are so solicitous about the true church”. Respecto a “are so solicitous”, también podría traducirse por “están tan preocupados”.

condiciones para su comunión las cosas, y sólo esas cosas, que el Espíritu Santo ha declarado en las Santas Escrituras, en palabras expresas? Yo pregunto, yo digo, ¿no sería esto más acorde con la iglesia de Cristo, que para los hombres imponer sus propias invenciones e interpretaciones a otros, como si éstas proviniesen de la autoridad divina; y establecer por leyes eclesiásticas, como absolutamente necesarias para la profesión del Cristianismo cosas que las Santas Escrituras no mencionan, o al menos no ordenan expresamente? (*L*: 15).

La impronta latitudinaria es aquí tan marcada que vuelve innecesario un mayor desarrollo al respecto. A partir entonces de la oscuridad o el carácter no expreso de infinidad de pasajes de las Escrituras, Locke se autoriza a establecer un criterio declaradamente selectivo. Ahora bien, resulta fundamental evitar la construcción de un nuevo gran canon eclesiástico. Por lo que es preciso reducir la esencia del cristianismo a un conjunto simple de sus premisas fundamentales.

Aunque toda la revelación divina requiere la obediencia de la fe, sin embargo, cada verdad de las Escrituras inspiradas no es de aquellas que por la ley de la fe se requiere que se crea explícitamente para la justificación. Cuáles son aquéllas lo hemos visto por lo que nuestro Salvador y sus apóstoles propusieron y requirieron de aquellos que convirtieron a la fe. Son fundamentales aquellas para las que no es suficiente con no desconfiar y a las cada uno se le requiere que las consienta efectivamente. Pero cualquier otra proposición contenida en las Escrituras, que Dios no ha hecho una parte necesaria de la ley de la fe (sin un efectivo asentimiento a la cual él no admitirá a nadie como creyente), un hombre puede ignorarla sin arriesgar su salvación por un defecto en la fe. [...] Donde [un hombre], después de esfuerzos razonables, no lo entiende [lo dicho en las Escrituras], ¿cómo puede evitar ser ignorante? Y donde no puede poner varios textos y hacerlos consistentes entre sí, ¿qué alternativa hay? Él tiene que interpretarlos uno por uno o suspender su opinión. [...] Dios, por la infinitud de su misericordia, ha tratado al hombre como un Padre compasivo y tierno. Le dio la razón y con ella una ley, que no podía ser de otra manera que como la razón dictara, a menos que pensemos que un ser razonable deba tener una ley irracional (*R*: 156-157).

Esta operación selectiva hemos visto que considera a los mandamientos de Moisés como parte de la ley de la naturaleza, obligatorios para todos los hombres, a diferencia de sus leyes civiles y rituales válidas sólo para los judíos: “la parte civil y ritual de la ley entregada por Moisés no obliga a los cristianos” (*R*: 15; véase también 12-13).²¹⁹ En efecto, para que sea posible el tipo de Estado que Locke tiene en mente, es preciso desligarse de la ley positiva israelí y eludir así su carácter teocrático. La estrategia de Locke es aquí separar el

²¹⁹ Véase el apartado 1.3.

derecho positivo de la ley de la naturaleza a fin de evitar tomar por cristiano el modelo teocrático absoluto del Antiguo Testamento: “el Estado²²⁰ de los Judíos, diferente en esto de todos los demás, era una teocracia absoluta [...]. Pero no hay en absoluto, según los Evangelios, algo así como un Estado cristiano” (*L*: 37-38; véase también *TT*, II, §101). El cristianismo, a diferencia del judaísmo se caracteriza por evitar el gobierno político de los hombres en este mundo: “Él [Cristo], ciertamente, ha enseñado a los hombre cómo, a través de la fe y las buenas obras, podían alcanzar la vida eterna. Pero no instituyó ningún Estado. Él no prescribió a sus seguidores ninguna forma de gobierno nueva y peculiar, ni puso la espada en las manos de ningún magistrado, con la comisión de hacer uso de ella para forzar a los hombres a abandonar su primera religión²²¹, y recibir la suya” (*L*: 38).²²² Locke separa así toda articulación entre mandato divino y gobierno político, reduciendo la esencia moral del Antiguo Testamento a los diez mandamientos, y evadiendo así tomar a su concepción teocrática como mandato divino en virtud de hallarse consignada en las Escrituras.

Podemos concluir este apartado señalando que a pesar de la recurrencia de la apelación a las Escrituras como fuente de autoridad para establecer los principios morales, la exigencia de una prueba válida para la razón individual de la revelación tradicional conduce a una contradicción insalvable en el *corpus* lockeano. En efecto, a fin de sostener la autoridad de las Escrituras, Locke se ve obligado a sostener la validez de afirmaciones que se hallan por encima de la razón. Sin embargo, a fin de evitar aceptar como palabra divina todos los dichos bíblicos, y cualquier pretendida revelación directa, Locke exige una prueba racional de la procedencia divina acorde con su epistemología pero inconsistente con la aceptación de afirmaciones que se hallan por encima de la razón. Por otra parte, a partir de la falta de una demostración formal de la moral, la aceptación de proposiciones que se hallan por encima de la razón y los límites del conocimiento humano, Locke propone una idea de tolerancia restringida a las sectas protestantes y el judaísmo. A través de una lectura selectiva de las Escrituras, la apelación a un escepticismo moderado no le impide servirse de argumentos universalistas para sostener la superioridad moral de una interpretación protestante y latitudinaria del cristianismo, desestimando la moral de los antiguos así como las creencias de los católicos, y estableciendo distancias con la teocracia propia del judaísmo. Se establece así una articulación entre el carácter racional de la fe, esto es su dimensión latitudinaria, y

²²⁰ El término es “commonwealth”.

²²¹ En el original “former religion”, puede significar también “antigua” o “precedente”.

²²² Como veremos en el apartado 1.7. a la hora de definir la libertad natural, es notoria en *TT*, I la omisión de todos los pasajes del Antiguo Testamento que precisamente fundamentan la teoría del derecho divino de los reyes.

un escepticismo que deriva en un limitado concepto de tolerancia. De este modo, Locke articula, con un mayor sentido de la estrategia que de la rigurosidad argumental, por una parte la apelación a la ignorancia con vistas a la tolerancia y por el otro la afirmación de la racionalidad de cierta interpretación del cristianismo.

1.6. Paz y abundancia como condiciones de posibilidad de la apropiación privada, individual, unilateral y desigual

Pero, además del alma, que es inmortal, los hombres tienen también su vida temporal aquí en la tierra; en tal estado, siendo frágil y efímero, y su duración incierta, ellos [los hombres] tienen necesidad de diversas conveniencias²²³ exteriores para la manutención del mismo [el estado terrenal], las cuales deben ser procuradas y preservadas a través del esfuerzo e industria.
John Locke²²⁴

[...] por tanto dice David en el octavo *Salmo*, citado arriba: «Tú lo has hecho un poco inferior a los ángeles, tú lo has hecho para tener dominio». No es de Adán [de quien] habla aquí el Rey David, en el versículo cuarto, es claro que es del hombre y del hijo del hombre de la especie humana²²⁵.
John Locke²²⁶

En este apartado se estudiarán las condiciones de paz y abundancia de frutos y tierras, que se ofrece al hombre por donación divina, como premisas necesarias para la legitimidad de una apropiación en estado de naturaleza: a) privada e individual, de lo que es común a la humanidad; b) unilateral, es decir, sin necesidad de consenso social o mediación de institución política alguna; y c) desigual, de varias partes de tierra, mientras que existirán quienes no posean ninguna (véase *TT*, II, §§25, 28, 50). Ambas condiciones surgen de una interpretación teológica de las Escrituras, en abierta controversia con la posición de Filmer y Hobbes. Consideraremos, por tanto, los elementos que permiten describir al estado de naturaleza como pacífico, y en el que abundan los frutos y tierra, evitando, en la medida de lo posible, avanzar sobre cuestiones que serán tratadas en los próximos apartados, como es el caso de las nociones de libertad natural, castigo, guerra justa y esclavitud²²⁷, así como el análisis específico de la teoría de la propiedad y sus límites.²²⁸

A pesar de lo problemático que resulta caracterizar al estado de naturaleza como pacífico, Locke brinda una serie de premisas que lo sustentan. En primer lugar, parte de la

²²³ El término es también aquí “conveniencias”. Traducimos así en todos los casos.

²²⁴ *L*: 42.

²²⁵ En el original “species of mankind”, literalmente “especie de la humanidad”.

²²⁶ *TT*, I, §30.

²²⁷ Estudiadas en el apartado 1.7.

²²⁸ Cuestiones que serán abordadas *in extenso* en la segunda parte.

premisa de la libertad e igualdad natural del hombre constituyen una condición pacífica, considerando su opuesto: nacer esclavo bajo un poder despótico. En segundo lugar, propone la sociabilidad natural del hombre como un elemento que lo inclina a la paz, puesto que no es posible vivir en sociedad en un estado de guerra permanente. Por último, asume la intención divina de hacer vivir al hombre, la cual se materializaría en la abundancia de tierra y de frutos dispuestos a tal fin.

La primera característica del estado de naturaleza es que los hombres nacen en él en condiciones de libertad e igualdad (véase *TT*, II, §§4-5; 54, 95, 131). Esto que para Hobbes era el origen de la beligerancia (véase Hobbes, 1999, XIII: 113-114), para Locke, por el contrario, constituye el fundamento de la paz (véase Lamprecht, 1918: 123; Ashcraft, 1968: 901; Batz, 1974: 668; para una interpretación opuesta véase Cox, 1960: 72-81, 93). En efecto, el nacer sometido a un poder político supone para Locke nacer bajo un estado de esclavitud incompatible con la naturaleza humana.²²⁹ Como es sabido, Locke rechaza la tesis de Filmer de una donación divina a Adán tanto del mundo en propiedad privada como de gobierno de los hombres, que habría de heredarse por vía patriarcal (véase *TT*, I, §§4-5, *TT*, *Preface*; *TT*, I, §§1, 3, 6, 9, 27, 51, 118, 73-79, 147; *TT*, II, §§91, 135, 168, 174, 220, 222, 238; véase Yolton, 1958: 486; Ashcraft, 1968: 900; Waldron, 1979: 325). Frente a esta tesis, Locke sostendrá que el mundo fue otorgado por Dios a la humanidad en su conjunto sin establecer gobierno alguno sobre ella. Si los hombres hubieran nacido sujetos a un gobierno político, no habría consentimiento de parte de los individuos, por lo que sólo se hallarían sujetos a la fuerza bajo un estado de guerra similar al estado de naturaleza descrito por Hobbes (véase Hobbes, 1999, XIII: 113-117; Hobbes, 2010: 202, 133, 62). En oposición a Filmer y Hobbes, apelando tanto a la prescripción de la ley de la naturaleza como a una descripción de la condición originaria del hombre, Locke sostendrá que la igualdad natural conduce a la paz.

Esta igualdad de los hombres por naturaleza, el juicioso Hooker la considera como tan evidente en sí misma, y más allá de toda objeción, que él la convierte [en] el fundamento²³⁰ de aquella obligación de amor mutuo entre los hombres, sobre ella construye los deberes que tienen unos con otros, y [es] a partir de donde él deduce las grandes máximas de la justicia y de la caridad (*TT*, II, §5; véase Yolton, 1958: 485; Simmons, 1992: 77, 119, 3, 11-12; Waldron, 2002: 154-155).

²²⁹ A tal punto es así que la figura de esclavitud legítima surge de un crimen que excluye del género humano a quien lo comete, es decir, el criminal debe ser animalizado antes de ser pasible de ser esclavizado (véase *TT*, II, §§11, 23-24, en los desarrollos de los apartados 1.7. y 2.5.).

²³⁰ En el original “that he makes it the foundation”, literalmente “él la hace el fundamento”.

En clara polémica con Hobbes, y a pesar tanto de las acciones que los hombres realizan en base a una interpretación sesgada e interesada de la ley de la naturaleza como de las incertidumbres que surgen de su violación, Locke considera que el estado de naturaleza en el que conviven los hombres sin hallarse vinculados o sujetos a una misma sociedad civil, es decir entre soberanos (véase *TT*, II, §9, §90), entre miembros de reinos diferentes (véase *TT*, II, §9) y entre cualquier grupo de hombres que se hallan en un territorio no apropiado (véase *TT*, II, §38, véase también §32, §36-37), no es un estado de animadversión sino un estado que, en términos generales, se puede considerar como pacífico.

Y aquí tenemos la clara «diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra»²³¹, que a pesar de que algunos hombres los han confundido, están tan distantes como, uno respecto a otro, un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y preservación, y un estado de enemistad, malicia, violencia y destrucción mutua. Hombres viviendo juntos acorde a la razón, sin un superior común en la tierra con autoridad para juzgar entre ellos, es propiamente [en lo que consiste] el estado de naturaleza (*TT*, II, §19, véase también §§15, 112; Seliger, 1968: 88; para una crítica a esta descripción idílica, véase Ashcraft, 1968: 898).

Esta consideración del estado de naturaleza como estado pacífico resulta disonante con ciertos pasajes en los cuales se sostiene la necesidad del poder político positivo (véase *TT*, II, §21). En efecto, hobbesianamente, Locke también sostendrá que allí donde no hay juez establecido, los hombres se hallan en un estado “muy incierto, y constantemente expuestos a la invasión de otros, pues siendo todos tan reyes como él, cada hombre es igual, y mayor parte no son observantes estrictos de la equidad y la justicia” (*TT*, II, §123). Aun cuando “la ley de la naturaleza es clara e inteligible a todas las criaturas racionales, los hombres, sin embargo, cegados por sus intereses como también ignorantes por falta de estudio de ella, no son aptos para reconocerla como una ley obligatoria para ellos en la aplicación de ella a sus propios casos particulares” (*TT*, II, §124). Los hombres violan la ley de la naturaleza, los hombres se matan los unos a los otros, como Caín a Abel (véase *TT*, II, §11), y aun así Locke se rehúsa a aceptar que el estado de naturaleza sea tal que no resulte posible la apropiación privada ni el desarrollo de una vida social (véase Batz, 1974: 667-668).

[...] en ese estado, siendo al mismo tiempo jueces y ejecutores²³² de la ley de la naturaleza, los hombres son parciales consigo mismos, la pasión y la venganza es muy apta para llevarlos demasiado lejos, y con demasiado corazón, en sus propias causas, así como también, con negligencia y despreocupación, hacerlos

²³¹ Las comillas están en el original sin referencia, a pesar de que inmediatamente se oponen a los dichos de Hobbes.

²³² En singular en el original.

demasiado remisos en [las causas de] otros hombres (*TT*, II, §125, véase también §§123-128, §184; *Essay*, IV, XVI, §12; IV, XX, §16; II, XXXIII, §18; Gough, 1964: 18).

El estado de naturaleza carece obviamente de las garantías que provee la sociedad civil (véase Aarsleff, 1969: 134, 101-103). Sin embargo, en el estado de naturaleza cada quién cuenta con el poder de infringir castigos con la pena capital, para matar al “criminal, que habiendo renunciado a la razón, la regla y medida común que Dios ha dado a la humanidad, tiene, por una violencia injusta y masacre que ha cometido sobre uno, declarada la guerra a toda la humanidad, y por tanto puede ser destruido como un león o un tigre” (*TT*, II, §11, véase también 12; Batz, 1974: 668; Strauss, 1992: 224). Ahora bien, esta guerra privada, como caso particular, incluso cuando derivara en la figura de esclavitud legítima, no anula para Locke el estado de paz general del estado de naturaleza (véase Ashcraft, 1968: 907, 898; Aarsleff, 1969: 102-103; Hall, 1981: 65-66; Dunn, 1984: 290; contra esta interpretación, véase Cox, 1960: 72-78).

A esta extraña doctrina, es decir, aquella [que sostiene que] «en el estado de naturaleza cada hombre tiene el poder ejecutivo» de la ley de la naturaleza, no dudo sin embargo que se le objetara que es irrazonable para los hombres ser jueces en su propia causa [...]. Fácilmente concedo que el gobierno civil es el remedio apropiado para las inconveniencias del estado de naturaleza, las cuales ciertamente son grandes donde los hombres pueden ser jueces en su propia causa (*TT*, II, §13).

En estado de naturaleza los hombres son parciales al aplicar castigos. Sin embargo, en el seno de la sociedad civil persiste la plena vigencia de la ley de la naturaleza y, en este sentido, ella sigue habilitando la auto-preservación allí donde no se puede apelar a la ley positiva. En efecto, Locke afirma que aquél que está dispuesto a quitarme mi libertad, puede también arrebatarme mis posesiones y mi vida (véase *TT*, II, §17). De aquí que donde no haya un poder positivo o éste no resulte accesible a tiempo, es legítimo ajusticiar al ladrón siguiendo el principio de auto-preservación²³³.

Así, a un ladrón, que no puedo dañar sino apelando a la ley [positiva] por haber robado todo lo que tengo²³⁴, puedo matarlo cuando él me ataca para robarme sólo mi caballo o mi gabán; porque la ley [positiva], que fue hecha para mi preservación, donde no puede interponerse para asegurar mi vida me permite,

²³³ El estado de naturaleza no tiene déficit respecto al Estado en materia de castigos, muy por el contrario: “Toda ofensa que puede ser cometida en el estado de naturaleza, puede ser también en el estado de naturaleza igualmente castigada, y tanto como se puede en un Estado” (*TT*, II, §12). En el original, “and as far forth as it may, in a Commonwealth”.

²³⁴ En el original “all that I am worth”.

cuando ella no puede intervenir en favor de la defensa de mi vida de una fuerza presente, la cual, si pierdo no puede repararse²³⁵, me permite mi propia defensa y, el derecho de guerra, una libertad para matar al agresor, porque el agresor no concede tiempo para apelar a nuestro juez común, ni a la decisión de la ley [positiva] para remediar en un caso donde el mal puede ser irreparable (*TT*, II, §19; véase §§18²³⁶, 207).

Lo que se destaca de este ejemplo es que existe una conflictividad humana que no puede ser atribuida al estado de naturaleza, en cuanto también puede presentarse en el seno de la sociedad civil (véase Cox, 1960: 74-78, 81; véase también la acertada crítica de Ashcraft, 1968: 902). En este sentido, podríamos reponer un argumento en favor del carácter pacífico del estado de naturaleza: si no llamamos estado de guerra a la condición civil aun cuando también acontecen en ella asesinatos, e incluso en una cantidad significativa, ¿por qué atribuir a partir de los mismos casos, un estado de guerra al estado de naturaleza? Locke parece seguir en este argumento, más bien implícito al capítulo III de *TT*, II, el razonamiento aristotélico según el cual la convivencia entre los hombres es siempre conflictiva, aun bajo la sociedad política, sin por ello constituir un estado de guerra (véase Aristóteles, 1994: 1263a 4). En efecto, no debe tomarse como referencia exclusivamente la norma abstracta o un estado ideal de resolución de todo conflicto a la hora de considerar si el estado originario del hombre es pacífico o de guerra. Según Locke, aun ante la contingencia de ciertas guerras privadas entre particulares, el estado de naturaleza no se identifica con un estado de guerra generalizado²³⁷ (contra esta interpretación, véase Cox, 1960: 72-81).

En este sentido, se entiende que el absolutismo resulte más opresivo que el estado de naturaleza, aun cuando podría ser más *pacífico* en términos hobbesianos (véase Hobbes, 1999, XVIII: 159-161, XVII: 156-157). En efecto, para Locke la paz del absolutismo no es paz sino esclavitud, que se define por constituir un estado de guerra continuo. Aquí Locke ataca directamente la posición de Hobbes según la cual la fundación del Estado por institución supone un pacto entre los súbditos, del cual el soberano no participa, permaneciendo por tanto en estado de naturaleza con derecho a todo.

[...] si el gobierno está para ser el remedio de esos males que necesariamente se siguen de que los hombres sean jueces en su propia causa, y el estado de

²³⁵ En el original “if lost, is capable of no reparation”, literalmente “si pierdo, no es capaz de reparación”.

²³⁶ Citado en el apartado 1.7.

²³⁷ Para el propio Hobbes el estado de naturaleza no era una condición, necesariamente, de guerra efectiva sino que se caracteriza por una disposición a guerrear, análoga a la relación entre la lluvia y el mal tiempo respectivamente. La diferencia con Locke radica entonces no tanto en la descripción en sí como en las consecuencias que se extraen de las incertidumbres del estado de naturaleza. Hobbes considera que son suficientes para impedir el desarrollo no sólo de la propiedad, el comercio, el trabajo sino también de la sociedad misma entre los hombres (Hobbes, 199, XIII: 115).

naturaleza no es por tanto para ser duradero²³⁸, desearía saber qué clase de gobierno es ese, y cuánto mejor es que el estado de naturaleza, [la condición] donde un hombre comandando a una multitud tiene la libertad de ser juez en su propia causa, y puede hacerle a todos sus súbditos²³⁹ cualquier cosa que le plazca, sin la menor libertad de nadie para cuestionar o controlar a aquellos que ejecutan su gusto²⁴⁰ y a cualquier cosa que haga, sea guiada por la razón, error o pasión, [tales súbditos] deben someterse. Mucho mejor se está en el estado de naturaleza, donde los hombres no están obligados a someterse a la injusta voluntad de otro: y si el que juzga, juzga mal, en su caso o en el de cualquier otro, el es responsable²⁴¹ por ello ante el resto de la humanidad (*TT*, II, §13, véase en el mismo sentido, §§16, 93-94, 137, 201).

De este modo, Locke establece que los hombres se hallan mejor en el estado de naturaleza, es decir, en ausencia de todo gobierno, que en la situación en que se encuentran los súbditos bajo un gobierno despótico. Pues si bien el estado de guerra, como hemos visto, puede darse tanto en el seno de una sociedad civil como en estado de naturaleza, resulta, sin embargo, mucho más peligroso cuando tiene lugar entre un déspota y los miembros del Estado. En efecto, en ésta última condición el hombre se halla “expuesto a toda la miseria e inconvenientes²⁴² que un hombre puede temer de uno que, hallándose en un irrestricto estado de naturaleza, está, sin embargo, corrompido por la adulación y armado de poder” (*TT*, II, §91, §176, §§179-180). A su vez, el poder del Estado se halla concentrado, y por lo tanto es mayor que el que se halla distribuido en estado de naturaleza, por lo cual un súbdito sometido a un magistrado que atenta contra la ley de la naturaleza se halla “expuesto al poder arbitrario de un hombre que tiene el comando de 100.000 hombres”, lo cual resulta peor que la condición del “que está expuesto al poder arbitrario de 100.000 hombres separados²⁴³” (*TT*, II, §137, véase también §§20, 92). Por último, cabe aclarar que para Locke el absolutismo no se ubica ni en el orden del estado de naturaleza ni en el del gobierno civil, sino que

²³⁸ En el original, “the state of nature is therefore not to be endured”. Esta frase plantea un problema interpretativo en cuanto “endured” pueda adquirir aquí la forma de negación tanto de la acepción de “soportado” como de “duradero”. El contexto parece manejar ambos sentidos, en especial cuando se compara a continuación al estado de naturaleza con la situación bajo un gobierno despótico. En este sentido, es importante advertir que Locke no está formulando la frase, sino que parece referir a lo que podría decirse, ya que la oración a la que pertenece está formulada en condicional. Mellizo, estilizando la frase, la traduce simplemente como “siendo, pues, el estado de naturaleza algo insoportable” (Locke, 1990: 19). Ante la ambigüedad de la frase, y la búsqueda de una mayor literalidad, se ha escogido el término “duradero”, en cuanto su negación parece dar suficiente cuenta de la problematicidad con que se pretende caracterizar en ella al estado de naturaleza

²³⁹ El término es “subjects”, aquí claramente como sustantivo.

²⁴⁰ En el original “execute his pleasure”.

²⁴¹ El término es “answerable”, que debería traducirse como “quien debe responder”.

²⁴² Una vez más, el término es “inconveniences”.

²⁴³ En el original, “single men”, literalmente “hombres sueltos”.

constituye una condición de esclavitud y guerra en el seno de un Estado (véase *TT*, II, §§211, 90-91²⁴⁴).

Estos pasajes resultan fundamentales para desestimar la interpretación de Strauss y Cox, según la cual la concepción de Locke sobre el estado de naturaleza es, en última instancia, hobbesiana. En efecto, a pesar de la caracterización lockeana del estado de naturaleza como pacífico, a partir de la carencia en él de una ley fija, un juez imparcial y una rigurosa y limitada aplicación de la ley de la naturaleza (véase *TT*, II, §§124-126, 131, 136), así como de la presencia de venganzas, incertidumbre sobre la propiedad, matanzas, castigos, guerras justas y esclavitud legítima (véase *TT*, II, §§13, 18, 23-24), respecto a las cuales sólo el gobierno civil puede brindar una solución final, Strauss y Cox sostuvieron que tal estado se identifica con el estado de naturaleza hobbesiano (véase Hobbes, 1999, XIII: 113-117; Strauss, 1992: 224-228; Cox, 1960: 75-76; para una interpretación opuesta, Grant, 1988: 50; Aarsleff, 1969: 101; Dunn, 1984: 290). En efecto, para Strauss la ley de la naturaleza no puede ser efectiva en el estado de naturaleza lockeano sin destruir la condición pacífica del estado de naturaleza (véase Strauss, 1992: 224, 228; Cox, 1960: 75-79). Planteando por tanto una dicotomía excluyente entre paz universal y castigo local, según Strauss la descripción lockeana conduce a una aporía, pues en cuanto rige la ley de la naturaleza, el estado de naturaleza se convierte en estado de guerra: “la ley de la naturaleza es verdaderamente una ley si no es efectiva en el estado de naturaleza. No puede ser efectiva en el estado de naturaleza si el estado de naturaleza no es un estado de paz” (Strauss, 1992: 224, véase también 225, 228; Cox, 1960: 75-79; Yolton, 1958: 494; Abdo Ferez, 2013: 351-354). Y ciertamente, si se considera el problema en términos absolutos, la vigencia de la ley de la naturaleza supone castigos y potencialmente guerras justas, por lo que Strauss se permite concluir que, según Locke, “el estado precedente a la sociedad civil es un estado de guerra” (Strauss, 1992: 225; véase Yolton, 1958: 494; Abdo Ferez, 2013: 351-354).

A pesar de lo equívoco de esta interpretación, es preciso señalar, en su defensa, que la interpretación contraria, la cual pretende solucionar el problema que supone la presencia de

²⁴⁴ Esta es la posición dominante que se sigue de *TT*, II, especialmente a la hora de considerar la conquista, la tiranía, la disolución del gobierno y el derecho de resistencia, como veremos en detalle en la cuarta parte de este trabajo. Se trata de la distinción entre el estado de naturaleza, en el que no hay Estado, y el estado de disolución del gobierno con persistencia del Estado (véase *TT*, II, §211). Sin embargo, Locke no siempre distingue el estado de naturaleza de la disolución del gobierno: “Pues siendo supuesto que él [el príncipe absoluto] tiene todo solo en sí mismo, tanto el poder legislativo como el ejecutivo, no hay juez a ser encontrado ni apelación abierta para nadie, que pueda justa e indiferentemente, y con autoridad decidir, y de cuya decisión pueda esperarse alivio y compensación por alguna injuria o inconveniencia que pueda haber sufrido del príncipe o por su orden [...]. Pues donde sea que dos hombres estén, que no tienen una regla establecida, y un juez común al que apelar en la tierra para la determinación de controversias de derecho entre ellos, allí estarán todavía en el estado de naturaleza, y bajo todas las inconveniencias que conlleva” (*TT*, II, §91; véase también §90). Véase especialmente el apartado 4.3.

guerras justas a través de la mera referencia al pasaje consignado en el que Locke opone el estado de naturaleza y el estado de guerra, resulta igualmente insuficiente (véase *TT*, II, §19; Lamprecht, 1918: 127; Yolton, 1958: 483-484; Ashcraft, 1968: 902; Hall, 1981: 65-69; Dunn, 1984: 290; Sigmund, 2005: 412-414). Pues aun cuando es correcto adjudicar a Locke esta oposición entre estado de guerra y estado de naturaleza, la mera distinción lógica entre ambos estados no logra dar cuenta de la ambigüedad manifiesta que supone la presencia de guerras justas en estado de naturaleza, así como tampoco, por otra parte, logra explicar por qué entonces resultaría necesario o deseable abandonar el estado de naturaleza para instaurar un gobierno civil, con todos los riesgos que, como hemos visto, ello implica de caer en manos de un gobierno despótico, como una condición aun más incierta que la del estado de naturaleza.

Para evitar ambos equívocos, es preciso comprender que, a diferencia de la posición hobbesiana, el concepto lockeano de estado de naturaleza supone, ante todo, una transición hacia la sociedad civil que no se basa en la mera distinción *lógica* entre estado de naturaleza y gobierno civil, ni en la mera oposición antihobbesiana entre estado de naturaleza y estado de guerra. En efecto, a pesar de los conflictos locales señalados, en el estado de naturaleza lockeano se sientan las bases para el orden civil a través de una progresiva apropiación privada. En este sentido, el estado de naturaleza no llega a constituir un estado de guerra generalizado, ni una condición insostenible ni tampoco una solución definitiva: “si no fuera por el estado de corrupción y perversidad²⁴⁵ de hombres degenerados, no sería necesaria ninguna otra [ley que la ley de la naturaleza], ni [habría] necesidad de que los hombres se separaran de esta gran comunidad natural²⁴⁶ y por acuerdos positivos se agruparan en asociaciones más pequeñas y divididas” (*TT*, II, §128; véase también Ashcraft, 1968: 902; Aarsleff, 1969: 101 Grant, 1988: 44-45; Waldron, 2002: 154). El estado de naturaleza es imperfecto, pero aun así, hemos visto que tampoco debe ser definido sólo negativamente por lo que le falta en comparación con una sociedad civil de perfecta observancia de la ley. Para Locke, las sociedades civiles existentes no pueden nacer sino de un estado de libertad e igualdad natural (véase *TT*, II, §101-112), pero ello no garantiza que puedan preservar la igualdad y libertad natural. Este punto de partida empírico se opone a la descripción geométrica antes que histórica de Hobbes, y permite entender por qué para Locke el estado de naturaleza es, en términos generales, pacífico. “Así, la filosofía política de Locke de ninguna manera supone que en el estado de naturaleza todos los hombres deban ser

²⁴⁵ El término en el original es “viciousness”, literalmente “viciocidad”.

²⁴⁶ En el original “great and natural community”; “great” también podría traducirse por “magnífica”.

estudiantes de la ley de la naturaleza. Es suficiente con que algunas personas por sus talentos naturales alcancen «preeminencia»” (Aarsleff, 1969: 136, véase también 101-103; Lamprecht, 1918: 130; Yolton, 1958: 495; Ashcraft, 1968: 906).

De este modo, como bien destacan Batz y John T. Scott, existe una ambigüedad manifiesta en la distinción entre estado de naturaleza y estado de guerra que no puede ser evitada (véase Batz, 1974: 667; Scott, 2000: 554-555). Tal ambigüedad no puede ser comprendida por una interpretación hobbesiana como la de Strauss o por la mera distinción lógica entre estado de naturaleza y estado de guerra que destaca Sterling Power Lamprecht, en la medida en que estas interpretaciones pasan por alto el aporte específico de la descripción lockeana, que consiste en entender a la progresiva apropiación privada como medio de explicar el abandono de la condición originaria de libertad natural y, al mismo tiempo, omite presentar una visión idílica de perfecta armonía, pues si tal fuera el caso no habría necesidad de una transición hacia sociedades civiles.

El Estado se presenta así como una creación de los hombres que han sido capaces de erigirlos a partir del estado de naturaleza. Según Locke, ello no habría resultado posible si el estado de naturaleza fuera el estado de guerra descrito por Hobbes, pues a partir de sus elementos no es posible que surja una dialéctica virtuosa capaz de generar su devenir en sociedad civil. Para Locke, la sociabilidad natural y el desarrollo productivo cumplen este rol de mediación entre la condición originaria y la necesidad del establecimiento del Estado. Por ello, es necesario que, aun con limitaciones e incertidumbres, el estado de naturaleza sea capaz de albergar el desarrollo de las potencias productivas del hombre y una apropiación, lo suficientemente pacífica de frutos y tierra, como para sentar las bases de una futura sociedad civil (véase *Essay*, IV, XII, §11; véase también Aarsleff, 1969: 135).

Quizás un elemento más convincente en esta dirección, haciendo abstracción de las excepciones mencionadas a la paz (que consideraremos en detalle en el próximo apartado), lo constituye la idea de sociabilidad natural del hombre. En efecto, la objeción central a la descripción hobbesiana es que aun sin derecho positivo –contrariamente a las formulaciones de *ELN* (véase *ELN*, V: 164-165, VI: 186-189) y *TG*, II (véase *TG*, II: 66-67, 63-64)–, el hombre posee siempre una predisposición natural a la sociabilidad que inclina la balanza en favor de la paz allí donde bien podría prevalecer la guerra (véase Ashcraft, 1968: 906-907; para una interpretación opuesta, Cox, 1960: 52-53, 74-79²⁴⁷).

²⁴⁷ Cox, siguiendo a Strauss, interpreta el estado de naturaleza lockeano como semejante a la descripción hobbesiana (véase Strauss, 1992: 224-225, 245). En este sentido, sostendrá la presencia de significados ocultos en la obra de Locke, que surgirían de rasgos de su personalidad, los que lo volverían particularmente propenso al ocultamiento, el recelo y la desconfianza (véase Cox, 1960: 5-6, 22-23, 54-56, 59-62, 71-72). “Mi argumento

En este punto, es preciso relacionar la descripción del estado de naturaleza con la antropología que hemos bosquejado anteriormente. El hedonismo y utilitarismo del hombre natural lockeano, nos habla de pasiones sociales, de una aversión por la miseria y la búsqueda de principios prácticos con vistas a la felicidad (véase *Essay*, I, II, §3; IV, XII, §11; Yolton, 1958: 490). En este sentido, Locke vuelve a citar a Hooker (*Eccl. Pol.*, I, 10), para reafirmar no sólo que la ley de la naturaleza es la medida de la conducta de los hombres sino fundamentalmente que:

[...] en la medida en que no somos autosuficientes para suministrarnos de un depósito competente²⁴⁸ de cosas necesarias para una vida, tal como nuestra naturaleza desea, una vida adecuada a la dignidad del hombre; por lo tanto, para suplir esos defectos e imperfecciones que están en nosotros por vivir individual y solamente por nosotros mismos, estamos naturalmente inducidos²⁴⁹ a buscar comunión y mimbrecía con otros, esta fue la causa de que los hombres se unieran entre sí en las primeras sociedades políticas (*TT*, II, §15; véase también *TT*, I, §88).

En el mismo sentido, Locke va a sostener que Dios colocó al hombre “bajo fuertes obligaciones de necesidad, conveniencia e inclinación que lo empujaban entrar en sociedad²⁵⁰” (*TT*, II, §77; véase también *Essay*, III, I, §1; Scott, 2000: 556). La inclinación a la sociabilidad natural, depositada en cada individuo, así como los beneficios que trae consigo el trabajo mancomunado, tienden a inclinar la balanza en favor de la paz, algo que la prodigalidad de los frutos de la tierra no alcanzaría a asegurar por sí mismo. En efecto, razones de orgullo, codicia, o poder suelen ser mayores causas de la guerra que la carencia de bienes, como ya Aristóteles (véase Aristóteles, 1994: 1266b 7-10, 1267a 10-13, 1263 b 9-13) y el propio Hobbes (véase Hobbes, 1999, XIII: 115) reconocían antes que Locke (véase *TT*, II, §230). De este modo, a partir de la inclinación a la sociabilidad, el uso práctico de la razón, orientado a mejorar las condiciones de vida, el poder de castigar las ofensas y una

detallado para sostener esta interpretación de la intención de Locke se divide en dos partes; cada una centrada sobre uno de los dos usos básicamente diferentes que Locke hace del término 'estado de naturaleza', pero que convergen en la conclusión de que la visión subyacente de Locke es que la condición original del hombre es una de 'pura anarquía', o que el estado de naturaleza, lejos de ser un estado de paz, armonía y abundancia es, en realidad, uno de guerra, enemistad y miseria, en el cual la ley de la naturaleza, lejos de ser efectiva, no es ni siquiera conocida” (Cox, 1960: 72). Tal interpretación no requiere mayores esfuerzos de refutación (véase Sigmund, 2005: 412-414). Básicamente, si el punto de partida es que Locke puede querer decir lo contrario de lo que afirma, resulta posible arribar a cualquier conclusión.

²⁴⁸ En el original “competent store”.

²⁴⁹ En el original “induced”, podría traducirse por “inclinados”, pero parece bastante más interesante la idea de estar inducidos por la naturaleza, antes que meramente poseer una inclinación natural.

²⁵⁰ En el original es “drive him into society”. El término “drive” podría traducirse también por “conducir”.

observancia más o menos general de la ley de la naturaleza, resulta posible hablar de un estado de paz relativa (véase Yolton, 1958: 495; Ashcraft, 1968: 902²⁵¹).

A estas razones que conducen a la paz (la libertad, la igualdad y la sociabilidad natural), se añade la abundancia proveniente tanto, por una parte, de la prodigalidad de frutos que alberga el mundo que Dios ha donado a los hombres, como de la capacidad productiva de éstos. Las condiciones iniciales de satisfacción de las necesidades básicas evitan al menos los conflictos derivados de la escasez. En efecto, encontrándose los hombres en situación de abundancia y desarrollando su dominio “estableciéndose en razón de lo que pudiera servir para su uso, podía haber por tanto poco lugar para altercados y disputas sobre la propiedad así constituida” (*TT*, II, §31, véase también §39). De modo que, aun cuando la abundancia de frutos y tierras por sí sola no es suficiente para garantizar la paz, contribuye sin duda a ella por oposición al estado de escasez.²⁵²

Ahora bien, a fin de establecer tal condición de abundancia para los hombres en estado de naturaleza, Locke necesita, antes que nada, rechazar la donación excluyente a Adán y a sus herederos, según la cual los hombres no nacerían dueños en común de la tierra y sus frutos.

Ya sea que consideremos la razón natural, la cual nos dice que los hombres, una vez nacidos, tienen un derecho a su preservación y, consecuentemente, a la comida y la bebida y a aquellas otras cosas que la naturaleza proporciona²⁵³ para su subsistencia, o [ya sea que consideremos] la revelación, la cual nos da cuenta de esas concesiones [con que] Dios hizo el mundo para Adán, Noé y sus hijos²⁵⁴, es muy claro que Dios, como dice el Rey David, Salmos cxv. 16, «ha dado la tierra a los hijos²⁵⁵ de los hombres», [es decir] dado a la humanidad en común (*TT*, II, §25; véase también §39; Lebovics, 1986: 569; Kelly, 1988: 283; Michael, 1998: 418; Waldron, 2002: 154, 159-160; Lamb, 2009: 231; Ince, 2011: 35, 39).

Locke interpreta la cesión inmediata del mundo por parte de Dios (*Gen.* I, 28) en términos de donación de la propiedad común del mundo, desestimando la donación a Adán de un dominio privado asociado a un poder político paternal. En efecto, resulta absurdo, en términos de Locke, que Dios brinde el mundo en común para establecer un poder absoluto

²⁵¹ Yolton advierte la problematicidad del estado de naturaleza al señalar que “Locke no era tan ingenuo para creer que todos los hombres actúan racionalmente todo el tiempo” (Yolton, 1958: 495). De modo aún más explícito, Ashcraft destaca que la condición natural del hombre se caracteriza por ser de una “paz incierta” (Ashcraft, 1968: 902).

²⁵² Retomaremos en la segunda parte la relación entre las condiciones de abundancia y la legitimidad de la teoría de la apropiación.

²⁵³ En el original “affords”.

²⁵⁴ En el original “sons”.

²⁵⁵ En el original “children”.

de una dinastía particular sobre toda la humanidad (véase *TT*, I, §84-85). Dios dona el mundo para la auto-preservación del hombre: “Dios, digo, habiendo hecho el hombre y el mundo, entonces le habló (esto es), lo orientó a través de sus sentidos y su razón, como lo hizo con los animales inferiores a través de sus sentidos e instinto, los cuales él había colocado en ellos para ese propósito, para el uso de aquellas cosas que eran útiles para su subsistencia y dados a él [el hombre] como medios de preservación” (*TT*, I, §86; véase también §§87-88; *TT*, II, §§25, 39; Kelly, 1988: 283; Waldron, 2002: 153-154).

Según Locke, tanto si consideramos nuestras propias necesidades como si atendemos a la descripción del Génesis, el mundo ha sido dado al hombre para su usufructo: “La tierra, y todo lo que está en ella, fue dado a los hombres para la manutención²⁵⁶ y comodidad de su existencia”, lo cual comprende “todos los frutos que ella [la tierra] produce naturalmente, y las bestias que de ellos [los frutos] se alimentan” (*TT*, II, §26). Y ha sido dado en abundancia: “«Dios nos ha dado todas las cosas en abundancia²⁵⁷», 1. Timoteo vi. 17, es la voz de la razón confirmada por la inspiración. Pero ¿hasta dónde él nos lo ha dado? Para disfrutarla²⁵⁸” (*TT*, II, §31). Dios ha dado con prodigalidad todas las cosas: los frutos de la tierra (*TT*, II, §§31, 37); los frutos del mar, “ese gran [bien] que todavía permanece [como propiedad] común a la humanidad”²⁵⁹ (*TT*, II, §30); y la tierra misma, brindada para su apropiación privada, individual, unilateral y desigual (a pesar de ser originariamente propiedad común al género).

Ni fue esta apropiación de alguna parcela de tierra, por el mejoramiento de ella, ningún perjuicio para ningún otro hombre, dado que quedaba todavía suficiente y tan bueno, y más de lo que el todavía desprovisto podía usar. [...] Nadie podía pensarse injuriado por el beber de otro hombre, aunque él tomara un buen trago, quien tenía [aún] un río entero de la misma agua dejada para saciar su sed; y el caso de la tierra y el agua, cuando hay suficiente para ambos, es perfectamente el mismo (*TT*, II, §33; véase también §§36-37; Kelly, 1988: 282).

Como se ve, la tierra y los frutos que ella ofrece (véase *TT*, II, §§32, 26), han sido dados en abundancia (Waldron, 2002: 159; para una interpretación opuesta, véase Cox, 1960: 103-105²⁶⁰). Ahora bien, ciertos pasajes parecen contradecir esta descripción de abundancia,

²⁵⁶ El término es aquí una vez más “support”.

²⁵⁷ El término es “richly”.

²⁵⁸ En el original “to enjoy”, es decir, para poseer y beneficiarse de ella.

²⁵⁹ La necesidad de traducir “in common” por “común” resulta manifiesta en este pasaje. En efecto, el texto original es “that great and still remaining common of mankind”.

²⁶⁰ A pesar de la evidencia provista por los pasajes citados hasta aquí, Cox entiende que el estado de naturaleza lockeano no es de abundancia y ésta sólo es producto, hobbessianamente, del trabajo en la sociedad civil (véase Cox, 1960: 103-105).

al describir el estado de naturaleza como de penuria: “Dios, cuando dio el mundo en común²⁶¹ a toda la humanidad, también le ordenó al hombre que trabajara; y la penuria de su condición requería esto de él” (*TT*, II, §32). Strauss rápidamente utiliza esta descripción del estado de naturaleza para establecer que no hay abundancia en él: “[...] el estado de naturaleza es un estado, no de la abundancia sino de penuria. Los que viven en ella son «necesitados y miserables». La abundancia requiere de la sociedad civil [*TT*, II, §§32, 37-38, 40-41, 49]” (Strauss, 1992: 225; véase Lamb, 2009: 231; Ince, 2011: 39).²⁶² Sin embargo, lo que se afirma aquí es la necesidad del trabajo para producir los bienes que hacen a la vida deseable. Por ello Locke aclara inmediatamente: “Dios, y su [propia] razón, le ordenaron que sometiera²⁶³ la tierra, es decir, mejorarla para el beneficio de su vida, y allí establecer algo que fuese suyo, su trabajo” (*TT*, II, §32). Penuria y necesidad de trabajo no implican falta de abundancia originaria de frutos y tierras. Lo que señala es que hay muchas comodidades que hacen agradable la vida y sólo surgen del trabajo y la industria humana: “porque aquellas cosas que son necesarias para una manutención²⁶⁴ confortable²⁶⁵ de nuestra vida, no son productos espontáneos de la naturaleza” sino que, como señala poco antes, “deben ser procuradas o preservadas a través de esfuerzos²⁶⁶ e industria” (*L*: 42).

Sin ciertos frutos del trabajo, que la tierra no brinda espontáneamente, la vida puede considerarse, en efecto, penosa. Por ello, Dios ha dado al hombre no sólo la tierra sino también su razón, de modo que, mediante el trabajo, pudiera extraer de ella cuanto hiciera su vida más confortable: “Dios, quien ha dado el mundo a los hombres en común, les ha dado también la razón para hacer uso de él [el mundo] a fin de [obtener] el mayor beneficio para la vida y conveniencia” (*TT*, II, §26; véase Waldron, 2002: 159). El vivir confortablemente requiere de trabajo, por lo que la actualización de la potencia productiva que cada hombre posee de modo exclusivo (véase *TT*, II, §27), se convierte en un mandato divino (*TT*, II, §34²⁶⁷; véase también §35²⁶⁸).

²⁶¹ La expresión en el original es “in common”, de aquí que resulte inapropiado traducir por “comunitariamente”, como traduce Mellizo (Locke, 1990: 38). Tal traducción puede facilitar la confusión entre la propiedad común de la tierra por parte del género humano y la propiedad comunal entre cierto grupo de ciudadanos de una determinada sociedad política, especialmente referida a la propiedad comunal inglesa (véase *TT*, II, §35; Locke, 1990: 39-40).

²⁶² De este modo, Strauss presenta con toda claridad su lectura hobbesiana del estado de naturaleza lockeano o, más claramente, la identificación entre el estado de naturaleza lockeano y el hobbesiano (véase Strauss, 1992: 224, 245).

²⁶³ El término en el original es “subdue”.

²⁶⁴ El término es “support”.

²⁶⁵ El término es aquí “confortable”; en otras ocasiones hemos traducido “confort” por “comodidad”.

²⁶⁶ En el original, “pains”.

²⁶⁷ Citado en el apartado 1.4.

²⁶⁸ Citado en el apartado 1.3.

El trabajo es, de este modo, una segunda causa de la abundancia del estado de naturaleza que se añade a la donación divina. Sin embargo, a pesar de las diversas y extensas descripciones del estado de naturaleza como estado de abundancia, se ha argumentado que se trata no de una condición general sino solamente inicial (véase Macpherson, 1970: 176-178). En efecto, según Karl Olivecrona, la teoría de la apropiación lockeana se desenvolvería en tres estadios temporales, siendo el último de ellos “la edad de la escasez”, producto de la acumulación que habilita la introducción del dinero (Olivecrona, 1974b: 220). Simmons considera, en la misma línea, que la restricción de dejar suficiente y tan bueno no puede valer sino para la “abundancia de las primeras edades”, con anterioridad al “problema de escasez de las edades tardías” (Simmons, 1992: 289). En el mismo sentido, en su crítica a la interpretación del *dejar suficiente y tan bueno* como restricción a la apropiación privada, Waldron también asume que la introducción del dinero conduce a la escasez. En efecto, Waldron critica a aquellos que consideran el *dejar suficiente y tan bueno* como restricción por no ser capaces de explicar cómo se superaría tal restricción en la edad de la escasez, que surgiría, según da por supuesto Waldron, con la introducción del dinero (véase Waldron, 1979: 322).²⁶⁹

Esta interpretación se sustenta en apelar a los pasajes en los que Locke describe el estado de abundancia en referencia al pasado, como si ello fuera suficiente para afirmar que no existe en el presente. En efecto, Locke afirma que “abundancia de provisiones naturales hubo durante largo tiempo en el mundo” (*TT*, II, §31). Ahora bien, resulta equívoco interpretar que el hecho de afirmar que la abundancia ha existido en el pasado o en el inicio de los tiempos, supone que ha desaparecido en el presente. En efecto, Locke afirma, en base a las Escrituras, que “en las primeras edades del mundo” “los hombres corrían mayor peligro de perderse, por vagabundear [lejos] de su compañía, en los de entonces vastos yermos²⁷⁰ de la tierra, que de estar confinados por falta de espacio para colonizar²⁷¹” (*TT*, II, §36; véase Lebovics, 1986: 577). Sin embargo, aclara inmediatamente que esta situación de abundancia

²⁶⁹ Si el dinero permite superar la restricción de prohibir que se pudran los frutos perecederos, Waldron pregunta cuál sería la superación de la restricción al dejar suficiente y tan bueno, si la tierra se vuelve escasa: “cuando llega el momento de mostrar cómo la condición 'dejar suficiente y tan bueno' es superada, todo lo que los intérpretes de Locke pueden hacer es construir un argumento propio que encaje con su visión preconcebida de la naturaleza de esa condición” (Waldron, 1979: 323). Volveremos sobre la cuestión de los límites a la apropiación en 2.6.

²⁷⁰ El término es aquí “wilderness”, que en castellano sería mejor traducido por una frase, como tierras no cultivadas o deshabitadas.

²⁷¹ En el original, “plant in”, también “establecerse” “asentarse”; Locke utiliza en *TT*, I, §130 el término “planter” para referirse a los colonos o plantadores. Sin embargo, para la actividad de sembrar, no suele utilizar el término “plant” sino el término “sow”, por lo que parece más adecuado traducir como “colonizar”, en la medida en que se entienda que dicha colonización está asociada al trabajo de la tierra.

persiste en la actualidad y que el criterio del uso: “ni, incluso hasta este día²⁷², perjudica al resto de la humanidad, o les da razón para quejarse o pensarse injuriados por el cercamiento de este hombre, aunque la raza de hombres ahora²⁷³ se ha esparcido a todos los rincones del mundo e infinitamente excede el pequeño número que fue al comienzo” (*TT*, II, §36, véase especialmente §38²⁷⁴, §49, §51). Sin embargo, a pesar de que Locke explicita aquí la persistencia de la abundancia, el pasaje resulta problemático, especialmente a partir de la última oración del párrafo, en el que se plantean los efectos (locales como veremos) que tiene la introducción del dinero.

[...] temerariamente me atrevo a afirmar esto, que la misma regla de propiedad, a saber, que todo hombre debería tener tanto como sea capaz de usar, se sostendría aún en el mundo sin restricción para nadie, puesto que hay tierra suficiente en el mundo para satisfacer al doble de los habitantes, si la invención del dinero, y el acuerdo tácito de los hombres de darle valor, no hubiera introducido (por consentimiento) más grandes posesiones, y un derecho a ellas (*TT*, II, §36²⁷⁵).

James Tully, al igual que Macpherson y Olivecrona, interpretan que aquí la abundancia es cancelada por la introducción del dinero (véase Macpherson, 1970: 176-178; Olivecrona, 1974b: 220; Horne, 1990: 58; Tully, 1993: 146; contra esta interpretación véase Lebovics, 1986: 567-568; Bucke, 1991: 156-158; Michael, 1998: 419). Sin embargo, como bien destaca Simmons, no resulta claro por qué la introducción del dinero volvería escasa la tierra. Especialmente a nivel mundial cuando, como acabamos de ver, “hay tierra suficiente en el mundo para satisfacer al doble de los habitantes” (véase *TT*, II §36; véase Kelly, 1988: 285; Simmons, 1992: 299, 289).²⁷⁶ El deseo de querer más de lo necesario es sin duda, a su vez, un elemento que contribuye a la escasez, pero aun así no resulta suficiente para establecerla a nivel global (véase *TT*, II, §37; Batz, 1974: 669). La oscuridad del pasaje final del párrafo 36 facilita los malentendidos. Sin embargo, Locke es explícito, en los subsiguientes a los

²⁷² En el original, “nor, even to this day”.

²⁷³ El término es “now”, que inequívocamente refiere una vez más al tiempo presente.

²⁷⁴ En el párrafo 38 de *TT*, II, al igual que en el referido párrafo 36, se comienza por describir el origen de los tiempos en condiciones de abundancia, para luego hablar de una mayor apropiación y finalmente aclarar que ello no supone el fin de la abundancia.

²⁷⁵ En el original “this I dare boldly affirm, that the same rule of property, (viz.) that every man should have as much as he could make use of, would hold still in the world, without straitening any body; since there is land enough in the world to suffice double the inhabitants, had not the invention of money, and the tacit agreement of men to put a value on it, introduced (by consent) larger possessions, and a right to them”.

²⁷⁶ Como veremos en el apartado 2.6., si la introducción del dinero volviera escasa la tierra, ello supondría un daño para otros hombres, puesto que habrá personas para las que ya no habrá suficiente y tan bueno (*TT*, II, §27; Simmons, 1992: 290). Se tratará a continuación la idea de que la introducción del dinero es causante de la escasez.

que aquí se remite, al establecer cómo es que persiste la abundancia en América y cómo se desarrolla la escasez en Inglaterra (véase Lebovics, 1986: 567-568; Michael, 1998: 420-422). Es decir, cómo la abundancia persiste a nivel global, a pesar de que en determinados lugares, se han dado condiciones de escasez relativa.

[...] todavía hay grandes porciones²⁷⁷ de tierra a ser encontradas²⁷⁸ [a través del trabajo], que (los habitantes de las cuales, no habiéndose unido con el resto de la humanidad en el consentimiento del uso de su dinero común) permanecen yermas²⁷⁹; y [como esas tierras] son más de las que la gente que mora en ellas lo hace [las trabaja], continúan yaciendo en común²⁸⁰; aunque esto raramente puede ocurrir²⁸¹ entre [quienes conforman] aquella parte de la humanidad que ha consentido al uso del dinero (*TT*, II, §45).²⁸² Pues yo pregunto si en los bosques salvajes y los yermos sin cultivar²⁸³ de América, sin ninguna mejora, labranza o agricultura, mil acres rendirán [a los] habitantes necesitados y miserables tantas conveniencias²⁸⁴ para la vida, como diez acres de tierra igualmente fértil en Devonshire donde han sido bien cultivados (*TT*, II, §37).

Como se puede apreciar, el pasaje habla de la abundancia presente y no en referencia a un tiempo pasado, como propone la interpretación de Olivecrona (véase Lebovics, 1986: 577-578; Michael, 1998: 419). En efecto, el párrafo 45, incluido en la edad de la escasez según la periodización de Olivecrona, no encuadra con esta caracterización, puesto que resulta claro en el pasaje citado que la abundancia no ha sido cancelada por la introducción del dinero (véase Aarsleff, 1969: 99). En esta dirección, Olivecrona advierte las dificultades que plantean estas descripciones de América para su interpretación, al señalar que las condiciones de lo que él llama *era de la abundancia* se mantienen en ciertos lugares de América:

²⁷⁷ En el original “tracts”, extensiones indefinidas de tierra.

²⁷⁸ En el original “found”, el término tiene el sentido, en relación con la tierra de establecerse en ella por medio del trabajo.

²⁷⁹ El término es aquí, una vez más, “waste”, que remite a tierras sin uso, sin cultivar, “desperdiciadas”.

²⁸⁰ La expresión aquí es nuevamente, “in common”, en común al género humano.

²⁸¹ En el original “this can scarce happen”.

²⁸² Dada la importancia central, así como la compleja redacción de este pasaje, reproducimos el texto original: “[...] yet there still are great tracts of ground to be found, which (the inhabitants thereof not having joined with the rest of mankind, in the consent of the use of their common money) lie waste, and are more than the people who dwell on it do, or can make use of, and still lie in common; though this can scarce happen amongst that part of mankind that have consent to the use of money” (*TT*, II, §45). Si existiera alguna duda acerca de la actualidad de la afirmación “todavía hay grandes extensiones de tierra [...] sin cultivar [...] permanecen en estado común [al género humano]”, es oportuno señalar que Amor y Stafforini, añaden en su traducción el término “hoy” entre corchetes para subrayar la referencia a la actualidad de la afirmación lockeana (Locke, 2005b, §45).

²⁸³ En el original “uncultivated waste”.

²⁸⁴ El término es “conveniences”.

[...] podemos llamar a este primer período «la era de la abundancia» [Sección A, §26-39]. De acuerdo con Locke, las mismas condiciones se siguen manteniendo en algunas partes del mundo como «algunas tierras vacantes al interior de América»²⁸⁵ (§36, 18). Pero el resto de la era de la abundancia ha llegado a su fin cuando el dinero fue introducido y se formaron las comunidades (§45) (Olivecrona, 1974b: 220).²⁸⁶

Este reconocimiento parcial, no deja de resultar equívoco. En efecto, la abundancia no se restringe al caso de algunas tierras de América. Pues aun cuando en ciertos lugares específicos de Europa, especialmente en Inglaterra (por tratarse de una isla relativamente pequeña), la introducción del dinero produzca condiciones de escasez relativa, ni siquiera puede sostenerse que en la totalidad de la Europa se ha dado tal cancelación de la abundancia. En efecto, en España imperan las mismas condiciones que en América: “la extensión de la tierra es de tan poco valor, sin trabajo, que he oído afirmar que en España misma, a un hombre le está permitido arar, sembrar y cosechar, sin ser molestado, sobre tierra de la que no tiene otro título²⁸⁷ sino sólo el que le da su uso” (*TT*, II, §36; véase Ince, 2011: 31; la comparación entre Inglaterra y América es directa *TT*, II, §41; véase también Tully, 1993: 156; Michael, 1998: 420-421; Waldron, 2002: 169; Ince, 2011: 42, 47; Abdo Ferez, 2013: 437).

La interpretación de Olivecrona resultaría por tanto correcta si se formulara en términos geográficamente restringidos. Como ya hemos destacado, en los párrafos finales del capítulo V, Locke establece que en ciertos lugares de Europa se producen fenómenos de escasez relativa de tierras. El error radica en no identificar el carácter local de la escasez, aplicable en especial al caso de Inglaterra y Holanda, por razones obvias de extensión territorial. En efecto, no cabe duda de que se produce una situación de escasez relativa en determinados casos, como el de Inglaterra y Holanda, por razones obvias de extensión territorial. Locke explícitamente se refiere, en este sentido, al caso de Inglaterra, como ejemplo de aquellos lugares donde ya no subsisten tierras comunes al género humano sino que las tierras comunales son aquellas que pertenecen por pacto a determinado grupo de hombres: “en las tierra que es común en Inglaterra, o en cualquier otro país donde hay gran

²⁸⁵ En el original, “in-land, vacant places of America”.

²⁸⁶ En el mismo sentido, Olivecrona concluye su artículo argumentando en favor de la redacción posterior o interpolación de lo que llama la sección B (§40-43), precisamente conformada por aquellos pasajes en los que la referencia a la abundancia de América es directa. “La Sección B no encaja bien en el contexto. El debate sobre los valores en el mundo contemporáneo se habría ubicado de un modo más natural después de la descripción de la transición a la era de la escasez y la regulación de los derechos de propiedad por acuerdos y leyes. Sin embargo, el orden es inverso” (Olivecrona, 1974b: 233).

²⁸⁷ En el original “title”.

cantidad²⁸⁸ de gente bajo gobierno, que tiene dinero y comercio, nadie puede cercar o apropiarse parte alguna sin el consentimiento de todos sus compañeros-comuneros²⁸⁹” (*TT*, II, §35). Se trata de tierras que son comunes a determinados miembros, no al género humano. “Porque está [la tierra] es dejada en común por pacto, es decir, por la ley de la tierra, la cual no es para ser violada. Y aunque es común, con respecto a algunos hombres, no lo es así para toda la humanidad” (*TT*, II, §35).

Lo interesante de este pasaje es que deja en claro que las causas de la escasez relativa de tierra son el crecimiento poblacional y el trabajo acumulado sobre un territorio ocupado en su totalidad (véase *TT*, II, §§40, 42-43, 45²⁹⁰; véase Simmons, 1992: 297-299). Esta es la razón por la cual no ha de extrañar que tal escasez se produzca en lugares como Inglaterra. De aquí que resulte equívoco considerar que tal escasez relativa pueda trasladarse a nivel global por la introducción del dinero en determinados lugares. Es preciso, por lo tanto, invertir el orden de los factores para evitar fetichizar el dinero, como hacen Olivecrona y Macpherson al sostener que la introducción del dinero vuelve escasa la tierra (véase Marx, 1999: 37-47; Macpherson, 1970: 176-178; Olivecrona, 1974b: 220). El dinero surge para Locke como consecuencia de la necesidad de atribuir valor por convención a partir de una acumulación de población y trabajo sobre un territorio completo. Lo que se necesita entonces es “descubrir que algo que tiene el uso y el valor de dinero entre sus vecinos”, y cuando ello ocurra, “el mismo hombre comenzará inmediatamente a incrementar sus posesiones” (*TT*, II, §49). Simmons, por su parte, advierte el problema que supone atribuir la escasez a la introducción del dinero, así como la verdadera fuente de la escasez en el incremento poblacional (véase Simmons, 1992: 299). Sin embargo, no establece que se trata de un fenómeno local de determinadas regiones de Europa, por lo cual deja planteados sus interrogantes sin brindar una solución al problema.

Resulta absurdo, en efecto, pretender que la introducción del dinero en Inglaterra, por consentimiento tácito de quienes lo usan, vuelva escasa la tierra en América, como se seguiría de la formulación según la cual la introducción del dinero da comienzo a la edad de la escasez. De hecho, Locke lo plantea explícitamente dando el ejemplo supuesto de “una isla separada de todo posible comercio con el resto del mundo, donde no hubiera sino cien familias pero hubiese ovejas, caballos y vacas, con otros animales útiles, abundancia de frutos y tierra suficiente para [producir] maíz para [abastecer] a cien mil”; en este caso, no

²⁸⁸ El término es “plenty”.

²⁸⁹ El término es aquí “fellow-commoners”.

²⁹⁰ Véase el apartado 2.3.

tendría sentido alguno tener dinero pues “donde no hay algo que sea tanto duradero como escaso, y por lo tanto valioso para ser acumulado, allí el hombre no estará dispuesto a incrementar sus posesiones de tierra” (véase *TT*, II, §48). En efecto, la comparación entre Inglaterra y América en tiempo presente, lejos de implicar la cancelación de la abundancia a nivel global, pone de manifiesto que la escasez es un fenómeno local europeo, mientras que América persiste como reservorio de la abundancia. De aquí que en cuanto a la importancia del trabajo en la creación de valor, Locke afirme:

No puede haber una demostración más clara de algo, que la que tienen las varias naciones de los americanos de esto, las cuales son ricas en tierra y pobres en todas las comodidades²⁹¹ de la vida; a las cuales [las naciones de los nativos americanos] la naturaleza habiendo suministrado tan liberalmente²⁹² como a cualquier otro pueblo con los materiales de la abundancia²⁹³, es decir, [con] suelo fértil, apto para producir en abundancia, que podría servir para [obtener] comida, vestido y deleite, sin embargo, por la falta de mejoramiento de ella [la tierra] a través del trabajo, no tienen una centésima parte de las conveniencias que nosotros disfrutamos: y un rey de un extenso y fructífero territorio allí se alimenta, se aloja y se viste peor que un jornalero en Inglaterra (*TT*, II, §41, véase en el mismo sentido §43, y el ya citado §45; véase Cox, 1960: 98; Tully, 1993: 156, 151; Michael, 1998: 420; Waldron, 2002: 169, 175; Armitage, 2004: 604; Ince, 2011: 42-47; Abdo Ferez, 2013: 437).

Como se puede ver, y el propio Olivecrona reconoce, la escasez no es actual en América para Locke. Por lo tanto, resulta equívoco universalizar, como edad de la escasez, lo que ocurre como fenómeno local en ciertas regiones de Europa. Sin embargo, no se trata de un desierto menor, pues pierde de vista que la abundancia resulta completamente necesaria como premisa para que la teoría de la propiedad pueda aplicarse considerando las restricciones que Locke le impone. En efecto, sólo de mantenerse la abundancia en América puede realizarse la apropiación en sentido unilateral y desigual, con una liberalidad que no requiere de regulación social ni intervención estatal, dado que, por medio de la abundancia, se garantiza cumplir con el requisito de dejar suficiente y tan bueno para otros (véase *TT*, II, §27, §31-32; véase Poole, 1980: 223; Kelly, 1988: 285; Simmons, 1992: 281; Sreenivasan, 1995: 101-102; Michael, 1998: 419; Lamb, 2009: 231).²⁹⁴

²⁹¹ El término es aquí “conforts”.

²⁹² El término es “liberally”.

²⁹³ El término es “plenty”, y a continuación, traducido igualmente por abundancia, “abundance”.

²⁹⁴ Se estudiarán los diversos límites de la propiedad en el apartado 2.6. La condición de dejar suficiente y tan bueno constituye una de las razones por las cuales resulta inadecuado, como veremos allí en detalle, hablar de apropiación irrestricta.

Al plantear un estadio final de escasez donde no se cumpliría ya con este requisito ni sería posible la apropiación privada en términos no regulados, se pierde de vista nada menos que la intencionalidad, la dimensión propositiva de la teoría de la propiedad en condiciones unilaterales y desiguales: “Pero me dedicaré²⁹⁵ a mostrar cómo los hombres pueden llegar a tener una propiedad en varias partes de aquello que Dios dio a la humanidad en común, y eso sin ningún pacto expreso de todos los comuneros²⁹⁶” (*TT*, II, §25). El rasgo distintivo de la teoría de la propiedad lockeana es precisamente que no necesita de la instauración del Estado. Por lo tanto, si el estado de naturaleza desembocara en una edad de la escasez, no habría posibilidad alguna de aplicar la teoría de la apropiación en tiempo presente.²⁹⁷ La teoría de la propiedad no tendría ninguna función aplicativa en el presente, sino que trataría sólo de lo ocurrido en el pasado de abundancia. Sin embargo, el pasaje que acabamos de citar está escrito en tiempo presente.

Sin embargo, si ya no hubiera abundancia de tierras sin apropiar, tampoco podrían fundarse nuevas sociedades políticas que Locke explícitamente plantea para reafirmar el carácter voluntario, por consentimiento expreso, de la pertenencia a una sociedad política: “él está en libertad de ir e incorporarse en cualquier otro Estado²⁹⁸, o por acuerdo con otros de empezar uno nuevo en *vacuis locis*, en cualquier parte del mundo que puedan encontrar libre y desposeída” (*TT*, II, §121; véase 113-118; Polin, 1969: 11-17; Biagini, 1978: 153-159; Simmons, 1992: 129).

Para concluir este apartado, podemos señalar que las condiciones de paz y abundancia del estado de naturaleza resultan esenciales para el desarrollo de la teoría de la propiedad de modo privado, individual, unilateral y desigual. En cuanto a las condiciones de paz, se vio en primer lugar que, contrariamente a la descripción hobbesiana, la libertad e igualdad natural del hombre hacen al carácter pacífico del estado de naturaleza, lo cual se explica considerando su opuesto, es decir, el hecho de nacer esclavo bajo un gobierno despótico. En segundo lugar, se dio cuenta de que la sociabilidad natural del hombre también es entendida como una inclinación a la paz. Por último, se consideró cómo la asunción de la intención

²⁹⁵ La expresión en el original es “But I shall endeavour”.

²⁹⁶ El término es aquí “commoners”, en referencia a los co-propietarios de lo que es común al género humano.

²⁹⁷ Como veremos en 2.3., el carácter propositivo de la teoría de la propiedad se relaciona con la justificación de la apropiación de las tierras de América, tomando como criterio el trabajo de la tierra (el cual no es reconocido a los nativos). En efecto, es la abundancia de tierras en América, de la mano del alcance universal de la teoría de la propiedad, lo que permite que los hombres imposibilitados de apropiarse de tierras en su país de nacimiento (a causa de la escasez relativa que produce la introducción del dinero y la apropiación de vastas extensiones –como en el caso de Inglaterra–), puedan encontrar en América tierras para desarrollar su industrioidad (véase *TT*, II, §§36; 121). Esta colonización no resultaría justificable sin la premisa fundamental de la abundancia, que garantiza dejar siempre suficiente y tan bueno para otros (véase *TT*, II, §27).

²⁹⁸ En el original “commonwealth”.

divina de hacer vivir al hombre, la cual se materializa en la abundancia de tierra y de frutos dispuestos a tal fin, pacífica en cuanto previene las guerras derivadas de la escasez. En este sentido, resultó particularmente importante desestimar la teoría de las edades suscrita por Olivecrona, Macpherson y Simmons, según la cual el estado de naturaleza concluiría en condiciones de escasez universal. En efecto, sin condiciones de abundancia, la teoría de la propiedad en tanto privada, individual unilateral y desigual resultaría inaplicable en la actualidad, pues no sería posible cumplir con el requisito de dejar suficiente y tan bueno para los otros.

1.7. La vigencia de la ley en el estado de naturaleza: libertad, castigo y guerra justa

Si un hombre inocente y honesto debe silenciosamente renunciar a todo lo que tiene, por el bien de la paz, ante quien pone sobre él manos violentas, yo desearía que pudiera considerarse qué clase de paz habría en este mundo.
John Locke²⁹⁹

¿No es posible para un hombre tener trescientos dieciocho hombres en su familia, sin ser heredero de Adán? Un plantador en las Indias Occidentales tiene más, y puede, si le place (quién lo duda) reunirlos y liderarlos contra los indios³⁰⁰ para buscar reparación sobre cualquier injuria recibida de ellos.
John Locke³⁰¹

[...] mientras el hombre está en su condición natural, que es un estado de guerra, su apetito personal es la medida de lo bueno y de lo malo. Y por eso todos los hombres han venido a acordar esto: que la paz es lo bueno, y que también son buenos los medios o caminos que conducen a ella, que son, como he mostrado antes, la *justicia*, la *gratitud*, la *modestia*, la *equidad*, la *misericordia*, y el resto de las leyes de naturaleza, esto es, las *virtudes morales*.
Thomas Hobbes³⁰²

Esta ley de la naturaleza, sin embargo, no permite excepciones; y tan pronto como un hombre la viola, destruye por tanto la cualidad pacífica que el estado de naturaleza poseería de otro modo e introduce el estado de guerra. Locke, para estar seguro, habla de «la clara diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra»³⁰³, como si el relegara la última a algo antinatural.
Sterling Power Lamprecht³⁰⁴

Para Locke la libertad es inseparable de la ley.
Raymond Polin³⁰⁵

²⁹⁹ *TT*, II, §228.

³⁰⁰ El término es “Indians”, en referencia a los nativos americanos, véase *TT*, II, §14, citado en el apartado 1.4.

³⁰¹ *TT*, I, §130. Véase Tully, 1993: 142; Waldron, 2002: 166; Hinshelwood, 2013: 575.

³⁰² Hobbes, 1999, XIV: 143.

³⁰³ *TT*, II, §19. Citado en el apartado 1.6.

³⁰⁴ Lamprecht, 1918: 127.

³⁰⁵ Polin, 1969: 7.

La vigencia de la ley de la naturaleza en el estado de naturaleza, supone el concepto de libertad natural, tanto en lo que respecta a la definición abstracta de libertad, como a su dimensión negativa y positiva. Al mismo tiempo, supone de por sí la aplicación de castigos, lo cual suele derivar en lo que Locke describe como guerras justas. De aquí, por tanto, la necesidad de abordar el problema de la vigencia e la ley de la naturaleza a través del estudio de tres nociones íntimamente relacionadas, problemáticas y de transición, como son los conceptos de libertad natural, castigo y guerras justas en el estado de naturaleza.

Decimos que estas nociones se hallan íntimamente relacionadas porque en el estado de naturaleza no hay castigo sin libertad natural ni guerra justa sin castigo, esto es, sin la aplicación de la ley de la naturaleza allí donde no media el juez imparcial de la sociedad civil. Decimos, a su vez, que se trata de nociones problemáticas en cuanto, la libertad natural (es decir, el no hallarse sujeto a un gobierno civil), el castigar y entablar guerras justas, conllevan las consecuencias indeseables, como el propio Locke lo reconoce, a partir de una aplicación parcial, interesada y unilateral de la ley de la naturaleza. Por último, tal problematicidad se halla en estrecha relación con el carácter transitivo de estas categorías, ya que en la medida en que dan cuenta de la insuficiencia del estado de naturaleza para satisfacer una convivencia pacífica y proveer seguridad sobre la propiedad privada, estas nociones manifiestan la necesidad de una transición hacia la sociedad civil.

En este sentido, veremos, en primer lugar, cómo la definición abstracta de libertad se halla supuesta en la dimensión negativa del concepto de libertad natural. En efecto, la definición abstracta de libertad establece que un hombre es libre cuando, a través de la razón, tiene el poder de determinar su acción y pensamiento acorde con su preferencia individual. Tal definición se halla implícita en la dimensión negativa del concepto de libertad natural, como desvinculación política del individuo hasta tanto no decida, de forma expresa, pertenecer a una sociedad civil.

En segundo lugar, se considerará la dimensión positiva del concepto de libertad natural, la cual supone, una vez más, tanto la definición abstracta como su dimensión negativa. En este sentido, se verá que en el estado de naturaleza los hombres son libres, no sólo en la medida en que obran en concordancia con su propio parecer y se hallan desvinculados políticamente, sino en cuanto su conducta se halla sometida a la ley de la naturaleza, la cual deben observar mediante la interpretación de su razón individual. Si no lo hicieran, precisamente por ser libres no sólo en sentido abstracto y negativo sino también positivo, se hallan expuestos al castigo y la guerra justa con que otros hombres hagan regir

dicha ley de la naturaleza. De aquí que a través del castigo puedan perder el derecho sobre su vida, libertad y posesiones.

Finalmente, se considerará la derivación de la libertad natural, en su dimensión positiva, en un estado de guerra que puede desembocar, a su vez, por medio de la suspensión de un castigo de pena capital, en la figura de esclavitud legítima. Se estudiará por tanto la idea misma de guerra justa, la noción de conquistador legítimo y de cautivo en guerra justa, así como la crítica que Locke realiza de la conquista cuando se lleva a cabo abusando del poder legítimo de castigo. De este modo, se plantearán dos problemas fundamentales. En primer lugar, el que surge de sostener, por un lado, una noción de libertad natural que se define por la oposición a la esclavitud de hallarse sometido a un gobierno despótico, y, por el otro, justificar su derivación en una figura de esclavitud legítima como poder despótico y privado. En segundo lugar, el que se presenta al intentar limitar, a través de la figura del conquistador legítimo, el poder despótico que éste posee sobre un cautivo en guerra justa. Aquí la problematicidad se presenta al pretender limitar el poder despótico, reconociéndoles a los cautivos en guerra justa un derecho de propiedad que, según la teoría lockeana del castigo en estado de naturaleza, ya no poseían por haber entablado una guerra injusta.

En el capítulo XXI del libro de II de *Essay*, titulado “Of Power”, Locke define a la libertad como una propiedad que se predica directamente del agente. En este sentido, debe distinguirse, en primer lugar, de la voluntad: “yo pienso que la cuestión no es propiamente si la voluntad es libre, sino si el hombre es libre” (*Essay*, II, XXI §21, véase también §§11-14, 16-17). En efecto, la voluntad es definida como el poder de la mente para determinar la acción, tanto en lo concerniente a las ideas como al movimiento o el reposo del cuerpo (véase *Essay*, II, XXI, §29, véase también II, XXI, §5). En la medida en que versa sobre lo operativo de las funciones humanas, tanto del pensamiento como de la acción, lo voluntario tiene límites naturales: el hombre no puede tener, por ejemplo, la voluntad de volar (véase *Essay*, II, XXI, §15). De aquí que la voluntad, en tanto determinada por la mente, no deba confundirse con el deseo (véase *Essay*, II, XXI, §§29-30). Este poder de determinar la acción y el pensamiento que llamamos voluntad es condición necesaria para que el agente sea libre.

Lo mismo ocurre con el entendimiento o la razón (véase *Essay*, II, XXI, §§9-10). Allí donde no hay razón no es posible obrar voluntaria ni libremente. “Si [se entiende por] estar en libertad, por verdadera libertad, el desentenderse de la conducta de la razón, y carecer de la restricción de la examinación y el juicio, que nos [impide] elegir o hacer lo peor, sólo los locos y los tontos son hombres libres” (*Essay*, II, XXI, §50; véase también §§8, 9, 12, 71; *TT*, II, §§61-63, 54; Dunn, 1967: 158; Polin, 1969: 2, 4; Abdo Ferez, 2013: 397-398).

La libertad es definida entonces como un poder para determinar la acción o el pensamiento acorde con la propia preferencia: “en la medida que un hombre tenga el poder de pensar o de no pensar, de mover o de no mover, según la preferencia o dirección de su propia mente, en esa medida es un hombre libre” (*Essay*, II, XXI, §8, véase también §§7, 15, 25-28, 47-48; Aarsleff, 1969: 100). La libertad, de este modo, se opone a la necesidad y a la esclavitud (véase *Essay*, II, XXI §13³⁰⁶). En efecto, lo que distingue a la libertad no es el poder de determinar la acción, puesto que esto es lo que define a la voluntad, sino la posibilidad de determinarla acorde con la propia preferencia. El esclavo puede, en efecto, determinar su acción pero no lo hace acorde con su preferencia.

“[...] cuando no está en poder del agente producir una u otra [cosa] acorde con su volición, [entonces] no está ahí en libertad; ese agente está bajo necesidad. De modo que esa libertad no puede estar ahí donde no hay pensamiento ni volición ni voluntad; pero puede haber pensamiento, puede haber voluntad, puede haber volición donde no hay libertad (*Essay*, II, XXI, §8).

La libertad, como opuesta a la necesidad, es asociada a la ausencia de impedimentos externos que determinen la acción, sean estos físicos, como el viento, o producto de otras voluntades, como el encierro o la tortura (véase *Essay*, II, XXI, §§9-12, §27): “[...] un hombre en el potro de tortura no está en libertad de hacer a un lado la idea de dolor y divertirse con la contemplación de otra idea” (*Essay*, II, XXI, §12). La acción, del mismo modo, no es libre cuando el agente no cuenta con el tiempo necesario para deliberar acerca de cuál es su preferencia: en este caso, la acción será voluntaria pero no libre (véase *Essay*, II, XXI, §§23-24). Locke ofrece el ejemplo sugerente de alguien que es llevado dormido a un cuarto y allí se encuentra con un amigo. Durante el tiempo que conversa con él, ignorando que se halla encerrado, obra de modo voluntario, aun cuando no libre: sin saberlo es prisionero (véase *Essay*, II, XXI, §10).³⁰⁷ De este modo, se advierte que el concepto de libertad es definido a partir de un individualismo metodológico que será central para su formulación, positiva o negativa, en términos de libertad natural. En efecto, Locke asume que la libertad es un poder que se predica directamente del agente individual, pero que

³⁰⁶ “Dondequiera que falte completamente el pensamiento, o el poder de actuar o de abstenerse de acuerdo con la dirección del pensamiento, allí la [«]necesidad[»] tuvo lugar. Esto en un agente capaz de volición, cuando el comienzo o la continuación de alguna acción es contraria a esa preferencia de su mente, es llamado [«]compulsión[»]. Cuando el impedimento o detenimiento de alguna acción es contrario a su volición es llamado [«]restricción[»]. Los agentes que no tienen en absoluto pensamiento ni volición, son en todas las cosas agentes necesarios” (*Essay*, II, XXI §13).

³⁰⁷ Como se ve, esta definición de libertad, no resulta identificable con la concepción hobbesiana, la cual se halla signada por elementos materialistas y mecanicistas (véase Hobbes, 1999, XIV: 119-120). En efecto, aquí la libertad implica no sólo el *poder* de determinar la acción, sino también la necesidad de hacerlo acorde con la propia preferencia.

requiere que éste posea razón y voluntad. Por lo tanto, se opone a la determinación externa de la voluntad, ya sea por impedimentos físicos o la voluntad de otro u otros hombres.

La dimensión negativa del concepto de libertad natural presentada en *TT*, I, se halla en concordancia con esta definición abstracta de libertad en cuanto se opone a la noción de esclavitud, en este caso política, que caracteriza a los súbditos bajo el absolutismo (véase Polin, 1969: 3; Kelly, 1988: 281-282). Si para Filmer la libertad natural es una ilusión, puesto que todos los hombres nacen sujetos a un poder político que, en última instancia remite por vía patriarcal a la donación divina del mismo a Adán, para Locke nacer sometido a un gobierno político supone nacer esclavo (véase Waldron, 2002: 153). Dada la importancia de la tesis de Filmer en la concepción lockeana sobre la libertad natural, podemos comenzar por presentarla, tal como Locke refiere a ella:

*Si Dios creó sólo a Adán, y de un trozo³⁰⁸ suyo hizo a la mujer; y si por generación de ellos dos, como partes de ellos toda la humanidad fue propagada: si también Dios dio a Adán no sólo el dominio sobre la mujer y los hijos que debían entregar de ellos³⁰⁹, sino también sobre toda la tierra para someterla³¹⁰ y sobre todas las criaturas en ella, de modo que mientras Adán vivió, ningún hombre pudo reclamar ni disfrutar ninguna cosa sino por donación, asignación o autorización de él [Observaciones, 165] (*TT*, I, §14; véase Cox, 1960: 70-71).*

Filmer entiende que Adán tuvo un dominio privado sobre el mundo y que sus hijos lo heredaron junto al dominio político sobre los hombres. Locke, por el contrario, sostiene que la libertad natural se define por no nacer sujeto a dominio político alguno en estado de naturaleza (véase *TT*, I, §§1-6).³¹¹ Como hemos destacado ya, sólo a través del consentimiento expreso de cada miembro de la sociedad civil, la ley de la naturaleza puede ser interpretada en forma colectiva e impuesta a los individuos que forman parte de ella (véase *TT*, II, §§15, 22, 95, 97-99, 102, 112-113, 119, 121, 134, 171, 175, 186, 189-193, 198, 212, 218; Gough, 1964: 31, 43; Ashcraft, 1968: 912-914; Kelly, 1988: 281). En oposición a la tesis de Filmer, Locke señala que si efectivamente los hombres nacieran bajo una monarquía cuyo origen fuera la donación del mundo de Dios a Adán, nacer y devenir esclavo sería uno y el mismo acto:

³⁰⁸ En el original “piece”, literalmente pieza; aquí podría traducirse mejor por “parte”, pero como el término “partes” parece a continuación, no se ha querido crear una reiteración que no se halla en la fuente.

³⁰⁹ En el original “should issue from them”.

³¹⁰ Aquí la expresión es una vez más “subdue it”.

³¹¹ De más está decir que esta descripción se corresponde a la perfección con la conexión directa entre todas las almas y su Hacedor, sin necesidad de ninguna mediación institucional, tal como propone la teología protestante en su crítica a la Iglesia católica. Véase en este sentido los desarrollos de los apartados 1.5. y 1.6.

[...] entramos al mismo tiempo a la vida y la esclavitud, y nunca podemos abandonar una mientras que no nos separamos de la otra. Las Escrituras o la razón, estoy seguro, en ninguna parte dicen tal cosa, a pesar del alboroto³¹² del derecho divino, como si la autoridad divina nos hubiera sujetado³¹³ a la voluntad ilimitada de otro (*TT*, I, §4, véase también §5).

Locke rechaza los argumentos de Filmer no sólo apelando a la necesidad de la libertad natural para que la sociedad civil adquiriera legitimidad a través del consentimiento (dado que sólo un hombre libre puede consentir), sino también apelando a las inconsistencias que se siguen de su tesis. En primer lugar, Locke sostendrá que si sólo fuera legítimo el gobierno de los herederos de Adán por vía patriarcal, no habría sino una monarquía legítima en el mundo (véase también *TT*, II, §113; Cox, 1960: 66-67). En este sentido, le reprocha a Filmer tanto la incoherencia de que Dios permitiera pasar por alto de modo generalizado su regla, como el caos que generaría aceptar que todas las monarquías son ilegítimas excepto una:

Pero si siendo, como dice Dios (Gén. Xi, 6), un pueblo, tiene un solo gobernante, un rey por derecho natural, absoluto y supremo sobre ellos, «¿qué cuidado tuvo Dios en preservar la autoridad paterna de la suprema patriarcalidad³¹⁴» si de repente permitió que se erigieran setenta y dos (pues de tantas habla nuestro autor) distintas naciones fuera de él [el principio de suprema patriarcalidad], bajo distintos gobernadores³¹⁵, y a la vez [permitió que] ellos [los nuevos setenta y dos gobernadores] abandonaran³¹⁶ la obediencia a su soberano? (*TT*, I, §147; véase también *TT*, I, §§11, 104, 139, 141-142, 153). [...] no sólo, tanto como dependía de ellos, han expuesto a todos los súbditos³¹⁷ a la más extrema desgracia³¹⁸ de la opresión y la tiranía, sino también han desarraigado los títulos³¹⁹ y agitado los tronos de los príncipes (pues ellos también, según el sistema de estos hombres, excepto sólo uno [un príncipe], han nacido todos esclavos y están por derecho divino sujetos³²⁰ al heredero de Adán) (*TT*, I, §3).

En segundo lugar, Locke ironiza que resultaría extraño aceptar una fuente de legitimidad del gobierno monárquico que nadie invocó en dos mil doscientos noventa años

³¹² El término es “noice”, también podría traducirse por “estrépito”, pero está asociado al ruido de discusiones desagradables.

³¹³ El término es una vez más “subjected”, claramente no empleado como sustantivo.

³¹⁴ El término es aquí “fatherhood”, el cual para distinguirlo del anterior “paternal”, es preciso traducir como “patriarcalidad”, ya que es privativa del padre (“father”), excluyendo a la madre.

³¹⁵ En el original “governors”, menos literalmente podría traducirse por gobernantes.

³¹⁶ En el original “and at once to withdraw themselves from the obedience of their sovereign”, podría traducirse también, “y que al mismo tiempo ellos se retiran de la obediencia [que le debían] a su soberano.

³¹⁷ El término es aquí nuevamente “subjectcs”, empleado como sustantivo.

³¹⁸ El término es “misery”, que Locke emplea asiduamente como opuesto a la felicidad. Podría por supuesto traducirse por miseria, pero se perdería en parte la significación sugerida.

³¹⁹ La expresión es “unsettled the titles”, término éste último que en otras ocasiones hemos traducido por “derechos”.

³²⁰ El término es nuevamente “subjects”, no utilizado aquí como sustantivo.

(véase *TT*, I, §150). A tal punto llega Locke a la hora de mostrar las inconsistencias de la tesis filmeriana, que reconocerá en el Antiguo Testamento la voluntad divina de designar reyes, esto es, el derecho divino de los reyes por vía electiva. “«Escogió a Moisés y Josué sucesivamente para gobernar como príncipes»; un perspicaz argumento ha encontrado nuestro autor para probar el cuidado de Dios por la autoridad patriarcal y de los herederos de Adán” al elegir “como príncipes por encima de ellos [de los herederos de Adán] a aquellos que no tenían la menor pretensión a lo uno ni a lo otro” (*TT*, I, §157). De este modo, Locke avala la vinculación, de hecho existente, entre derecho divino de los reyes y el Antiguo Testamento (véase Hobbes, 1999, XX: 184³²¹; Cox, 1960: 63-65), al reconocer el cuidado especial dispensado por parte de Dios al pueblo judío, siempre y cuando ello niegue conceder el principio de legitimidad basado en una donación divina del poder político a Adán y sus herederos (véase *TT*, I, §§159-160). En efecto, mientras se acepte que los hombres nacen libres e iguales, Locke está dispuesto a conceder la facultad divina de dispensar un gobierno a los hombres (aun cuando al hacerlo atente contra el principio de consentimiento como base exclusiva del gobierno legítimo).

La crítica de Locke se dirige, por tanto, contra el principio patriarcal de sucesión y el carácter despótico del dominio paterno (véase *TT*, I, §§169³²², 168). En este sentido, Locke critica el uso de la referencia bíblica sobre la que Filmer sustenta que se debe una obediencia política al padre. Locke muestra que el pasaje de las Escrituras referido por Filmer, concedería soberanía no sólo al padre sino también a la madre, lo cual es contrario a la idea de un soberano único, y, especialmente, patriarcal: “Espero que no sea una injuria llamar media razón a una media cita; pues Dios dice «Honra a tu padre y a tu madre»; pero nuestro autor se contenta con la mitad y deja fuera «a tu madre», como poco útil a sus propósitos” (*TT*, I, §6; véase también *TT*, I, §§49, 61, 62, 65). Por otra parte, el poder paternal se halla condicionado a que los padres cumplan con la obligación de proveer los medios de vida a los hijos; en caso contrario, perderían la potestad de dictarles la conducta, lo cual de por sí se restringe al período de minoría de edad (véase *TT*, II, §§64-65, 52-53). En este sentido, los hijos se hallan muy lejos de deber a sus padres una obediencia política: “«Honra a tu

³²¹ Citado en el apartado 1.5.

³²² “[...] de los mil setecientos cincuenta años en que fueron el pueblo especial [“peculiar”] de Dios, no tuvieron gobierno real hereditario entre ellos ni un tercio de ese tiempo y durante ese tiempo no existe la menor huella de un solo momento de «gobierno paternal, ni del restablecimiento del antiguo y primitivo derecho de sucesión lineal a él», ya supongamos que sea derivado, como de su fuente, de David, Saúl, Abraham, o bien, de la que según los principios de nuestro autor es la única verdad, de Adán” (*TT*, I, §169, véase también §168). Laslett correctamente corrige este número de mil setecientos cincuenta años, en base a la suma de los años presentados por el propio Locke, la cual, al sumar quinientos a seiscientos cincuenta, da como resultado mil ciento cincuenta (véase Laslett, 2004: 263).

padre y a tu madre» no puede ser entendido de ningún modo como sujeción y obediencia política” (*TT*, I, §65). Locke recupera aquí la definición filmeriana de poder político, que hace propia, precisamente para mostrar su incompatibilidad con el poder paternal. En efecto, para ambos autores, el poder político se define por la potestad de dictar leyes bajo pena de muerte en caso de desobediencia: “nuestro autor, siempre muy claro en este punto³²³, nos asegura que es poder supremo, y semejante al de los monarcas absolutos sobre sus esclavos, poder absoluto de vida y muerte” (*TT*, I, §51, véase también §49; *OPL*: 237). En efecto, Locke aceptará esta definición aun cuando precisa que tal poder supone límites para evitar que en su ejercicio devenga absoluto (véase *TT*, II, §§3, 90-94, 151; Corbett, 2006: 432; Tuckness, 2010: 720; para una interpretación diferente, véase Simmons, 1994: 471-473).³²⁴ En este sentido, Locke traza una distinción entre un poder paternal que no posee legitimidad para aplicar la pena de muerte sobre los hijos, y un poder político legítimo que sí dispone de este poder sobre los súbditos, aun cuando no puede disponer de sus propiedades (véase *TT*, I, §§150, 53, 56, 58-59).

El poder paternal tiene por fin dar manutención a los hijos que no pueden proveérselo por sus propios medios, así como brindar la educación que les permitirá hacerlo en el futuro. Lejos está, por tanto, de conceder un poder de vida o muerte. “[...] los que dicen que el padre da la vida a sus hijos están tan deslumbrados con las ideas³²⁵ de la monarquía, que no recuerdan, como deberían, a Dios, quien es «el autor y dador de la vida: que sólo en él vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser»” (*TT*, I, §52). No es el padre terrenal, sino Dios *Padre* hacedor, quien posee la potestad de dar y quitar la vida (véase *TT*, I, §§53, 56, 58-59).

El poder sobre la vida de los hijos es rechazado por Locke junto a las apelaciones a la historia. En efecto, recuperando los argumentos deontológicos que caracterizan a *ELN*³²⁶, Locke dirá que el deber ser no se sigue del ser (véase Ashcraft, 1968: 899; Simmons, 1992: 21-22). De este modo se rechaza justificar, siguiendo los argumentos de “sir Robert”, “la

³²³ En el original “the point”.

³²⁴ Simmons entiende que la pena de muerte no es definitoria del poder político, en tanto la base de la sociedad civil es el contrato. En este sentido, por consentimiento expreso de sus miembros podría surgir una sociedad política sin la potestad de pena capital (véase Simmons, 1994: 171-173). Aún cuando tendremos oportunidad de considerar la cuestión en la cuarta parte de este trabajo, cabe señalar aquí que la pena de muerte no es casualmente un elemento definitorio del poder político (*TT*, II, §3). Si el poder de ordenar la guerra y la paz es definitoria del poder del Estado, entonces es esencial la potestad de poseer un poder sobre la vida y la muerte. En términos schmittianos, podríamos decir que Simmons neutraliza el carácter fundacional de lo político que es la lógica amigo-enemigo, de la cual Locke es perfectamente consciente y no pretende omitir. En este sentido veremos en la cuarta parte que el liberalismo lockeano no deja de ser político en sentido schmittiano.

³²⁵ En el original “are so dazzled with the thoughts”, literalmente también “están tan encandilados por los pensamientos”.

³²⁶ Véase el apartado 1.2.

más vergonzosa acción, y el asesinato más antinatural, del que la naturaleza humana es capaz. Las guaridas de las leonas y los criaderos de los lobos no conocen crueldad semejante como esta” (*TT*, I, §56). Aun cuando los hombres hallan aceptado tal poder en la antigüedad, ello no muestra sino la brutalidad de los antiguos y las virtudes del cristianismo (véase §§58-59; *R*: 143; *TT*, II, §135).³²⁷

Si la noción de libertad natural en *TT*, I es esencialmente negativa, frente al absolutismo basado en el poder paternal, en *TT*, II adquiere una dimensión positiva, en la medida en que se constituye como condición de posibilidad de formas precisas de castigo y guerra privada que, ya desde Hugo Grocio, daban lugar a la figura de esclavitud legítima (véase Grocio, 1925, I, I, II: 45-46; I, I, IV: 208; Grocio, 1987 en Tuck, 1979: 62; Simmons, 1992: 132; Strauss, 1992: 222; Abdo Ferez, 2013: 413-415). Hemos visto que en el estado de naturaleza los hombres realizan una interpretación hedonista, utilitaria y parcial de los mandatos divinos (véase *TT*, II, §§13, 90, 123-128; *Essay*, IV, XVI, §12; IV, XX, §16; II, XXXIII, §18 *TT*, II, §§13, 123-128, 184; Yolton, 1958: 495; Seliger, 1963: 345, 354; Gough, 1964: 18; Ashcraft, 1969a: 195; Aarsleff, 1969: 134).³²⁸ Se trata de un estado “de perfecta libertad para ordenar [cada uno] sus acciones y disponer de sus posesiones y personas como consideren oportuno, dentro de los límites de la ley de la naturaleza” (*TT*, II, §4; véase Polin, 1969: 6). En este sentido, como hemos anticipado, la libertad natural no implica meramente nacer desvinculado de toda institución estatal sino que supone a su vez un individualismo metodológico que se caracteriza por establecer un criterio de elección que tiene por fin maximizar la utilidad individual (véase Ashcraft, 1968: 898, 907; Polin, 1969: 8, 15-16; para una interpretación del estado de naturaleza como idilio familiar, comunitario y anticolonial, véase Grant, 1988: 42-47, 49-50; como imperio de la razón, Aarsleff, 1969: 99-104). Tal criterio se cristaliza en la identificación, bajo la acepción amplia de propiedad privada, de la persona, la vida, la libertad y las posesiones de bienes inmuebles de los hombres (*TT*, II, §87³²⁹, véase también §§7, 123, 173, 222; *L*: 30³³⁰; Yolton, 1958: 496-497; Poole, 1980: 223-224; Simmons, 1992: 228).

La identificación de la vida, la libertad y las posesiones, bajo el concepto amplio de propiedad privada³³¹, permite comprender mejor la dimensión positiva del concepto de

³²⁷ Véase el apartado 1.3.

³²⁸ Véase el apartado 1.4.

³²⁹ Citado en el encabezado de la segunda parte.

³³⁰ Lo interesante de esta referencia es que se refiere no sólo a las posesiones sino a “the estate”, es decir, los bienes inmuebles, los bienes raíces.

³³¹ Veremos en la segunda y tercera parte que Locke también maneja una acepción restringida de propiedad, reducida a las posesiones.

libertad natural en cuanto habilita a castigar las ofensas. “Que una cosa es «mía» significa, según la opinión de Locke, que es *parte de mí mismo*. Por esa razón nadie puede tener ningún derecho a ella” (Olivecrona, 1974b: 222). Locke entiende que cada individuo posee una potencia creadora (véase *TT*, II, §27) semejante a la de su Hacedor (véase *TT*, I, §40) y ella es la que justifica, por medio del acto más simple, incluso recoger una bellota en el bosque, el derecho exclusivo sobre un bien, esto es, la propiedad privada del mismo (véase *TT*, II, §28; Poole, 1980: 224). Ahora bien, en la medida en que las posesiones se identifican con la persona misma, quien atenta contra ellas debe recibir un castigo equivalente al que le correspondería por atentar contra la libertad o la vida otro hombre (véase *TT*, II, §18): “robar al propietario de un objeto es privarlo de su personalidad” (Olivecrona, 1974b: 223). Las posesiones son “extensión de la personalidad” (Olivecrona, 1974b: 224), de aquí que robar a alguien suponga nada menos que violar su persona.

En el estado de naturaleza encontramos, por tanto, propiedad, lo cual supone un dominio exclusivo. Para que tal dominio sea efectivo se requiere entonces de la plena vigencia de la ley de la naturaleza: “aunque este es un estado de libertad, no es, sin embargo, un estado de licencia” (*TT*, II, §6). El estado de naturaleza no es anárquico. Si bien el individuo se halla libre de soberanos políticos, la propiedad divina sobre la vida humana obliga a cada uno de sus miembros a protegerse a sí mismo y, en cuanto sea posible, al resto de sus semejantes (véase *TT*, II, §6; véase Polin, 1969: 6-8, 12; Simmons, 1992: 135-136; Waldron, 2002: 162-163; Tuckness, 2010: 279). Y salvo en el caso de castigar una ofensa³³² debe respetar la propiedad de los otros hombres: “no puede, a menos que sea para hacer justicia sobre un ofensor, tomar o dañar la vida, o lo que tiende a la preservación de la vida, la libertad, la salud, los miembros o los bienes de otro” (*TT*, I, §6). Nadie debe atentar contra la propiedad privada de otro, pues todos los hombres son propiedad privada divina (véase *TT*, II, §6³³³).

De este modo, el concepto de libertad natural se halla íntimamente vinculado a la interpretación de la ley de la naturaleza por parte de la razón individual, de la que ya hemos dado cuenta (véase *TT*, II, §§61, 54; *Essay*, II, XXI, §§50, 8, 9, 12, 71; *TT*, II, §§61-63, 54; Dunn, 1967: 158; Polin, 1969: 2, 4; Abdo Ferez, 2013: 397-398).³³⁴ La libertad debe respetar

³³² En este sentido, cada hombre dispone, como bien destaca Abdo Ferez, de un poder ejecutivo privado e individual para aplicar castigos (véase Abdo Ferez, 2013: 344-345, 415-419). Cabe señalar, sin embargo, que el carácter individual del castigo no se corresponde con la interpretación de la ley de la naturaleza con un criterio intersubjetivo, que hemos criticado con respecto a Cirilo Flórez, 1977: 22 (en el mismo sentido, Abdo Ferez, 2013: 429-429, 371, 380-389, 394).

³³³ Citado en el apartado 1.3.

³³⁴ Véase los apartados 1.5. y 1.6.

los deberes impuestos por la ley de la naturaleza, a pesar de la vaguedad e indeterminación sobre su contenido (véase Simmons, 1992: 77, 119, 3, 11-12³³⁵). Ello supone y requiere del carácter racional del agente que la interpreta, corroborando la correspondencia entre el concepto práctico de libertad natural y la definición abstracta de libertad presentado en *Essay* (véase Polin, 1969: 1, 17-18). En efecto, el requisito de racionalidad, asociado en este caso a la correcta interpretación y observancia de la ley de la naturaleza, conjuga de este modo derecho y deber, poder y ley, como no lo hace el concepto de libertad hobbesiano que se ciñe a la oposición lógica entre libertad y obligación (véase Hobbes, 1999, XIV: 119).

La paradoja de una libertad que requiere auto-obligarse para ser propiamente tal no es la única que se sigue del concepto de libertad en estado de naturaleza. Resulta igualmente paradójico que la propiedad divina de la vida humana devenga en condición de posibilidad del castigo con pena capital (véase Dunn, 2005: 447; Ashcraft, 1968: 901; Cox, 1960: 75-76; Grant, 1988: 49-50). En efecto, según Locke, el transgresor de la ley de la naturaleza se declara enemigo de la humanidad en su conjunto, y puede ser castigado con el rigor que la falta exija, apelando incluso a la pena capital (véase Ashcraft, 1968: 904; Simmons, 1992: 149, 137, 142).

Al transgredir la ley de la naturaleza, el ofensor se declara a sí mismo viviendo bajo otra regla que la de la razón y la equidad común, que es la medida que Dios ha establecido a las acciones de los hombres para su mutua seguridad; y por tanto él se convierte en peligroso para la humanidad [...] y de este modo [todo hombre] puede provocar tal mal sobre cualquiera que haya trasgredido esa ley, así como poder hacerlo arrepentirse de su acto³³⁶, y así disuadirlo a él y, por su ejemplo, a otros de cometer un daño similar (*TT*, II, §8; véase Hall, 1981: 66-67).

La medida del castigo debe ser la necesaria para disuadir tanto al ofensor de reiterar el crimen como a terceros de cometer la misma falta (véase *TT*, II, §8; Tuckness, 2010: 722, 724-726). De aquí que “todo hombre en el estado de naturaleza tiene el poder de matar a un asesino, tanto para disuadir a otros de cometer una injuria similar, que ninguna reparación puede compensar, por el ejemplo del castigo que tiende a ello para todos, y también para asegurar a los hombres de los intentos de un criminal” que ha “declarado la guerra a toda la humanidad” (*TT*, II, §11, véase §19; véase Dilts, 2012: 61-62). Quien atenta contra la vida humana “puede ser destruido como un león o un tigre” (*TT*, II, §11, véase también §§16, 19,

³³⁵ Véase el apartado 1.3.

³³⁶ En el original “make him repent the doing of it”, en castellano resulta difícil mantener esta estructura sin repetir el verbo hacer.

181-182, 228; Olivecrona, 1974b: 224; Ashcraft, 1968: 907; Simmons, 1992: 133; Waldron, 2002: 143; Tuckness, 2010: 729; Dilts, 2012: 72-73, 61, 63; Abdo Ferez, 2013: 407-409, 422). Quien derrama la sangre de su hermano, como Caín, se expone a la muerte violenta (véase *TT*, II, §11; Grocio, 1925, I, II, I: 260-261; Simmons, 1994: 373-474³³⁷; para una crítica de la apropiación parcial de la referencia a las Escrituras por parte de Locke en este pasaje, véase Cox, 1960: 54-56³³⁸). La exclusión del género humano se convierte así en condición de posibilidad de la aplicación de una pena capital sin contradecir el mandato divino de no atentar contra la vida humana como propiedad divina (véase *TT*, II, §6).³³⁹

A pesar del claro sentido retributivo de la formulación lockeana, que hace referencia a una ofensa pasada, un ofensor, y un castigo consecuente, Alex Tuckness ha señalado que incluso la pena capital se inscribe en una lógica consecuencialista y basada en las bondades del efecto de castigar, antes que en la mera retribución (véase Tuckness, 2010: 723-726, 728-730; Abdo Ferez, 2013: 420). Según Tuckness, la pena capital debe atribuirse no al daño pasado sino al riesgo futuro que representa, para el conjunto social, quien atenta contra la vida humana. Según Tuckness, “los castigos están fijados con la meta del bien público, no de la retribución” (Tuckness, 2010: 722, véase también 726).

Tal argumentación es coherente con la idea de que el asesino resulta equiparable a un león o un tigre. Sin embargo, no logra explicar la suspensión de la pena para dar lugar a la figura de esclavitud legítima (véase Simmons, 1994: 477). En efecto, el ofensor esclavizado sólo provee un beneficio económico para el amo, y si se parte de la premisa de que constituye un enemigo del género humano, equiparable a un león, el riesgo social futuro resulta

³³⁷ Simmons, enfatiza el hecho de que la ejecución de penas puede verse limitada por la vulnerabilidad frente al ofensor. En efecto, hemos visto que Locke entiende que la preservación del género humano debe realizarse allí donde la propia vida no esté en riesgo (véase *TT*, II, §6). En este sentido, Simmons interpreta que no existe un deber de castigar sino la libertad o el permiso de hacerlo (véase Simmons, 1994: 473-474). Sin embargo, más correcto sería señalar que las imperfecciones del estado de naturaleza no permite ejecutar los deberes de forma acabada, antes que entender que el castigo deja de constituir un deber para reducirse a un derecho. En efecto, de modo contrario, parece caerse en el error, señalado por el propio Simmons, de confundir el estado de naturaleza lockeano con el hobbesiano, en términos de existencia de derechos o libertades sin deberes (véase Simmons, 1992: 134, 156, 160-161).

³³⁸ Cox destaca que Locke cita de modo incompleto el pasaje del Génesis IX, 6, cercenando la frase *porque a imagen de Dios es hecho el hombre*. Según Cox, Locke omite intencionadamente presentar al hombre como a imagen de Dios. Sin embargo, tal interpretación carece de sustento, pues Locke va presentar al hombre a imagen y semejanza de Dios, citando I Gen. 28 (véase *TT*, I, §40; Polin, 1969: 1-2). La interpretación de Cox de las intenciones ocultas en el modo de citar de Locke, se basan en seguir la hipótesis straussiana de que Locke, siguiendo a Hobbes, sería representante de un pensamiento ateológico que, como hemos tenido oportunidad de presentar a lo largo de esta primera parte, carece de sustento (véase Strauss, 1992: 219-220; Strauss, 1988: 49; Cox, 1960: 68).

³³⁹ Y con el mandamiento que ordena no matar, en referencia a los demás hombres, el cual es para Locke parte constitutiva de lo ordenado por la ley de la naturaleza. Véase el apartado 1.3.

evidentemente mayor que el beneficio particular para el amo.³⁴⁰ Sin embargo, Locke elige éste último sobre el riesgo social futuro. Una vez más, la lógica podría considerarse consecuencialista y no meramente retributiva, en cuanto está determinada por el beneficio del amo y no por la retribución de la ofensa pasada (contra esta interpretación, véase Simmons, 1992: 122-123; Simmons, 1994: 474, 477; Dilts, 2012: 74, 76). Pero en modo alguno podría pensar que la meta es el bien público, pues el riesgo colectivo futuro es subordinado al interés particular del ofendido, en virtud del cual se le perdona la vida al ofensor a cambio de obtener los frutos de su trabajo.

Más complejo resulta el caso que presenta el derecho a matar a quienes no han atentado contra la vida sino tan sólo contra la libertad o las posesiones de otros hombres. En consonancia con la identificación entre vida, libertad y posesiones, bajo la acepción amplia de propiedad privada, Locke entiende que si alguien detiene a otra persona contra su voluntad, privándolo de su libertad, está en condición de atentar contra su vida, y por lo tanto, su acto resulta identificable con el hecho de hacerlo: “Porque yo tengo razón para concluir que aquél que quisiera tomarme en su poder sin mi consentimiento, podría utilizarme como le plazca cuando me hubiera agarrado allí” (*TT*, II, §17; véase Cox, 1960: 83-84). En virtud del derecho a la auto-preservación, basado en la propiedad divina de las vidas del género humano, surge el derecho de matar al ofensor, no sólo cuando atenta contra la vida sino contra la libertad de un particular: “Estar libre de tal fuerza es la única seguridad de mi preservación; y la razón me sugiere considerarlo [a un hombre tal]³⁴¹ como a un enemigo de mi preservación” (*TT*, II, §17). Tal especulación sobre el daño potencial es llevado al extremo cuando no sólo quien atenta contra mi vida o mi libertad es merecedor de la pena capital, sino también aquel que, sin manifestar voluntad de daño sobre la vida del asaltado, simplemente utiliza la fuerza para robarle sus posesiones.

³⁴⁰ En este mismo sentido, hay que destacar que el pormenorizado estudio de Tuckness sobre la noción de castigo en la obra de Locke, omite por completo referirse a la figura de esclavitud legítima (véase Tuckness, 2010: 720-731). Quizás la aplicación que Tuckness encuentra de la teoría lockeana del castigo en la actualidad permite comprender mejor su omisión. En efecto, Tuckness señala: “Muchos comentaristas son críticos de lo que consideran las tendencias demasiado retributivas de las prácticas actuales de castigo en Estados Unidos y argumentan que debemos movernos más allá de las concepciones retrospectivas sobre el castigo y adoptar en su lugar una concepción progresiva. Si las sentencias de reclusión parecen hacer poco por reducir el crimen deberían reducirse. A pesar de la popularidad de esta perspectiva en la academia, continúa existiendo una fuerte adhesión a las políticas retributivas por parte de la mayoría. El argumento de Locke tiene el potencial de proveer una nueva manera de conciliar estas posiciones” (Tuckness, 2010: 731). Si este es el objetivo del artículo de Tuckness, se entiende mejor por qué omite por completo la consideración de la figura de esclavitud legítima en su estudio. Sin embargo, a los fines prácticos, resultaría mejor no sugerir la lectura de *Two Treatises of Government* a quienes intenten moderar las penas y, especialmente, eliminar la pena de muerte, pues seguramente no les sería tan difícil, como al propio Tuckness, encontrar estos pasajes en los que se justifica la pena capital y la esclavitud al ladrón (véase *TT*, II, §§18, 23-24, 85).

³⁴¹ En el original simplemente “look on him”, que podría traducirse más coloquialmente como “mirarlo”, “tomarlo”.

Esto hace que sea legal³⁴² para un hombre matar a un ladrón que no le ha hecho el menor daño ni declarado ningún designio³⁴³ [de atentar] sobre su vida, sin ir más lejos entonces, por el uso de la fuerza, de tomarlo en su poder para quitarle su dinero o lo que le plazca de él; porque usando la fuerza, donde él no tiene derecho para tomarme en su poder, dejando [de lado] sus pretensiones, sean las que fueran, no tengo razón para suponer que él, quien me ha quitado mi libertad, no me quitará [también], cuando me tenga en su poder, todo lo demás (*TT*, II, §18; véase *Atlantis*: 254³⁴⁴; Grocio, 1925, I, II, I: 260-261, 272-273, 275, 277; Dilts, 2012: 63; véase Cox, 1960: 82-83).

Para justificar un castigo tan asimétrico respecto al crimen, Locke no contempla sólo el robo sino el potencial riesgo sobre la libertad y la vida. Como bien destaca Andrew Dilts, Locke convierte al ladrón, durante el crimen, en asesino potencial: “El ladrón es en este momento indistinguible del asesino” (Dilts, 2012: 65).³⁴⁵ Al asumir la perspectiva del ofendido en tiempo presente, el ladrón sólo deviene tal con posterioridad al hecho, cuando “retrospectivamente resulta que su designio no era mi muerte sino solamente la apropiación de mi caballo y mi abrigo” (Dilts, 2012: 65).

Ahora bien, esta interpretación no resuelve las inconsistencias de la teoría lockeana sobre el castigo, las cuales se manifiestan con total claridad en la figura de esclavitud legítima. Porque lo que el caso del ladrón muestra es que, incluso con posterioridad a su identificación como meramente ladrón, es decir, una vez que el tiempo mostró que no era un asesino, aún pesa sobre él la pena capital. En efecto, como veremos a continuación, la figura de esclavitud legítima sólo puede surgir a través del perdón de un cautivo al que, obviamente, no se le ha dado muerte, pero sobre el que continúa pesando una pena capital. Por lo tanto, en el caso del ladrón, se le sostiene la pena capital *ad eternum*, a pesar de que ésta sólo resultaba justificada en virtud del *riesgo inminente* de la vida del propietario asaltado. En este caso también, por tanto, la esclavización del cautivo, como derivación de la guerra justa, muestra que la lógica consecuencialista del argumento lockeano, contra la interpretación de Tuckness, no toma como criterio el riesgo o el bienestar colectivo sino el beneficio particular del conquistador legítimo. En efecto, el ladrón es perdonado no en función de un beneficio social sino en virtud de lo que el fruto de su trabajo genera para el ofensor devenido amo.

³⁴² En el original “lawful”, no hay distinción aquí con el término legítimo, mientras se interprete “legal” en relación con la ley de la naturaleza.

³⁴³ El término es aquí “design”, que podría también traducirse por “intención”.

³⁴⁴ Cabe destacar, en el mismo sentido que, según el texto *Atlantis*, en el que Locke proyecta su colonia ideal, la pena contemplada para el robo era la horca (véase *Atlantis*: 254).

³⁴⁵ Es fundamental no confundir aquí la retribución a este riesgo *inminente* con la supuesta consideración del riesgo *futuro* para la sociedad en su conjunto, invocado por Tuckness.

Dunn advirtió con toda claridad lo paradójico y problemático que resultaba que “la teoría de Locke sobre la igualdad humana originaria”, a través de conceder la aplicación de un “poder ejecutivo de la ley de la naturaleza”, diera lugar a “la esclavitud, un complemento sumamente desconcertante de la igualdad humana básica” (Dunn, 2005: 447-448³⁴⁶; véase también Simmons, 1992: 150). En efecto, la figura de esclavitud legítima presenta la paradoja de que, invocando el riesgo sobre la vida humana y, en especial, el *status* de la vida humana como propiedad divina, resulta legítimo matar, aun cuando no fuera sino frente a un ladrón que no ha manifestado en absoluto intención de atentar contra dicha vida. Una vez dictada la sentencia privada de muerte, el propietario ofendido puede suspender la pena, dando lugar a la figura de esclavitud legítima.

En efecto, habiendo por su culpa perdido el derecho³⁴⁷ a su propia vida, por [cometer] algún acto que merece la muerte, él, aquel ante quien ha perdido el derecho a ella, puede (cuando él lo tenga en su poder [a quien a perdido el derecho a su vida]) demorar [el acto] de tomarla [su vida], y hacer uso de él para su propio servicio, y él no le hace ninguna injuria por ello; pues, en cualquier momento [que] él [el cautivo] encuentre que la penuria de su esclavitud superara el valor de su vida, está en su poder, resistiendo la voluntad de su amo, acarrearle la muerte que desea (*TT*, II, §23; véase Simmons, 1992: 150; Dilts, 2012: 67).

La relación de esclavitud legítima que media entre un conquistador legítimo y un cautivo supone un poder despótico: “estos cautivos, tomados en una guerra justa y legal³⁴⁸, y sólo ellos, están sujetos a un poder despótico” (*TT*, II, §172, véase también §24, §85; véase Simmons, 1994: 476). En efecto, en tanto no pueden celebrar pacto alguno, los prisioneros de guerra justa sólo pueden hallarse bajo un poder arbitrario, “porque ¿qué pacto puede hacerse con un hombre que no es dueño³⁴⁹ de su propia vida? ¿Qué condiciones puede cumplir? Y si alguna vez se le permitiese ser dueño³⁵⁰ de su propia vida, el poder despótico [y] arbitrario de su amo³⁵¹ cesaría” (*TT*, II, §172, véase también §§24, 85; Polin, 1969: 8). Hasta que no se produzca un ofrecimiento de garantía sobre la vida del cautivo, Locke

³⁴⁶ Esta oración continúa inmediatamente y concluye con la siguiente frase “pero en el cual el propio Locke tenía algún interés personal” (Dunn, 2005: 448). Es decir que para Dunn, la explicación de esta *supuesta contradicción teórica* se explica por los intereses personales de Locke. Consideraremos la figura de esclavitud legítima, así como su interpretación en términos biográficos, en el apartado 2.5.

³⁴⁷ El término es aquí “forfeited”, el cual supone la pérdida de derechos.

³⁴⁸ Una vez más, el término es aquí “legal”, que sólo puede entenderse como acorde a la ley de la naturaleza.

³⁴⁹ El término es “master”, literalmente “amo”.

³⁵⁰ Nuevamente, el término empleado es “master”.

³⁵¹ El término vuelve aquí a ser “master”.

entiende que la esclavitud y el estado de guerra persisten (véase *TT*, II, §172; véase Dilts, 2012: 67).³⁵²

Considerando los efectos de la teoría lockeana del castigo, en especial el estado de guerra continuo al que puede dar lugar en la figura de esclavitud legítima, Dilts comparte la interpretación hobbesiana de Strauss y Cox, para quienes el estado de naturaleza lockeano, a través del castigo, no puede derivar sino en un estado de guerra (véase Strauss, 1992: 224, 228; Cox, 1960: 75-79).³⁵³ En efecto, incluso en el caso de la aplicación de un castigo limitado, como es el caso, para Locke, de la figura de esclavitud legítima (puesto que de extralimitarse no suspendería la pena capital sino que simplemente mataría al cautivo), el estado de guerra continúa y su fin es incierto. Según Dilts, “aun un castigo proporcionado difícilmente traiga el final del estado de guerra [...] es de esperar que el estado de guerra continúe indefinidamente, y el límite entre el agredido y el agresor se convierta progresivamente en indistinto. Es por tanto probablemente sabio para el ladrón no ceder en absoluto sino resistir abiertamente al castigo” (Dilts, 2012: 66). Por tanto, concluye Dilts, “una vez que hemos comprendido esta conexión entre castigo y la perpetua continuación del estado de guerra en la esclavitud, no es de sorprender cómo el estado de naturaleza entra en un espiral de «confusión y desorden»” (Dilts, 2012: 68).

Sin embargo, como hemos señalado ya al dar cuenta del carácter relativo del concepto de paz en el estado de naturaleza, las inconsistencias que se siguen de la teoría del castigo lockeana no provienen, como entienden Strauss, Cox y Dilts, de su derivación en un estado de guerra de todos contra todos.³⁵⁴ Muy por el contrario, surgen de aceptar una idea de guerra justa que resulta completamente ajena a la concepción hobbesiana. En efecto, para Hobbes, en el estado de naturaleza ninguna de las partes tiene la potestad de arrogarse justicia (véase Hobbes, 1999, XIII: 117). Locke, en cambio, por un lado, propone una indistinción entre criminal y enemigo, que en modo alguno puede atribuirse a una perspectiva hobbesiana, y que conduce inevitablemente a una idea de guerra total; y, por el otro, realiza una crítica de la conquista a partir de la distinción entre el ejercicio limitado del poder por parte del conquistador legítimo y los abusos que se atribuyen a la figura del conquistador ilegítimo. Por lo tanto, lejos de asumir una perspectiva hobbesiana, el punto de partida de Locke es una afirmación de raigambre grociana, según la cual se identifican los conflictos entre particulares y las guerras entre Estados:

³⁵² Estudiaremos las dos acepciones del término esclavitud, una legítima y otra ilegítima, en el apartado 2.5.

³⁵³ No alcanza, sin embargo, el extremo al que llega Strauss y luego Cox, al atribuir a Locke una continuidad con el pensamiento maquiaveliano (véase Strauss, 1988: 49; Cox, 1960: 68; Hilb, 2005: 197).

³⁵⁴ Véase 1.6.

[...] el estado de guerra no consiste en el número de los combatientes, sino de la enemistad de los bandos allí donde no tienen un superior al que apelar (*TT*, I, §131). [...] aquellos que eran ricos en los días de los patriarcas, así como en las Indias Occidentales hoy, compran sirvientes y criadas³⁵⁵, y por su multiplicación, así como por la adquisición de nuevos, llegan a tener grandes y numerosas familias, de las que sin embargo ellos hacen uso en la guerra y en la paz (*TT*, I, §130; véase Grocio, 1925, I, I, IV: 208³⁵⁶; Abdo Ferez, 2013: 413-415).

Las inconsistencias del planteo lockeano surgen, por lo tanto, de sostener al mismo tiempo la pérdida de derechos por la criminalización y animalización del enemigo y pretender fijar límites al poder despótico del conquistador legítimo, cuando el poder despótico hemos visto que se define precisamente por ser un poder arbitrario y absoluto. De aquí este problema no se presente al criticar la figura del conquistador ilegítimo.

Que el agresor, que se pone a sí mismo dentro de un estado de guerra con otro e injustamente invade el derecho de otro hombre, no puede nunca, por tal guerra injusta, llegar a tener un derecho sobre el conquistado, [es algo con lo que] será fácilmente convenido por todo los hombres, que no piensen que los ladrones y piratas tienen derecho de imperar³⁵⁷ sobre quienquiera que ha forzado suficiente para dominar³⁵⁸ (*TT*, II, §176).

En efecto, el problema surge en el caso en el que “la victoria favorece al lado correcto”, esto es, cuando resulta vencedor el “conquistador en una guerra legal” (*TT*, II, §177). La contradicción se presenta simplemente por intentar limitar un poder de naturaleza despótica. Pues el poder despótico no se sigue de un contrato sino que consiste en la continuación del estado de guerra con quien, habiendo perdido su humanidad por su crimen de guerra, no puede establecer pacto alguno y ha perdido el derecho a su vida, libertad y posesiones. Sin embargo, Locke introduce una crítica de la conquista, intentando restringirla a través de la figura del conquistador legítimo. En esta dirección, señala que el poder despótico del conquistador legítimo sólo cabe aplicarlo a los que participaron activamente en la guerra: “pues el poder de los conquistadores sobre las vidas de los conquistados, debiéndose sólo a

³⁵⁵ En el original “men and maid servants”.

³⁵⁶ La identificación entre guerra pública y guerra privada, entre particulares y pueblos, constituye una ruptura fundamental, por parte de la obra de Grocio con respecto a la tradición: “Pueden hacer la guerra ya los particulares contra los particulares, como el caminante contra el ladrón; ya los que tienen el mando supremo contra los que asimismo lo tienen, como David contra el rey de los Amonitas; ya los particulares contra los que gozan del poder supremo, mas no están sobre ellos, como Abrahán contra el rey de Babilonia y los vecinos; ya los que poseen el poder supremo contra los particulares o los súbditos suyos, como David contra el partido de Isboset, o no súbditos suyos, como los Romanos contra los piratas” (Grocio, 1925, I, I, IV: 208; véase especialmente Abdo Ferez, 2013: 413-415).

³⁵⁷ La expresión en el original es “right of empire over”.

³⁵⁸ El término es aquí nuevamente “master”.

que ellos han usado la fuerza para hacer o mantener una injusticia, él [el conquistador legítimo, ahora en singular] puede tener ese poder sólo sobre aquellos que han concurrido en esa fuerza; todos los demás son inocentes³⁵⁹” (*TT*, II, §179).

De este modo, Locke intenta evitar la apropiación abusiva de las posesiones de aquellos que participaron activamente de la guerra como de la vida, libertad y posesiones de quienes no tuvieron parte en ella (en especial respecto a los hijos menores de edad de los vencidos). Tal abuso puede surgir a partir de la extralimitación en la aplicación del derecho, que según Locke tiene el vencedor, como conquistador legítimo, de exigir reparación por los costes de la guerra justa que se ha visto obligado a librar. Ahora bien, el sólo hecho de exigir reparación limitada supone reconocerle derechos de propiedad a los vencidos y, en consecuencia, requiere justificar los montos de reparación estipulados. En este último sentido, Locke considera que no se justifica nunca la expropiación de la tierra, sino sólo de bienes monetarios o de los productos del trabajo de la tierra.

Pero suponiendo que los costos y daños de la guerra deben ser compensados al conquistador hasta el último centavo, y que los hijos³⁶⁰ de los vencidos, despojados³⁶¹ de todos los bienes de su padre, ser abandonados al hambre y a perecer; sin embargo, pagar lo que, según esta cuenta, es debido al conquistador, no alcanzará para darle un título a ningún país que conquiste³⁶²: pues los daños de guerra no alcanzan la suma del valor de ninguna porción considerable de tierra³⁶³, en ninguna parte del mundo donde toda la tierra es poseída, y ninguna [parte de ella] permanece yerma³⁶⁴. [...] La destrucción del producto de uno o dos años [de cosecha] (pues raramente llega a cuatro o cinco) es el máximo despojo³⁶⁵ que usualmente se puede hacer (*TT*, II, §184; véase Hinshelwood, 2013: 566-567).

La contradicción surge, por tanto, entre esta limitación y crítica de la conquista, bajo la figura del conquistador legítimo, y el poder despótico que posee tal conquistador sobre la vida de sus cautivos, quienes han perdido todo derecho, incluido el de detentar propiedad. “su vida está a merced del vencedor; y su servicio y bienes él [el vencedor] puede apropiarse

³⁵⁹ En el original “all the resto are innocent”, que no puede traducirse literalmente sin inconsistencia entre el plural y el singular.

³⁶⁰ El término es nuevamente “children”, que en este caso resulta más apropiado traducir por “hijos” y no por “niños”.

³⁶¹ El término empleado es “spoiled”.

³⁶² En el original “will scarce gie him a title to any country he shall conquer”.

³⁶³ En el original, “the damages of war can scarce amount to the value of any considerable tract of land”.

³⁶⁴ El término en el original es “waste”, literalmente “desperdiciada”, sin uso.

³⁶⁵ El término es aquí nuevamente “spoil”. Como se ve, la connotación refiere en todo momento al uso y abuso en términos materiales, es decir que se apela a términos que refieren al uso de las cosas para juzgar la conducta moral de los hombres.

para darse a sí mismo reparación” (*TT*, II, §183). Por lo tanto, el respeto de la propiedad de estos cautivos en guerra justa resulta inconsistente con el hecho de que, para Locke el esclavo por definición no puede poseer propiedad, pues quien ha perdido derecho sobre su vida, ha perdido también el derecho a disponer de propiedad: “estos hombres, habiendo, como dije, perdido el derecho³⁶⁶ a sus vidas, y con ello sus libertades y perdido sus bienes inmuebles³⁶⁷; y estando en el estado de esclavitud, no son capaces de [detentar] ninguna propiedad, no pueden en ese estado ser considerados como parte alguna de la sociedad civil” (*TT*, II, §85; véase sobre la pérdida de derechos, Tuck, 1979: 147-150, 173; Simmons, 1992: 113, 116-117). Como hemos visto, Locke lleva la pérdida de derechos al extremo de señalar que si al esclavo cautivo en guerra justa le resulta penosa su condición, tiene un modo de encontrar su muerte desobedeciendo la voluntad de su amo (véase *TT*, II, §23). Tal pérdida de humanidad y sometimiento a un poder despótico, perdiendo no sólo la vida y la libertad sino también la posibilidad de detentar derechos de propiedad, resulta inconsistente con la pretensión de limitación de la conquista bajo la figura del conquistador legítimo.

El único modo de entender tan flagrante contradicción, es atribuir a Locke cierta oscura comprensión de la necesidad de matizar la pérdida de derechos en virtud de la dimensión social en la que se inscribe el enemigo. En efecto, al tratar la conquista, donde no se trata ya de un Robinson que se encuentra con otros como él, sino de centenares de hombres que pelean para defender un territorio con sus familias, Locke se ve obligado a reformular la pérdida de humanidad y de derechos, y limitar la imposición de reparaciones considerando derechos previos de propiedad.

[...] siendo la ley fundamental de la naturaleza que todos, tanto como sea posible, deben ser preservados³⁶⁸, se sigue que si no hay suficiente para satisfacer completamente a ambos, a saber: para las pérdidas del conquistador y el mantenimiento de los niños³⁶⁹, el que tenga, y de sobra³⁷⁰, deberá condonar algo de su completa satisfacción y darlo al más urgente y preferente derecho³⁷¹ de aquellos que están en peligro de perecer sin ello (*TT*, II, §183; véase Lamb, 2009: 232).³⁷²

³⁶⁶ El término es nuevamente “forfeited”.

³⁶⁷ El término es “estates” que remite inequívocamente a lo que podríamos llamar “bienes raíces”.

³⁶⁸ Nos ocuparemos de la cuestión de la caridad como límite a la teoría de la apropiación en 2.6.

³⁶⁹ En el original, “children”, podría traducirse, siguiendo a Mellizo, como hijos, en referencia a los hijos de los vencidos, pero debería aclararse entonces que es en referencia a los hijos menores de edad (véase Locke, 1990: 181).

³⁷⁰ La expresión es “to spare”, también “para perdonar”; la frase parece comprender ambas acepciones: con sobrante para dispensar o condonar.

³⁷¹ El término en el original es “title”.

³⁷² Para una consideración del derecho de caridad como límite a la teoría de la propiedad, véase 2.6.

En una palabra, Locke insiste en que los vencidos deben ser respetados en sus posesiones, aun cuando carezcan de derecho sobre sus vidas, en la medida en que sus derechos de propiedad involucran a terceros inocentes, como son los familiares directos, especialmente los hijos que no cuenten con otros medios de subsistencia. “De manera que el que por conquista tiene un derecho sobre la persona de un hombre, para destruirlo si le place, no tiene por ello un derecho, sobre sus bienes inmuebles, para poseerlos y disfrutarlos” (*TT*, II, §182; véase también §§174, 179-180, 185, 187, 189-190, 193-194). Pero, como hemos podido ver, el cautivo en una guerra justa ha perdido todo derecho a la vida, libertad y bienes, y el único criterio para limitar la apropiación de sus bienes más allá de la justa reparación solo puede surgir del carácter colectivo o público de la relación. Sin embargo, tal distinción resulta ajena a la concepción, de raigambre grociana, que entiende al castigo como guerra justa y no distingue entre luchas privadas y guerras entre Estados. Por lo tanto, el problema se reduce a esta identificación entre criminal y enemigo, como ya lo advirtió tempranamente Jean-Jacques Rousseau y luego Schmitt.

[...] los hombres, mientras viven en su estado de independencia primitivo, no establecen entre sí lazos suficientemente constantes para constituir ni el estado de paz ni el estado de guerra [...]. Son las relaciones entre las cosas y no entre los hombres las que provocan la guerra [...]. La guerra no es, pues, una relación de hombre a hombre, sino una relación de Estado a Estado, en la cual los particulares no son enemigos más que accidentalmente [...]. El extranjero, sea rey, sea un particular o sea un pueblo, que roba, mata o detiene a los súbditos sin declarar la guerra al príncipe, no es un enemigo, es un salteador. [...] Siendo el fin de la guerra la destrucción del Estado enemigo, es legítimo matar a los defensores en tanto en cuanto tienen las armas en la mano; pero en cuanto se entregan y se rinden, cesan de ser enemigos o instrumentos del enemigo, vuelven a ser simplemente hombres, y a partir de ese momento todo derecho sobre sus vidas desaparece (Rousseau, 1995, I, IV: 10-11³⁷³; véase también Schmitt, 2005: 96, 109-110, 118³⁷⁴; Grocio, 1925, I, I, II: 45-46, I, I, IV: 208; Simmons, 1992: 144; Dilts, 2012: 64, 75; Abdo Ferez, 2013: 415-419).

Podemos, por tanto, concluir este apartado señalando que la vigencia de la ley de la naturaleza en el estado de naturaleza lockeano requiere de la libertad natural, la cual exige

³⁷³ Rousseau también cuestiona que la esclavitud constituya un favor hecho al esclavo. “Aun admitiendo la existencia de este terrible derecho a dar muerte, afirmo que un esclavo hecho en la guerra, o un pueblo conquistado, no están obligados a obedecer a su amo más que porque se ven forzados a ello. Al apoderarse de algo equivalente a la vida, el vencedor no otorga gracia alguna: en vez de matar inútilmente, mata con provecho. No adquiere sobre el vencido autoridad alguna unida a la fuerza, sino que, por el contrario, el estado de guerra subsiste entre ellos como antes” (Rousseau, 1995, I, IV: 12).

³⁷⁴ En efecto, la idea de guerra justa, como guerra total, en la medida en que permite tomar la vida del vencido, ha sido ampliamente criticada por Schmitt en tanto no responde al *Ius publicum europaeum*, según el cual el reconocimiento del enemigo limita o acota la guerra (Schmitt, 2005: 96, 109-110, 118).

no nacer sometido a un gobierno civil y supone la potestad de establecer castigos; esto implica, a su vez, en determinados casos, entablar guerras entre particulares o ejércitos. En este sentido, es posible rechazar las interpretaciones que, o bien consideran que el estado de naturaleza lockeano deriva indefectiblemente en la guerra de todos contra todos, perdiendo así su especificidad, o bien eliminan el problema de la guerra justa por la simple distinción lógica entre estado de guerra y estado de naturaleza. En efecto, la virtud del planteo lockeano consisten en reconocer que tanto en el estado de naturaleza como en el seno de la sociedad civil pueden desencadenarse conflictos, sin por ello conducir a un estado de guerra de todos contra todos. Caso contrario, de aceptarse tal estado de guerra de todos contra todos, resultaría sumamente difícil explicar cómo podría salirse de tal estado. Siendo así, existe una ambigüedad entre estado de naturaleza y estado de guerra cuando acontece un conflicto fuera de los márgenes de la sociedad civil, que caracteriza de modo definitorio al estado de naturaleza lockeano. Tal ambigüedad entre estado de naturaleza y estado de guerra supone a su vez la complejidad de la noción de libertad lockeana, en tanto conjuga derechos y deberes, poder y ley, lo cual no resulta posible de abarcar por una interpretación hobbesiana que se basa en la oposición lógica entre paz y guerra, ley y libertad. De aquí que la crítica que cabe realizar a la concepción del castigo lockeana no proviene de sus supuestos efectos hobbesianos sino de la grociana idea de guerra justa. Pues surge de las inconsistencias que conlleva, por un lado, el rechazo y la justificación de un poder despótico a partir de la noción de libertad natural y, por el otro, el intento de limitar el poder despótico a través de la figura del conquistador legítimo. En efecto, por una parte, en concordancia con la oposición abstracta entre libertad y esclavitud, Locke propone, a partir de la dimensión negativa del concepto de libertad natural, una crítica al sometimiento al poder despótico de un gobierno al que no se ha dado consentimiento expreso. Sin embargo, por otra parte, la concepción lockeana del castigo y, en especial, de la guerra justa, permite derivar de la dimensión positiva del concepto de libertad natural, una figura de esclavitud legítima, es decir, un dominio despótico legítimo sobre un cautivo. En este sentido, la contradicción vuelve a presentarse, al pretender limitar el poder despótico, reconociéndoles a los cautivos en guerra justa un derecho de propiedad que, según la teoría lockeana del castigo en estado de naturaleza, ya no poseían por haber entablado una guerra injusta.

1.8. Conclusiones de la primera parte

En nuestro mundo moderno todo es más o menos cristiano y no cristiano al mismo tiempo: cristiano, si el patrón de medida es el paganismo clásico, y no cristiano, si el patrón de medida es el cristianismo primitivo.

Heidelgerg Karl Löwith³⁷⁵

Traté de ubicar la posición y los argumentos de Locke más claramente, encontrando (como antes) que él no se apoya exclusivamente ni en puros argumentos teológicos ni en puros argumentos seculares (sino en una combinación liberal de los dos).

John Alan Simmons³⁷⁶

A partir de los desarrollos de esta primera parte podemos extraer algunas conclusiones parciales y una serie de preguntas para ser consideradas en la segunda parte. En primer lugar, podemos decir que surge de lo visto hasta aquí que el estado de naturaleza constituye una construcción tardía en la obra de Locke, la cual se presenta como el ámbito universal en el que se inscribe toda relación entre Dios y el hombre, el hombre y la naturaleza y los hombres entre sí, así como entre Estados, pueblos, particulares y ciudadanos. En este sentido, hemos podido ver que no se trata de una construcción idílica o meramente deontológica, basada en el antagonismo entre moral e inclinaciones, sino que constituye un escenario en el que los conflictos emergen y, en última instancia, se dirimen por medio de guerras esporádicas. Al mismo tiempo, se estudió cómo las condiciones de paz y abundancia del estado de naturaleza resultan esenciales para justificar el dejar hacer a los agentes particulares, en cuanto permiten legitimar una apropiación privada, individual, unilateral y desigual. La ambigüedad de esta descripción surge del hecho de que tales conflictos no reducen el estado de naturaleza a un estado de guerra dirimido por la mera relación de fuerzas, sino que se hallan mediados en todo momento por la apelación a la ley de la naturaleza.

En lo concerniente al concepto de ley de la naturaleza, en 1.2. se comenzó por presentar cinco rasgos que lo caracterizan y se mantienen constantes a lo largo de la obra lockeana. En primer lugar, su *status* teológico, en cuanto mandato divino, lo cual le brinda una aplicación universal, dentro y fuera de la sociedad civil. En segundo lugar, la dimensión teleológica de la ley de la naturaleza, en tanto se halla no sólo en concordancia con la naturaleza humana sino expresamente creada para la observancia de los hombres. En tercer lugar, el carácter no innato de la ley de la naturaleza, esto es, que ésta no ha sido inscrita en el alma humana. En cuarto lugar, la necesidad consecuente, al no acceder a ella a través de una captación inmediata, de cierta demostración por parte de la razón. Por último, el hecho de que constituya la fuente legítima de toda crítica al derecho positivo.

³⁷⁵ Löwith, 2007: 244.

³⁷⁶ Simmons, 1992: 222.

En el apartado 1.3. se abordó el problema del contenido de la ley de la naturaleza. A partir del estudio de las diversas formulaciones que Locke propone, los diez mandamientos, el *ama a tu prójimo como a ti mismo*, el principio de auto-preservación del género humano, el mandato de trabajar la tierra para apropiársela en forma privada y el de heredar los bienes a los hijos, se dio cuenta de que la ley de la naturaleza no establece mandatos sino definiciones genéricas que carecen de ideas simples que las sustenten. De aquí que resulte pasible de la crítica que el propio Locke realiza a la idea de sustancia como esencia nominal. En este sentido, se ha destacado, a su vez, que tal crítica es interna y se distingue de las realizadas por otros intérpretes en términos de contradicción o inconsistencia. En efecto, es claro que no resulta ajena a Locke la necesidad de hacer una interpretación racional de los mandatos divinos y, en la sociedad política, de su determinación a través del derecho positivo o la voluntad popular, lo cual carecería de sentido si su contenido fuera menos vago. Por otra parte, hablar de inconsistencia supone, ante todo, dos sentidos precisos y opuestos sobre un mismo punto, lo cual no resulta adecuado para describir el problema de la ley de la naturaleza, en tanto se caracteriza más bien por su indeterminación.

En el apartado 1.4. se dio cuenta tanto del carácter concreto e histórico del estado de naturaleza como ámbito universal en el que se hallan los hombres, así como de su configuración tardía en la obra de Locke, en cuanto representa un desplazamiento respecto a sus escritos tempranos. En este sentido, se mostró la distancia que media entre la oposición, propia de los escritos tempranos, entre inclinaciones y deberes, rechazando la auto-preservación como criterio moral, y el sesgo hedonista y utilitario que asume la ley de la naturaleza en los escritos de la madurez bajo la forma de mandato divino de auto-preservación y maximización de beneficios. A su vez, hemos visto que la incorporación del sesgo hedonista-utilitario no anula la dimensión teológica de la ley de la naturaleza. De este modo, pudo establecerse que se trata de una articulación entre deontología y hedonismo-utilitarista en el contenido mismo de la ley de la naturaleza, a partir de la incorporación de la hipótesis del estado de naturaleza como contexto concreto de desenvolvimiento de la vida de los hombres.

En el apartado 1.5. se consideraron las inconsistencias que se siguen de la apelación por parte de Locke tanto a la autoridad de las Escrituras como a la necesidad de su interpretación por parte de la razón individual. En este sentido, se presentó en primer lugar la asiduidad y centralidad de la referencia a las Escrituras para determinar el contenido de la ley de la naturaleza. Tal apelación a las Escrituras permitió establecer el cristianismo lockeano,

en cuanto toma a los milagros narrados en ellas como prueba de autoridad divina para sustentar determinados principios morales. En segundo lugar, se dio cuenta de la aproximación latitudinaria a las Escrituras, esto es, de la necesidad planteada por Locke de articular razón y revelación, que no es otra cosa que la exigencia de depurar las Escrituras de ciertos elementos considerados irracionales. En este sentido, se vio que, en concordancia con la epistemología lockeana, la revelación tradicional es sometida a una crítica que exige pruebas de validez racional para aceptar sus formulaciones y permite desestimar los dogmas católicos como por ejemplo el de la transustanciación. Por último, se dio cuenta de cómo Locke deriva, a partir de su escepticismo epistemológico, una noción limitada de tolerancia. En efecto, en virtud de la falibilidad del conocimiento humano, hemos visto que se rechaza el dogmatismo y se propone la tolerancia en materia de fe a fin de evitar la violencia social. Sin embargo, ello no le impide establecer los principios fundamentales del cristianismo en concordancia con una interpretación protestante, rechazando incluso que católicos y ateos deban ser tolerados. De aquí que podamos concluir que resulta más adecuado referirse a la obra lockeana en términos de teología protestante, antes que en términos de teología cristiana sin más.

En el apartado 1.6. se analizaron las condiciones de paz y abundancia como requisitos para la vigencia de la teoría de la propiedad en estado de naturaleza, especialmente si se considera su carácter privado, individual, unilateral y desigual. En cuanto a las condiciones de paz, se vio en primer lugar que, contrariamente a la descripción hobbesiana, la libertad e igualdad natural del hombre hacen al carácter pacífico del estado de naturaleza, lo cual se explica considerando su opuesto, es decir, el hecho de nacer esclavo bajo un gobierno despótico. En segundo lugar, se dio cuenta de que la sociabilidad natural del hombre también es entendida como una inclinación a la paz. Por último, se consideró cómo la asunción de la intención divina de hacer vivir al hombre, la cual se materializa en la abundancia de tierra y de frutos dispuestos a tal fin, pacífica en cuanto previene las guerras derivadas de la escasez. En este sentido, resultó particularmente importante desestimar la teoría de las edades suscrita por Olivecrona, Macpherson y Simmons, según la cual el estado de naturaleza concluiría en condiciones de escasez universal. En efecto, sin condiciones de abundancia, la teoría de la propiedad en tanto privada, individual, unilateral y desigual resultaría inaplicable en la actualidad, pues, no sería posible cumplir con el requisito de dejar suficiente y tan bueno para los otros.

Por último, en el apartado 1.7. se estudiaron los elementos constitutivos y ciertas consecuencias de la vigencia de la ley de la naturaleza en el estado de naturaleza. En este sentido, en primer lugar se dio cuenta de la definición abstracta de libertad, como la capacidad de

realizar o dejar de realizar acciones acorde con la propia preferencia, lo cual supone voluntad y entendimiento, y se opone a la esclavitud. En concordancia con esta definición, se presentó la noción de libertad natural, en su dimensión negativa, basada en el hecho de no nacer sometido a gobierno político (no nacer esclavo, en términos de Locke) y, en sentido positivo, asociada a la necesidad de observar y hacer observar la ley de la naturaleza. De este modo, se mostró que el concepto de libertad natural constituye un elemento esencial para la vigencia de la ley de la naturaleza, dado que, en el caso de su incumplimiento, deriva directamente en el castigo y la guerra justa. Respecto a la concepción lockeana del castigo, se estudió la potestad de infringir una pena capital, así como de suspenderla para dar lugar a la figura de esclavitud legítima. En este sentido se consideró, por un lado, la pérdida de derechos por parte de quien comete una injuria contra la propiedad privada, ya sea contra la vida, la libertad o los bienes de otro hombre. Por el otro, se analizó la atribución de justicia a la guerra que entabla el ofendido, deviniendo, en el caso de que triunfe, en conquistador legítimo. A partir de aquí, se mostró que el problema de la concepción lockeana del castigo no radica en el estado de guerra en sí, sino más bien en la problematicidad específica del concepto de guerra justa, en cuanto puede derivar legítimamente en un poder despótico, justificar la pérdida de derechos y la esclavización de los vencidos, en clara inconsistencia con la crítica lockeana de la conquista.

A partir de estos desarrollos ha sido posible, por tanto, realizar tres operaciones fundamentales: definir la ley de la naturaleza (sus características generales, la vaguedad de su contenido, las inconsistencias de su articulación y los problemas de su aplicación), establecer la preeminencia del carácter individual de su interpretación (y la posibilidad de adquirir una forma parcial, interesada o imperfecta) en el estado de naturaleza y dar cuenta de la materialidad en la que tiene lugar, en tanto el estado de naturaleza constituye un ámbito concreto en el que se refuerza la dimensión hedonista y ya no sólo deontológica de la ley de la naturaleza. De este modo, resulta posible establecer que los fundamentos de la teoría política lockeana asumen una concepción atomística de la sociedad, considerada como agregación de individuos con intereses, deberes y derechos irreductibles, cuyo ordenamiento tiene un fundamento teológico pre-político.

Hasta aquí las conclusiones parciales de esta primera parte destinada al estado de naturaleza, bajo las categorías fundamentales de ley de la naturaleza, condiciones materiales e interpretación de la razón individual. Respecto a los interrogantes que surgen en relación con la segunda parte, puede plantearse, en primer lugar, la pregunta acerca de si el hecho de que la ley de la naturaleza constituya un universal abstracto permite afirmar que puede reducirse

al concepto de propiedad. La misma indagación podría presentarse preguntando si la emergencia de la propiedad privada hace que el concepto de ley de la naturaleza quede reducido a ella o, más brevemente aún, si la ley de la naturaleza constituye un límite a la teoría de la propiedad. Pues si la ley de la naturaleza constituyera un límite a la teoría de la propiedad, ello significa que no puede reducirse a ella. Por el contrario, si la ley de la naturaleza resultara superflua una vez que emerge el concepto de propiedad, entonces la teoría de la propiedad debería ser suficiente para explicar los derechos y los deberes que surgen de la relación entre Dios y el hombre, así como para explicar la mediación entre el estado de naturaleza y la sociedad civil, la fundación del Estado y el derecho de resistencia.

Segunda parte

**La propiedad privada en el estado de naturaleza:
frutos, tierra, trabajo y vida humana**

Por propiedad, debe entenderse aquí, como en otros lugares, que me refiero a esa propiedad que tienen [los hombres] sobre sus personas así como sus bienes.
John Locke³⁷⁷

Los hombres nacen, como ya hemos probado, con un derecho³⁷⁸ a la libertad perfecta y a un disfrute incontrolado de todos los derechos y privilegios de la ley de la naturaleza, equivalente con el de cualquier otro hombre o grupo de hombres en el mundo, que tienen por naturaleza un poder no sólo para preservar su propiedad, que es su vida, libertad y bienes inmuebles³⁷⁹, contra las injurias y los atentados de otros hombres, sino para juzgar y castigar los incumplimientos de esa ley en otros, como [cualquier hombre] esté persuadido que la ofensa merece, incluso con la [pena de] muerte misma.
John Locke³⁸⁰

Sin embargo, Locke no siempre usa el término «propiedad» en un sentido tan amplio. En su razonamiento capital sobre la limitación del poder de los gobiernos, está claro que emplea «propiedad» en el sentido más corriente de propiedad de la tierra y de los bienes (o de un derecho a la tierra y a los bienes), como hace a lo largo de todo el capítulo «Sobre la propiedad».
Crawford Brough Macpherson³⁸¹

[...] en la teoría de la propiedad -en el capítulo 5 del *Segundo Tratado*- realmente vemos cómo funciona el tratamiento de Locke de la ley de la naturaleza. Éste es el capítulo donde él nos *muestra*, antes que sólo decirnos, cómo un argumento de la ley de la naturaleza debe proceder desde, y bajo la disciplina de, un principio de igualdad básica.
Jeremy Waldron³⁸²

Locke caracteriza todos los derechos de la persona como «propiedad» (como vemos). Pero la «propiedad» que es principal preocupación de Locke en el capítulo V es la propiedad en el sentido más familiar a los lectores contemporáneos: derechos sobre bienes exteriores (como los consumibles o la tierra).
John Alan Simmons³⁸³

La escisión entre ser y praxis que la *oikonomía* introduce en Dios funciona, en realidad, como una máquina de gobierno.
Giorgio Agamben³⁸⁴

³⁷⁷ *TT*, II, §173.

³⁷⁸ El término es aquí nuevamente “title”.

³⁷⁹ El término, sumamente importante como veremos, es aquí “estate”, el cual refiere no ya a una simple posesión de objetos sino de bienes inmuebles; también podría ser traducido por “patrimonio”, si se comprende lo antedicho por esta acepción.

³⁸⁰ *TT*, II, §87.

³⁸¹ Macpherson, 1970: 172.

³⁸² Waldron, 2002: 151-152.

³⁸³ Simmons, 1992: 222.

³⁸⁴ Agamben, 2008: 236.

2.1. Introducción a la segunda parte

Esta segunda parte está destinada al estudio de la noción de propiedad privada en estado de naturaleza, atendiendo especialmente a su presentación en el capítulo V de *TT*, II. En este sentido, se considerarán los diferentes objetos de apropiación, los frutos, la tierra, el trabajo libre y la vida humana y el trabajo forzoso bajo la figura de esclavitud legítima, así como también el dinero y demás posesiones. De este modo, podrá establecerse la preeminencia de la acepción de propiedad restringida a los bienes por sobre la acepción amplia que abarca la vida, libertad y posesiones, comprendiendo no sólo los objetos de apropiación sino también la vida y la libertad de quien los posee. Veremos, a su vez, que en el caso de cada uno de estos objetos, la propiedad se adquiere o bien por la simple relación entre un hombre y la naturaleza, o bien a partir de una transacción entre particulares, sin requerir en ningún caso consenso social o mediación política alguna. Al mismo tiempo, se dará cuenta de la importancia de las nociones de capital y trabajo para comprender la teoría de la propiedad, así como el hecho de que la caridad, como derecho a los medios de subsistencia, constituye el límite persistente y ulterior a la apropiación privada, individual, unilateral y desigual, sin efectos redistributivos sobre la tierra u otras formas de capital.

Más precisamente, en el apartado 2.2. se presentará el pasaje de la donación divina del mundo en común al género humano a la apropiación privada e individual, dando cuenta de la doble apelación, tanto a las Escrituras como a la razón individual, para justificar la apropiación privada de los frutos espontáneos de la naturaleza en base a las necesidades básicas de los hombres. En este sentido, se dará cuenta de que la teología brinda el marco de universalidad para fundar una teoría de la propiedad privada válida a nivel global. Al mismo tiempo se mostrará que al sustentarse en las necesidades primeras, la apropiación de los frutos se justifica en su forma privada, individual, unilateral y desigual. Se destacará, a su vez, la importancia del argumento de la mezcla para tal apropiación, en cuanto no exige más que el mero contacto con el objeto. Por último, se considerará la condición que prohíbe el desperdicio de los frutos perecederos así como su observancia a través del uso del dinero.

En el apartado 2.3. se presentará el desplazamiento entre la apelación al criterio de necesidad para justificar la apropiación de los frutos y el uso de la teoría del valor para legitimar la apropiación privada, individual, unilateral y desigual de la tierra. A partir de ello, se dará cuenta de la negación del derecho a la propiedad de la tierra a los nativos de América en cuanto, según Locke, no trabajan la tierra sino que se limitan a la caza y recolección de sus frutos. De este modo, se refutará también la interpretación de Tully, para quien la teoría

de la propiedad lockeana en estado de naturaleza apunta a un derecho transitorio, familiar y comunal, destinado a su redistribución en la sociedad civil. Por el contrario, se verá que la teoría de la propiedad propone un derecho definitivo y hereditario sobre los medios de producción. Al mismo tiempo, se mostrará que asume una perspectiva universal, como sistema mundo, no restringida al caso inglés. En este sentido, se destacará la dimensión secular del pensamiento lockeano, en cuanto apela al cálculo utilitario no menos que a la teología. Por último, se analizará la capacidad del dinero de justificar un incremento de la desigualdad en la apropiación de la tierra, en cuanto su uso permite legitimar una mayor producción para una mayor acumulación y uso productivo.

En el apartado 2.4. se estudiará la relación entre el concepto de valor como criterio de apropiación y una lógica propiamente capitalista, en la medida en que el criterio del valor utilizado por Locke supone la producción para la comercialización. En este sentido, se dará cuenta de cómo se justifica, a través de un argumento claramente liberal en sentido económico, una apropiación privada, individual, unilateral y desigual en base al incremento del stock universal de productos para la humanidad en su conjunto. En efecto, se verá que, a partir del concepto de valor, Locke afirma que el trabajo de la tierra permite emplear menos extensión de la que se requeriría para obtener los mismos frutos por medio de la caza y la recolección. En esta misma dirección, se discutirá la interpretación de Tully según la cual la noción de capitalismo no se aplica a la teoría de la propiedad lockeana, en cuanto el concepto de alienación carece de lógica y la venta de trabajo tomaría la forma de un servicio completo a cambio de un salario. Para ello se dará cuenta de la pertinencia de la definición de Marx del capitalismo basada tanto en el trabajo libre, entendido como la compra de la fuerza de trabajo por un período limitado de tiempo, como de la presencia de dos clases, una constituida por aquellos que poseen los medios de producción y otra conformada por quienes, careciendo de ellos, se ven obligados a vender su fuerza de trabajo. Por último, se discutirá la interpretación de Macpherson en cuanto atribuye a la teoría lockeana de la propiedad una descripción propia del capitalismo industrial del siglo XIX, así como su equívoco de suponer que Locke niega racionalidad al obrero.

En el apartado 2.5. se considerará la apropiación de la vida humana y el trabajo forzoso bajo la forma de esclavitud legítima. A fin de establecer que se trata de una figura privativa del estado de naturaleza, se la distinguirá del uso de la noción de esclavitud, ilegítima, con que Locke critica, en una sociedad civil, a un gobierno despótico. En este sentido, la refutación de la interpretación de Farr servirá para dar cuenta de la distinción entre las dos acepciones con que Locke utiliza el término esclavitud. Se verá, por tanto, que Farr se

equivoca tanto al considerar, secundado por Waldron, que la figura de esclavitud legítima está pensada como castigo de un rey depuesto por esclavizar a sus súbditos, como al plantear, secundado por Dunn, Waldron, Douglas Lewis y Simmons, una dicotomía entre la biografía de Locke y su teoría política para explicar esta figura. Se mostrará, en efecto, que la figura de esclavitud legítima debe ser interpretada como parte de la teoría de la propiedad en el estado de naturaleza, antes que de la biografía de Locke, en cuanto consiste en un dominio privado que no podría surgir en la sociedad civil, tanto para el caso específico del rey depuesto como para cualquier otro resultante de una guerra justa que tuviera lugar al interior de un Estado.

Por último, en el apartado 2.6. se presentarán los diversos límites, condiciones o requisitos propuestos por Locke a la teoría de la propiedad, así como el modo en que son observados para aplicarla en forma privada, individual, unilateral y desigual. En primer lugar, se considerará el *dejar suficiente y tan bueno para otros* como restricción a la apropiación de la tierra, discutiendo con la interpretación de Waldron, para quien no constituye una limitación sino una mera descripción. En este sentido, se mostrará que esta condición no impide la apropiación privada, individual, unilateral y desigual de la tierra en la medida en que persistan las condiciones universales de abundancia. En segundo lugar, se estudiará la prohibición del desperdicio, que impide acumular frutos perecederos y dejar que se pudran, la cual es superada a través del uso de metales preciosos. En tercer lugar, se analizará el criterio del buen uso de la tierra, cuya observancia exige no sólo cercarla sino también trabajarla e impedir que se pudran los frutos producidos en ella. En cuarto lugar, se considerará como límite la cláusula propuesta por Macpherson, según la cual el trabajo que permite la apropiación debe ser personal. En quinto lugar, se estudiará el principio de caridad como obligación del propietario con excedente de bienes de cumplir con el derecho del necesitado a los medios de subsistencia en caso de extrema necesidad. Al respecto se verá que si bien se trata de un principio fundamental del pensamiento político lockeano, y constante a lo largo de su obra, constituye sin embargo un límite ulterior a la adquisición de propiedad de los bienes que constituyen capital y no implica su redistribución, en cuanto se aplica sólo a los medios de vida inmediatamente necesarios. En sexto lugar, se revisará la interpretación de Simmons, para quien el auto-gobierno constituye un límite más exigente que el derecho de caridad, prohibiendo ofrecer caridad a cambio de trabajo forzoso. A partir de estos desarrollos se podrá evaluar la interpretación de Strauss y Macpherson acerca del carácter ilimitado de la teoría de la apropiación lockeana.

2.2. De la donación del mundo en común a la acumulación de los frutos: la necesidad como criterio de apropiación

Así, los bienes de fortuna nunca son nuestros [hasta] que ellos cesan de ser de Dios.
John Locke³⁸⁵

[...] la bendición pronunciada, [en] *Gen. i, 28*, donde creo que es imposible para cualquier lector sobrio, encontrar ningún otro que no sea el establecimiento [del dominio] de la humanidad sobre las otras clases de criaturas en esta nuestra tierra habitable.
John Locke³⁸⁶

Lo que es difícil de eludir, en contraste, es la resonancia extra-académico de la posición que Waldron sostiene en [su] crítica del consenso liberal contemporáneo. Para argumentar, como él en efecto lo hace, que fueron los fundamentos cristianos del pensamiento político de Locke los que le proporcionaron de un razonamiento penetrante y consolidado en la teoría de la igualdad humana, los cuales claramente continúan siendo superiores en sus propios términos, tanto en fuerza imaginativa como en coherencia intelectual de conjunto, respecto a la visión liberal secular dominante y sus incansables custodios, es no meramente una afirmación audaz, es también para muchos la conclusión más perturbadora.
John Dunn³⁸⁷

Hemos mencionado ya que Locke comienza el capítulo V de *TT*, II, destinado a su teoría de la propiedad, señalando que Dios cedió el mundo a la humanidad para su subsistencia (véase *TT*, II, §§25³⁸⁸, 39; *TT*, I, §86³⁸⁹; Lebovics, 1986: 569; Kelly, 1988: 283; Michael, 1998: 418; Ince, 2011: 35, 39; Waldron, 2002: 154, 159-160). Hemos visto también que Locke explícitamente manifiesta, en el mismo párrafo 25, que su objetivo es justificar la apropiación a) privada e individual del mundo donado en común; de modo b) unilateral, es decir, sin necesidad de consenso social o mediación de institución política alguna; y c) desigual, es decir, “de varias partes” de tierra, mientras que existirán quienes no posean ninguna (*TT*, II, §25; véase Yolton, 1970: 195; Sreenivasan, 1995: 59; Lamb, 2009: 231). De aquí que hasta el propio Waldron, quien sostiene la vigencia, incluso en nuestros días, de la

³⁸⁵ *ELN*, VII: 202-203.

³⁸⁶ *TT*, I, §40.

³⁸⁷ Dunn, 2005: 434-435.

³⁸⁸ Citado en el apartado 1.6.

³⁸⁹ Citado en el apartado 1.6.

concepción igualitaria de Locke³⁹⁰ basada en el cristianismo, reconozca el desafío que supone el objetivo mismo del capítulo: “El argumento sobre la propiedad es un caso desafiante desde el punto de vista del igualitarismo de Locke, porque el objetivo del capítulo 5 del *Segundo Tratado* parece patentemente no-igualitario. Locke no sólo argumenta en favor de la legitimidad de la propiedad privada; él está intentando justificar una «desproporcionada y desigual» distribución de la tierra [*TT*, II, §50]” (Waldron, 2002: 152). A pesar del propósito “no-igualitario” que supone la licencia para la apropiación de “varias partes” de tierra cuando existen desposeídos, Tully y Simmons sostienen, no sin base textual, que la donación del mundo se halla condicionada al usufructo (véase Simmons, 1992: 260-264; Tully, 1993: 105-112; Lea, 1994: 117). Para clarificar, por tanto, la ambigüedad del término uso o usufructo, es necesario precisar el carácter de la donación divina, así como el tipo de uso que se le dará a la tierra. En este apartado, comenzaremos por presentar la clase de teología que supone la donación divina del mundo a los hombres, así como su importancia para la teoría de la propiedad privada.

En este sentido, lo primero que cabe destacar es que la donación divina del mundo a los hombres, descrita en el párrafo 25 de *TT*, II, asume una forma protestante y latitudinaria, en cuanto apela tanto a la autoridad de las Escrituras y a la “razón natural” (*TT*, II, §25). “En este capítulo veremos al cristianismo protestante de Locke hacer contribuciones a su argumento de las implicaciones de la igualdad, las cuales no sólo son distintivas, sino también bastante contraintuitivas desde la perspectiva del igualitarismo liberal moderno” (véase Waldron, 2002: 153; véase Gough, 1964: 45-46³⁹¹). En efecto, como bien destaca Waldron aquí, la primera formulación de la donación divina del mundo tiene su sustento en la necesidad humana básica y no en la maximización de beneficios y la teoría del valor. Valga, en este sentido, volver sobre la lectura de este pasaje ya referido.³⁹²

Ya sea que consideramos la razón natural, la cual nos dice que los hombres, una vez nacidos, tienen un derecho a su preservación y, consecuentemente, a la comida y la bebida y a aquellas otras cosas que la naturaleza proporciona³⁹³ para su subsistencia, o [ya sea que consideremos] la revelación, la cual nos da cuenta de esas concesiones [con que] Dios hizo el mundo para Adán, Noé y sus hijos³⁹⁴, es muy claro que Dios, como dice el Rey David, Salmos cxv. 16, «ha dado la

³⁹⁰ A diferencia de Dunn en este punto, quien en 1990 matiza apenas su posición de 1969 (véase Dunn, 1990: 12-25; Sigmund, 2005: 415-416).

³⁹¹ Citado en el encabezado del apartado 1.5.

³⁹² Citado ya en el apartado 1.6.

³⁹³ En el original “affords”.

³⁹⁴ En el original “sons”.

tierra a los hijos³⁹⁵ de los hombres», [es decir] dado a la humanidad en común (*TT*, II, §25; véase también §39; Lebovics, 1986: 569; Kelly, 1988: 283; Michael, 1998: 418; Waldron, 2002: 154, 159-160; Lamb, 2009: 231; Ince, 2011: 35, 39).

Aquí tanto la propiedad común del género humano sobre el mundo como la apropiación privada de los frutos de la tierra tienen por fin satisfacer las necesidades primarias de los hombres. Se trata de un argumento que podríamos denominar estrictamente profano e igualitario en términos de Waldron, aun cuando, se podrá describir mejor como teológico secularizado (véase Waldron, 2002: 151, 158-159; Waldron, 2005: 509; Schmitt, 2009a: 37). En efecto, hemos visto que la correspondencia entre la abundancia de frutos y las necesidades humanas responde a un propósito divino.³⁹⁶ Del mismo modo, sin el primer paso teológico del argumento, que recurre a las Escrituras para establecer la donación divina del mundo, no podría afirmarse la propiedad común al género humano del mundo. Pues si se partiera exclusivamente de la premisa profana, acorde con la razón natural, de las necesidades básicas de los hombres, no habría fundamento para la propiedad común al género y la consecuente universalidad de la teoría de la propiedad (véase Ince, 2011: 29, 48, 34-35³⁹⁷). La sola necesidad de comer y beber podría ser satisfecha sin necesidad de conducir a una apropiación privada excluyente de los bienes, especialmente de la tierra. Lo que sugiere la necesidad de tal dominio privado es precisamente la necesidad de romper con el paso previo, es decir, con la propiedad común al género humano del mundo, que tiene un sustento puramente teológico.

Y ¿alguien dirá que él no tenía derecho a esas bellotas o manzanas que se ha apropiado, porque no tenía el consentimiento de toda la humanidad para hacerlas suyas? ¿Fue un robo tomar como propio lo que pertenecía a todos en común? Si un consentimiento como ese era necesario, [este] hombre habría muerto de hambre, a pesar de la abundancia que Dios le había dado (*TT*, II, §28).

Al haber creado al hombre con sus necesidades, así como el mundo para satisfacerlas, Locke infiere mediante la razón natural, sin invocar esta vez las Escrituras, que Dios quiso

³⁹⁵ En el original “children”.

³⁹⁶ Véanse los apartados 1.2. y 1.6.

³⁹⁷ Si bien Ince reconoce que la teología brinda un marco de universalidad a la teoría de la propiedad, confunde el modo en el que se vincula teología e interés personal, consecuencialismo y utilitarismo. En efecto, para disolver la oposición no binaria entre teología y capitalismo, que Karl Widerquist cuestiona, Ince propone que existe una moral universal basada en la ley de la naturaleza y principios convencionales y de costumbre por la otra, entre los que tendríamos que ubicar el interés personal y el desarrollo histórico del capitalismo (véase Ince, 2011: 29-35; Widerquist, 2010: 4). Sin embargo, lo que se observa aquí, como tendremos oportunidad de desarrollar en esta segunda parte, es, antes bien, una articulación entre teología protestante y economía, en la cual la economía y el desarrollo histórico no constituyen una mera praxis profana sino que pertenecen a un ordenamiento universal basado en la teología que hemos descrito en la primera parte.

que el hombre se diera propiedad privada. En efecto, no parece haber mejor argumento para legitimar la apropiación individual que la necesidad inmediata. Sin embargo, la sola necesidad, como hemos anticipado, no conduce *necesariamente* a la propiedad privada. Sin la donación divina del mundo, podría afirmar que la tierra y los frutos no son de nadie o son de un conjunto social, del mismo modo que ocurre con el agua de los ríos y el mar, precisamente por el supuesto de abundancia que manejamos al respecto y que Locke, como hemos visto, utiliza también para referirse a los frutos y a la tierra (véase *TT*, II, §33³⁹⁸; Kelly, 1988: 284). A fin de rechazar un uso libre sin apropiación, como en el caso del agua, o una propiedad social o política, hemos visto que Locke requiere que los hombres nazcan libres e iguales, es decir, desvinculados políticamente, lo cual también se sustenta en una interpretación de las Escrituras.³⁹⁹ De este modo, los hombres resultan ser en su totalidad co-propietarios del mundo, sin subdivisiones menores. Como puede verse entonces, la teología cumple un rol fundamental, y no meramente metafórico para fundar la propiedad privada, como entiende Widerquist, en sintonía con la interpretación straussiana de la que ya hemos dado cuenta:

Aunque Locke claramente escribió en términos cristianos, este artículo busca la versión secular de la teoría lockeana. La discusión de los aspectos teológicos de la teoría de Locke ha llegado a ser popular recientemente, pero esos aspectos de su teoría pueden ser vistos como mínimo en parte metafóricamente, y muchos teóricos lockeanos de la propiedad los dejan de lado (véase Widerquist, 2010: 4).

Discutir esta tesis no significa, sin embargo, negar los fines claramente utilitarios y seculares de la teoría de la propiedad. De lo que se trata es de mostrar la importancia de la teología, aun cuando la teoría de la propiedad tenga propósitos seculares, como es la maximización de beneficios para el género humano. De aquí que podamos coincidir con Ince, en sintonía con la interpretación ecléctica de Simmons, en que: “las lecturas opuestas de la teoría de Locke de la propiedad de los enfoques socioeconómicos y teológicos no son tan dispares como se presentan en una primera impresión” (Ince, 2011: 32). Veremos, en este sentido, que es posible presentar articulación en la teoría de la propiedad de una argumentación con fundamentos y apelaciones teológicas que introduce el cálculo utilitario.

En este sentido, la donación divina del mundo en común no tiene por fin una posesión comunal ni tampoco justificar el simple derecho al usufructo en el sentido de satisfacer necesidades básicas, como sugiere el comienzo del capítulo, e interpretan Tully y Simmons,

³⁹⁸ Citado en el apartado 1.6.

³⁹⁹ Véase el apartado 1.6.

pues ninguna de las dos cosas requiere el pasaje a la propiedad privada de varias partes de tierra (véase Simmons, 1992: 260-264; Tully, 1993: 105-112). De lo que se trata, es de permitir el libre desarrollo de la actividad de los industriales y racionales sin una frontera regional definida, o, lo que es lo mismo, sin basar la propiedad en el derecho del primer ocupante sino en el trabajo de la tierra y la producción de valor. Esto se justifica por sus consecuencias, como ya hemos destacado, en la medida en que, según Locke, permite producir mayores comodidades y bienes para el género humano en su conjunto (véase *TT*, II, §37⁴⁰⁰). Es entonces esta teleología hacia la producción de conveniencias para la vida y abundancia de bienes de valor la que requiere el pasaje de la posesión común a la propiedad individual excluyente: “Dios, quien ha dado el mundo a los hombres en común, les dio también a ellos la razón para hacer uso de él para la mejor ventaja de su vida, y conveniencia. La tierra, y todo lo que está en ella, fue dado a los hombres para la manutención⁴⁰¹ y comodidad de su existencia” (*TT*, II, §26; véase Waldron, 2002: 159). En esta dirección de permitir una apropiación de las tierras sin límite geográfico, la teoría del valor cumplirá el rol fundamental y preponderante. Pues si el mundo ha sido dado a la humanidad en común, no lo ha sido para permanecer “en común y sin cultivar”, sino para el uso de los industriales y racionales que maximizan beneficios (véase *TT*, II, §34⁴⁰²).

En efecto, una vez establecida la propiedad privada como fin, Locke la justifica a partir del trabajo humano: “Aun cuando la tierra, y todas las criaturas inferiores, son comunes a todos los hombres, el hombre tiene todavía la propiedad de su propia persona” (*TT*, II, §27; véase Poole, 1980: 224; Lebovics, 1986: 569). Como hemos destacado ya, si bien la vida humana es propiedad divina, el hombre posee con respecto a los demás hombres, a los que no haya injuriado con un acto que amerita la pena capital, un derecho exclusivo sobre su persona (véase *TT*, II, §27). Pero fundamentalmente es propietario de una potencia creadora, a imagen y semejanza de la creación divina, “el trabajo de su cuerpo, y el trabajo de sus manos” y resulta suficiente con recoger una nuez para transferirle su persona misma, y por lo tanto, otorgarle un valor que le quita todo el carácter común de pertenencia al género humano (*TT*, II, §27; véase §28; *TT*, I, §40; Seliger, 1968: 193-195; Kelly, 1988: 284; Michael, 1998: 418). En efecto, aquí también encontramos teología secularizada o, en términos de Waldron, teología a secas: “El primer aspecto es la teología de la creación de los recursos naturales, y la segunda es la significación especial del trabajo en relación con esa teología”

⁴⁰⁰ Citado en el apartado 1.4.

⁴⁰¹ El término es aquí una vez más “support”.

⁴⁰² Citado ya en el apartado 1.4.

(Waldron, 2002: 159; véase 162; Simmons, 1992: 258). Se trata del famoso argumento de la *mezcla* de la persona con el objeto a través del trabajo: “Cualquier cosa, entonces, que él remueva del estado en el que la naturaleza lo ha provisto y dejado, sobre la que él ha mezclado⁴⁰³ su trabajo, y añadido algo que es suyo, y por tanto la hace su propiedad” (*TT*, II, §27; véase Simmons, 1992: 252; Waldron, 2002: 158-159).

Sin embargo, como bien destaca Gopal Sreenivasan, existe una notoria diferencia entre el argumento de la mezcla (“mixed argument”) y el argumento del valor, esto es, del producir (“making argument”) (Sreenivasan, 1995: 59). En este mismo sentido, ya Simmons había señalado que el argumento de la mezcla no es creacionista puesto que la mera recolección o la caza no crea nada (véase Simmons, 1992: 259, 254, 270). En efecto, el argumento de la mezcla se aplica especialmente a los frutos ofrecidos por la naturaleza, mientras que el argumento del valor apunta a la creación de objetos artificiales por la industria humana (véase Simmons, 1992: 249; Sreenivasan, 1995: 85-88). De este modo, si atendemos a la formulación lockeana del argumento de la mezcla, se comprende la objeción de Robert Nozick, que pregunta por qué no puedo apropiarme de otros objetos a través de mezclarlos con uno que ya es de mi propiedad (véase Nozick, 2012: 176⁴⁰⁴). Aun cuando tal objeción no amerita mayores desarrollos, incluso para el propio Nozick, permite sin embargo comprender la amplitud deliberada de la formulación lockeana, en cuanto se propone no requerir mayores justificaciones para la apropiación que el mero contacto de la persona con el objeto en cuestión (véase Feser, 2005: 64-65, 67-68⁴⁰⁵). En efecto, el argumento de la mezcla evita el problema de tener que dar cuenta de la producción de valor en el caso de los productos de la naturaleza, y justifica la apropiación sin requerir que se haya producido algo nuevo, puesto que basta con recoger el objeto para que se convierta en propio de modo exclusivo (véase *TT*, II, §28). En este sentido responde también a la objeción de Simmons, quien plantea, correctamente, que la teoría del valor marxista no exige sólo trabajo sino trabajo productor de valor (véase Simmons, 1992: 250).

⁴⁰³ En el original, “mixed”, que también podría traducirse, en forma estilizada, por “combinación”.

⁴⁰⁴ “¿Por qué mezclar el trabajo de uno con algo que lo hace a uno su dueño? Quizás porque uno posee su propio trabajo y, así uno llega a apropiarse de una cosa previamente no poseída que se imbuye de lo que uno ya posee. La propiedad se esparce a los demás. Pero ¿por qué mezclar lo que yo poseo con lo que no poseo no es más bien una manera de perder lo que poseo y no una manera de ganar lo que no poseo? Si poseo una lata de jugo de tomate y la vierto en el mar de manera que sus moléculas (hechas radiactivas, de manera que yo pueda verificarlo) se mezclan uniformemente en todo el mar, luego por ello a poseer el mar ¿o tontamente he diluido mi jugo de tomate?” (Nozick, 2012: 176).

⁴⁰⁵ En efecto, como bien señala Edward Feser, la apropiación propuesta por Nozick violaría directamente el dejar suficiente y tan bueno en común para otros (véase Feser, 2005: 67-68; *TT*, II, §27).

[...] siendo dados para el uso de los hombres, debía haber necesariamente un medio de apropiarse de ellos de un modo u otro antes de que no pudieran ser de ningún uso o beneficiosos en absoluto para algún hombre en particular. El fruto o el venado que alimenta al indio salvaje, quien no conoce el cercamiento, y es aún un ocupante [de la tierra] en común⁴⁰⁶, debe ser suyo (*TT*, II, §26; véase también §30; véase Bell, Henry, Wray, 2004: 51-52; Armitage, 2004: 604).

Ahora bien, si la mera caza o recolección dan derechos sobre los frutos, no es este el caso de la tierra, respecto a la cual no basta con cercarla para realizar su apropiación privada sino que es preciso trabajarla para obtener productos de ella (véase *TT*, II, §§38⁴⁰⁷, 31-32, 34-35; Tully, 1993: 159; Waldron, 2002: 168-169; Boyd, 2002: 41, 43; Abdo Ferez, 2013: 437-438). De aquí también la crítica de Locke a la conquista española, puesto que lo que propone su teoría de la propiedad es una colonización a través del uso y la productividad, no meramente de la adquisición ociosa de territorios por medio de la conquista: Dios dio el mundo “para el uso de los industriosos y racionales (y el trabajo debía ser su título para ello) no para el lujo y la avaricia de los pendencieros y contenciosos” (*TT*, II, §34; *L*: 45; véase Hundert, 1972: 8-9; Tully, 1993: 159; Waldron, 2002: 168-169; Abdo Ferez, 2013: 437-438). De este modo, la distinción entre el argumento de la mezcla y el de la producción de valor, aun cuando no es inmediata ni clara en la obra de Locke, puesto que él llama “trabajo” tanto a la recolección como a la agricultura, resulta fundamental, ya que la teoría lockeana distingue de modo constante la apropiación de los frutos a través de la caza o la recolección del objeto, de la apropiación de la tierra, la cual requiere de trabajo, utilizándola como medio de producción de nuevos frutos. Esta distinción fundamental abonará, como veremos, la interpretación de Macpherson, Wood y Herman Leobovics que afirma el carácter capitalista de la teoría de la propiedad lockeana.⁴⁰⁸

Hemos mencionado ya que Olivecrona enfatiza la importancia del argumento de la mezcla, en la medida en que permite comprender mejor la acepción amplia de propiedad privada, esto es, la que abarca no sólo los objetos de apropiación, sino también la libertad y la vida del sujeto propietario mismo. En efecto, el argumento de la mezcla sirve para la identificación de los objetos con la persona, con el propietario, sobre la base de que los bienes son medios de vida y de libertad para el desarrollo de la personalidad de los hombres (véase Olivecrona, 1974b: 222).⁴⁰⁹ A su vez, la identificación entre la vida, la libertad y los

⁴⁰⁶ En el original “the wild Indian, who knows no enclosure, and is still a tenant in common”. El término “tenant”, que también significa “inquilino”, resulta más que significativo, porque claramente Locke intenta definir al indio como usuario en comodato, sin derechos de propiedad sobre la tierra que ocupa.

⁴⁰⁷ Citado en el apartado 2.3.

⁴⁰⁸ Consideremos esta cuestión en detalle en el apartado 2.4.

⁴⁰⁹ Véase el apartado 1.6.

bienes resulta esencial para el desplazamiento del criterio de necesidad por el de la utilidad, o del valor, ya que permite incluir como necesidades no sólo las primarias sino también las secundarias o propias de la comodidad de la persona (véase Lebovics, 1986: 579). Sin embargo, siguiendo a Simmons, no deberíamos aceptar tan fácilmente la naturalización de la apropiación privada: “El trabajo parece una fuente natural de propiedad, el convencionalista puede conceder, pero este sentimiento de naturalidad puede ser perfectamente bien explicado por nuestra internalización de las convenciones sobre las cuales la propiedad descansa” (Simmons, 1992: 270, véase también 223). Existe en efecto una pretensión de naturalidad en la presentación lockeana del acto de apropiación, incluso más allá de las necesidades inmediatas. Pero el hecho de que la utilidad que me provee un objeto lo convierta en parte de mi personalidad y, por lo tanto, su persistencia en mi poder devengan en la satisfacción de una necesidad de segunda generación, no tiene nada de natural. Por el contrario, la utilidad devenida en necesidad de la persona permite desplazar el concepto de necesidad primaria para reemplazarla por una idea de beneficios potencialmente infinita. Al mismo tiempo, como ya hemos destacado, la identificación de los objetos con la persona y la naturalización de la apropiación privada legitiman directamente la rigurosidad del castigo frente al robo, en cuanto se trata de una violación de la persona misma, como tendremos oportunidad de considerar al estudiar la figura e esclavitud legítima (véase *TT*, II, §§18, 23-24).⁴¹⁰

Esta extensión de la personalidad no fue una construcción casual de los maestros de la ley de la naturaleza. Ellos construyeron sobre una idea que parece ser universal. Todos nosotros asumimos la existencia de un ego espiritual. Este «ego» no es idéntico con el cuerpo. En este sentido el cuerpo «pertenece» al ego. Un ataque sobre el cuerpo es experimentado como un ataque sobre el ego mismo (Olivecrona, 1974b: 224).

En la medida en que la personalidad se extiende al objeto, a través del argumento de la mezcla del trabajo individual con el mismo, su posesión resulta tan excluyentemente privada como la vida o libertad individual (para una crítica a esta identificación entre la persona y la propiedad, véase Dussel, 2007: 276-277). Ahora bien, una vez que la propiedad se ha afirmado sobre la base del trabajo individual y la identificación de la persona con los objetos, Locke introduce la primera restricción a la apropiación, la cual se aplica a los frutos, y prohíbe acumular frutos perecederos para que se pudran.

⁴¹⁰ Véanse los desarrollos de los apartados 1.7. y 2.5.

«Dios nos ha dado todas las cosas en abundancia⁴¹¹», 1. Tim. vi. 17, es la voz de la razón confirmada por la inspiración. Pero ¿hasta dónde él nos las ha dado? Para disfrutarlas⁴¹². Tanto como cada uno pueda hacer uso de cualquier ventaja de vida antes de que se pudra⁴¹³, tanto como él pueda, a través de su trabajo, fijar en propiedad en [la tierra]⁴¹⁴: todo lo que esté más allá de esto, es más de lo que le corresponde⁴¹⁵, y pertenece a otros (*TT*, II, §31, véase también §§38, 46; véase Kelly, 1988: 284; Waldron, 2002: 163, 170-171).

La cláusula del no desperdicio, de no permitir que se pudra el objeto, claramente se refiere a los frutos perecederos. Por lo tanto, no es una cláusula que atañe directamente a la apropiación de la tierra (véase Widerquist, 2010: 7-8; Ince, 2011: 35). Como es sabido, Macpherson, en su interpretación de la teoría de la propiedad como apropiación ilimitada, entendió que tal límite no la restringe realmente en cuanto la introducción del dinero permitirá respetar la prohibición y acumular bienes transables no perecederos (véase Macpherson, 1970: 175-178). Como bien destaca Ince, la lectura de Macpherson hace hincapié en las intenciones de Locke: “Para Macpherson, el despliegue de Locke de la noción de dinero es estratégico, el cual, aun dejando los fundamentos morales de la propiedad intactos, astutamente abre la posibilidad de utilizar el «dinero y la tierra como capital», introduce el trabajo asalariado alienable, y pavimenta el camino para la apropiación capitalista ilimitada” (Ince, 2011: 36). El acierto de la lectura de Macpherson radica, en efecto, en identificar la dimensión propositiva de la teoría lockeana de la propiedad así como la presencia en ella de diferentes actores sociales. Se le ha criticado subestimar la importancia de la dimensión teológica que hemos considerado en la primera parte de este trabajo (véase Dunn, 1969: 117-119, 247-248; Sigmund, 2005: 407, 411-412; Ince, 2011: 37). Sin embargo, el propio Simmons, a quien no puede adjudicársele negar importancia de la teología ni sostener una interpretación de la teoría lockeana de la propiedad en términos de capitalismo, comparte con Macpherson en que existe un salto argumentativo en la fundamentación de la teoría al desplazarse del argumento de la necesidad primaria hacia la teoría del valor. Simmons sostiene que existen “serios obstáculos para completar la justificación de Locke de la propiedad”, ya que por un lado se parte del “argumento de las

⁴¹¹ El término es “richly”.

⁴¹² En el original “to enjoy”, es decir, para poseer y beneficiarse de ella.

⁴¹³ El término es “spoil”, también podría traducirse por “que se eche a perder” o “estropee”. El término tiene el sentido de desperdicio, al igual que el término “waste”, tantas veces utilizado por Locke en este capítulo en referencia a la tierra (véase *TT*, II, §§37, 42, 45).

⁴¹⁴ En el original, la expresión es “may by his labour fix a property in”. El término aquí es “fix”, se refiere a lo que se puede asegurar, establecer, preservar, mantener, conservar. Por ello, si la expresión anterior parece referirse exclusivamente a los frutos, esta parece hacerlo especialmente dirigida a la tierra.

⁴¹⁵ En el original “is more than his share”, literalmente “es más que su parte”, o su “porción”.

necesidades humanas y las intenciones de Dios” y por el otro se sustenta en la teoría del valor (Simmons, 1992: 246). Para dar cuenta de este desplazamiento se presentará a continuación la teoría lockeana del valor en relación con la apropiación de la tierra.

2.3. La producción de valor como criterio de la apropiación de la tierra

Otra parte de la sentencia era: «maldito sea el suelo por tu causa; con pena comerás de él todos los días de tu vida; con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que retournes al suelo, pues de él fuiste sacado⁴¹⁶; porque polvo eres y al polvo retornarás» (Gén, 3, 17-19). Esto muestra que el paraíso era un lugar de dicha tanto como de inmortalidad, sin trabajo arduo y sin pena.
John Locke⁴¹⁷

Dios favorece a «los industriosos y los racionales» (*TT*, II, §34), y quiere que ellos se beneficien de su trabajo, la razón por la que Dios desea que ellos se beneficien por la propiedad de los productos particulares de su trabajo permanece oscura.
John Alan Simmons⁴¹⁸

Solamente una lectura no caritativa de Locke [en referencia a la de Nozick], entonces, podría llevarlo a usar el argumento del valor añadido para justificar directamente la propiedad en los productos del trabajo [...]. Por lo tanto nosotros deberíamos leer los «pasajes de valor trabajo» (es decir, principalmente [*TT*,] II, [§§]40-43) no para avanzar una nueva justificación de la propiedad, sino como apoyando un paso en el argumento de las necesidades humanas y las intenciones de Dios. Pero estos pasajes obviamente también tienen otros roles importantes en el argumento de Locke. La más importante de ellas es su rol en la defensa de Locke del cercamiento de la tierra no apropiada (es decir, naturalmente común).
John Alan Simmons⁴¹⁹

Independientemente de cualquier otra cosa que pudiera ser, el capítulo V es un argumento significativo para justificar el cercamiento en Inglaterra. Más allá de esto, sin embargo, es un razonamiento ingenioso a favor del colonialismo, defendiendo implícitamente el establecimiento de colonias y plantaciones en América y en otras partes, y el cercamiento y la mejora de la tierra sin cultivar en esos territorios vírgenes.
Neal Wood⁴²⁰

⁴¹⁶ En el original, “taken”.

⁴¹⁷ *R*: 7.

⁴¹⁸ Simmons, 1992: 246; Sreenivasan recuperará esta apreciación casi en los mismos términos: “La respuesta de Locke es que la apropiación de las cosas es legitimada por el trabajo de uno sobre ellas. Pero en esto mismo, por supuesto, queda sin explicar *por qué* es que el trabajo legitima la apropiación” (Sreenivasan, 1995: 59).

⁴¹⁹ Simmons, 1992: 250.

⁴²⁰ Wood, 1983a: 66.

El trabajo de la tierra constituye, según Locke, el rasgo distintivo de los industriosos y racionales y brinda el criterio para su apropiación. Esto se debe a que la tierra se diferencia de los frutos, como objeto de apropiación, en que no satisface meramente una necesidad sino que es a su vez un medio de producción. El primer indicio de ello se advierte en la aclaración de que los frutos no representan el objeto principal de la propiedad: “la cuestión principal de la propiedad no es ahora [la que versa sobre] los frutos de la tierra, y las bestias que subsisten en ella, sino [sobre] la tierra misma; como aquello que toma en ella y lleva con ella todo el resto; yo creo que es claro que la propiedad en esto [respecto a la tierra] también es adquirida como los primeros [como los frutos]⁴²¹” (*TT*, II, §32). En este apartado veremos que el hecho de que la tierra sea considerada como medio de producción, explica por qué el objetivo del capítulo V es legitimar la apropiación de varias partes de tierra, y no meramente de los frutos, sin consentimiento social o político alguno, como correspondería en el caso de que su propósito se redujera al usufructo y la satisfacción de necesidades básicas (véase *TT*, II, §25).

Lo primero que cabe destacar, en este sentido, es que si el criterio de la apropiación es el trabajo y la creación de valor, podrían incluirse aquí diferentes usos o la creación de diversos valores de uso de la tierra, como por ejemplo la vivienda. Sin embargo, la idea de apropiación de “varias partes” (*TT*, II, §25) da cuenta de que no se está pensado en la apropiación de una porción mínima para el usufructo productivo y vivienda sino en la explotación de la tierra como medio de producción: “Tanta tierra como un hombre labra, coloniza⁴²², mejora, cultiva, y pueda usar el producto de ella, tanta es su propiedad. Él por su trabajo, por así decirlo, [la] cerca⁴²³ de lo común. No invalidará su derecho a decir que todos los demás tenían un derecho igual a ello, y por lo tanto él no podía apropiarse” (*TT*, II, §32). Aquí se advierte con claridad cómo el criterio de la apropiación privada deja de ser la necesidad básica, que tiene por objeto a los frutos, y pasa a ser la creación de valor, a través del uso de la tierra como medio de producción. La necesidad inmediata, que en un comienzo justificaba la apropiación, es relegada a un segundo plano puesto que la apropiación de diversas partes de tierra no resulta de tal criterio. La apelación a las Escrituras es suplementada por el argumento de la razón que ordena la *producción de valor*, ya no de la mera *mezcla* de la personalidad con el objeto (véase Sreenivasan, 1995: 59).

Enrique Dussel, siguiendo a Macpherson, se refiere al procedimiento común en la argumentación lockeana de establecer una premisa mayor (en este caso, *Dios dio el mundo a*

⁴²¹ En el original, “I think it is plain, that property in that too is acquired as the former”.

⁴²² El término aquí es “plant”, que en este caso sí podría traducirse como “planta” o “siembra”.

⁴²³ El término es aquí “enclose”, el verbo de “enclosure”, “cercamiento”, término más que significativo por el proceso histórico al que está asociado.

todos los hombres) para concluir con su negación (*el trabajo individual legitima la propiedad exclusiva de la tierra con la que se mezcla*): “Es decir, comienza nuevamente, y como siempre, con una premisa mayor extremadamente honesta, aceptable por todos (que, sin embargo, terminará por negarse como hace siempre en su estrategia retórica)” (Dussel, 2007: 273; véase Macpherson, 1970: 173). Tully, por el contrario, en consistencia con su interpretación general, según la cual el modelo de la teoría de la propiedad lockeana no es la propiedad individual sino la propiedad familiar y la propiedad comunal inglesa (véase Tully, 1980: 124-125, 130; contra esta interpretación, véase Lea, 1994: 119), brinda como ejemplo de la apropiación privada de la tierra donada en común a los hombres, el uso contemporáneo y transitorio de un asiento en el transporte público.

El derecho a una cosa (*ius ad rem*) y el derecho en una cosa (*ius in re*) como es definido por Suárez y Locke están conceptualmente vinculados en un modo que puede ser ilustrado por un ejemplo moderno. La petición de derecho⁴²⁴ de viajar en un transporte público es un derecho a no ser excluido de viajar y, se halla en correlación, podemos decir, con un deber positivo de parte de una comunidad de proveer el transporte necesario. Cuando un individuo está ejerciendo su petición de derecho usando el transporte público tiene un derecho de usar el asiento que ocupa. Este es ahora un derecho de excluir a otros del uso del asiento mientras esté ocupado. La petición de derecho es un derecho a no ser excluido (a ser incluido) y por lo tanto puede ser llamado un derecho inclusivo. El derecho en el uso del asiento, el cual es necesario para completar o ejercer bien la petición de derecho, es un derecho de excluir a otros temporariamente del uso de él [el asiento] y por lo tanto puede ser llamado un derecho exclusivo. El ejemplo ilustra el punto lógicamente crucial de que una petición de derecho de esta clase requiere algún tipo de derecho exclusivo sobre lo que es peticionado, y de algún criterio de «llegar a tener» para ser ejercido (Tully, 1993: 105-106; véase también Tully, 1980: 122; Lea, 1994: 118).

La analogía de Tully con el asiento del transporte público, se basa en que, en lo que respecta a la apropiación privada de la tierra, todos tenemos un derecho igualmente legítimo, aun cuando el primero que realiza la ocupación tiene un derecho excluyente respecto a los demás (véase Tully, 1993: 105-106; Tully, 1980: 61). Aquí el carácter transitorio de la apropiación se corresponde con la interpretación, innegablemente original de Tully, según la cual lo apropiado en estado de naturaleza es redistribuido en la sociedad civil (Tully, 1980: 165). Sin embargo, Locke no está justificando aquí el uso transitorio de bienes que seguirán siendo comunes, como es el caso del asiento del transporte público, sino la apropiación privada

⁴²⁴ La expresión “claim right” refiere a un derecho excluyente sobre algo, en oposición a la expresión “liberty right”, la cual supone un privilegio no excluyente. El término “claim”, no es por tanto meramente una “demanda”, “reclamo” o “pretensión” sino la demanda, reclamo o pretensión de un derecho que se considera propio, que es debido.

definitiva de bienes que sobrevivirán como dominio privado tanto a los primeros en trabajarlos, a través de la herencia, como al pasaje de la propiedad en estado de naturaleza a la propiedad en el seno de la sociedad civil. En este sentido, no cabe aceptar el carácter transitorio de la apropiación ni siquiera a la luz del hecho de que la vida individual es temporalmente limitada, puesto que los bienes de un difunto persisten como dominio privado en manos de sus hijos en lugar de retornar como propiedad al género humano o a una determinada sociedad civil (véase §§87-88, 91, 93, 97-98, 102; *TT*, II, §§72-73, 182-184, 190, 192; véase Sreenivasan, 97, 99, 101, 104-106). De aquí la importancia y la dedicación de Locke a justificar este pasaje de la propiedad común a la apropiación privada, así como para justificar la posibilidad de detener derechos de propiedad y no mera posesión en el estado de naturaleza. Si fuera el caso de que tal propiedad pudiese ser distribuida por decisión política, toda la construcción del capítulo V resultaría completamente superflua.

Como tendremos oportunidad de ver⁴²⁵, la mediación del trabajo no establece una posesión provisoria, como interpreta Tully, sino una apropiación privada de la tierra basada en el reemplazo del criterio de necesidad por el de utilidad a partir del mandato divino de trabajar (véase Seliger, 1968: 87; Arneil, 1992b: 600-603). Para Simmons, la coherencia aquí, entre la teología y el cálculo utilitario, está dada teológicamente a través de las consecuencias de tal apropiación, en cuanto el trabajo de los industriosos y racionales permite preservar mejor a la humanidad maximizando la producción de bienes (véase Simmons, 1992: 247). En este sentido, Simmons entiende que el mandato de trabajar la tierra se asocia al mandato de auto-preservación del género humano (véase *TT*, II, §§32⁴²⁶, 6). *Comerás con el sudor de tu frente* es de este modo identificado con la auto-preservación del género humano (véase *TT*, II, §45).

Sin embargo, el mandato ordena aquí “mejorarla [la tierra] para el beneficio de la vida”, para maximizar conveniencias para la vida individual, no para la auto-preservar al género: “El que, en obediencia a este mandato de Dios, sometió⁴²⁷, labró y sembró cualquier parte de ella [la tierra], de este modo anexó algo que era de su propiedad, de la cual otro no tenía derecho a ella, ni podía sin injuria tomarla para él” (*TT*, II, §32). De lo que se trata es de adquirir un derecho exclusivo que, a través de la herencia resulta exclusivo *ad eternum*, antes que la auto-preservación del género humano (véase *TT*, I, §§87-88⁴²⁸, 91, 93, 97-98,

⁴²⁵ La negación de la posibilidad de redistribuir lo apropiado en estado de naturaleza en forma privada se estudiará en detalle en los apartados 3.5. y 4.3.

⁴²⁶ Citado en el apartado 1.3.

⁴²⁷ El término en el original es “subdued”.

⁴²⁸ Citado en el apartado 1.3.

102; *TT*, II, §§72-73, 182-184, 190, 192; Sreenivasan, 1995: 104-106). Por lo tanto, la indudable impronta teológica no puede ser comprendida sólo en términos cristianos sino más bien protestantes por su carácter individual, a los que se añade la incorporación del cálculo secular de costo beneficio material mundano. De aquí que si Waldron hemos visto que identifica el aspecto protestante de la teología lockeana⁴²⁹, falla al no distinguir entre pensamiento profano y pensamiento secular, lo cual impide advertir que Locke no apela meramente a las Escrituras, sino que, como hemos visto, las evalúa, las selecciona y las complementa con argumentos empíricos, con lo cual ya la argumentación sufre una transformación radical: de teológica sin más, basada en la autoridad de las Escrituras, pasa a ser teología protestante, latitudinaria y secularizada (véase Waldron, 2005: 509; Schmitt, 2009a: 37).⁴³⁰

Nos interesa aquí, por tanto, especialmente la dimensión secular de la concepción lockeana que se advierte a través de la incorporación del cálculo utilitario en la teoría de la propiedad. En este sentido, es fundamental, como hemos anticipado, dar cuenta de que Locke considera a la tierra como medio de producción. Uno de los modos más claros para establecer este punto es mostrar que Locke justifica el pasaje de la apropiación de los frutos a la apropiación de la tierra a través de la producción de valor, bajo el supuesto de que la tierra se halla yerma, esto es, “desperdiciada”⁴³¹ (véase *TT*, II, §§37, 45, 184). En efecto, el carácter yermo de la tierra no resulta a primera vista fácil de compatibilizar con la afirmación de que la tierra es la cuestión principal de la propiedad porque los frutos y las bestias se hallan en ella (*TT*, II, §32; véase Abdo Ferez, 2013: 436). En efecto, la tierra se halla plena y brinda sus frutos en abundancia (véase *TT*, II, §36; Lebovics, 1986: 567, 577; Michael, 1998: 420). Si se halla desperdiciada o yerma esto no tiene que ver con que no se encuentre plena de frutos sino, como bien destaca Ince, con que la tierra no es explotada como medio de producción (véase Ince, 2011: 40, 44-46). En efecto, la tierra en la cual sólo se caza y recolecta, está desperdiciada respecto a su uso como capital, el cual requiere de la mediación del trabajo racional humano, sin el cual se desperdicia su “potencial de valor” (Ince, 2011: 46). La tierra es medio de producción para el trabajo agrícola, y es en este sentido que se halla vacante en América (véase *TT*, II, §§33⁴³², 37⁴³³; Waldron, 2002: 165; Armitage, 2004: 603-605). La apropiación privada de la tierra hemos visto que incrementa, según este pasaje, el “stock común de la humanidad” (*TT*, II, §37; véase Strauss, 1992: 243-244; Wood, 1983a: 66, 95;

⁴²⁹ Véase el apartado 2.2.

⁴³⁰ Véase el apartado 1.5.

⁴³¹ El término es aquí “waste”.

⁴³² Citado en el apartado 1.6.

⁴³³ Citado en el apartado 1.4.

Marshall, 1994: 281-282). Se incrementa el capital común debido a que, como bien señala Simmons, el resultado es una mayor producción final de bienes (véase Simmons, 1992: 247; Tully, 1980: 123). Waldron explica muy bien este pasaje, destacando que el beneficio de la apropiación privada surge del hecho de que, al cercar la tierra, se utiliza menor cantidad de la requerida que la empleada para la caza o la recolección de una tierra no labrada. De este modo, mientras quienes se apropien sean los industrioses y racionales, no importa en qué cantidad lo hagan. Según Locke, el nativo americano no labra la tierra y utiliza un coto de caza diez veces mayor que el colono inglés que la trabaja (véase Waldron, 1979: 323).⁴³⁴ Por ello es que el colono, lejos de hacer un daño, hace un bien (véase también Strauss, 1992: 230; Macpherson, 1970: 183-184).

Este argumento permite entender por qué para Locke la colonización inglesa de América incrementa el stock de la humanidad, aun cuando signifique una pérdida para los nativos americanos. Sin embargo, es claro que el supuesto de que el colono utilice menor tierra en forma privada mediante la labranza que los nativos mediante la caza y recolección, no altera el hecho de que los nativos se vean, en el mejor de los casos, desplazados de las tierras que ocupan y, por lo tanto, haya menor espacio en el mundo (véase Tully, 1993: 139, 156-157; Waldron, 2002: 165). Para que el argumento fuera válido, sería preciso que todos se dedicaran a la agricultura de repente. Aun así, la lógica de maximizar beneficios mediante una mayor apropiación también se toparía en determinado punto con la finitud extensiva, por lo que difícilmente podría cumplirse el resultado de que se utilizara menos tierra para obtener *todos* más con menos tierra utilizada.

De aquí que, en completa oposición al ejemplo del asiento en el transporte público ofrecido por Tully, Foucault (a quien Tully cita para autorizar su interpretación en términos de discontinuidad entre el pensamiento del siglo XVII y el liberalismo del siglo XIX y XX) entiende que encontramos en la obra de Locke, el surgimiento de un determinado agenciamiento que describe en los siguientes términos:

Lo que aporta el empirismo inglés –digamos lo que aparece a grandes rasgos con Locke–, sin duda por primera vez en la filosofía occidental, es un sujeto que no se define tanto por su libertad, por la oposición del alma y el cuerpo, por la presencia de un foco o núcleo de concupiscencia más o menos marcado por la caída o el pecado, sino como sujeto de elecciones individuales a la vez irreductibles e intransmisibles. [...] una elección atomística e incondicionalmente referida al sujeto mismo, es lo que se llama interés (Foucault, 2007: 311-313).

⁴³⁴ Es de destacar que Waldron reconocerá, en *God, Locke and Equality*, que Locke calumnia el modo de subsistencia de los nativos norteamericanos (véase Waldron, 2002: 153; Ince, 2011: 42, 47).

En efecto, como bien destaca Foucault, encontramos en la teoría lockeana de la propiedad argumentos utilitarios para otorgar licencias a la actividad de apropiación individual. Los industrioses y racionales trabajan la tierra y maximizan el stock de productos para el género humano en su conjunto. De este modo, mientras persistan las condiciones de abundancia, no hay necesidad de regular la apropiación privada, individual, unilateral y desigual de lo que es común. En la medida en que los individuos obedecen al mandato divino de trabajar la tierra para su apropiación, su actividad no sólo responde a un derecho sino que cumple con un deber: “Y no sólo cada uno puede seguir su propio interés, sino que es preciso que lo haga, que lo siga hasta el final en procura de elevarlo al máximo, y entonces se encontrarán los elementos sobre cuya base el interés de los otros no sólo se preservará sino que incluso se incrementará” (Foucault, 2007: 317). Como se puede ver, si Tully acierta en referir a Foucault para comprender la obra lockeana, no logra, sin embargo, sino deslegitimar su propia interpretación (véase Tully, 1993: 97-98, 96-117).⁴³⁵ Pues el tipo de subjetividad que, según Foucault, nace con Locke, no tiene por fin una propiedad familiar y comunal, pasible

⁴³⁵ Un ejemplo de la distancia entre la perspectiva asumida por Tully y la de Foucault, se advierte en la definición que brinda Foucault del liberalismo y la interpretación de Tully del problema al que viene a dar respuesta la obra lockeana. Dice Foucault: “[...] veridicción del mercado, limitación por el cálculo de la utilidad gubernamental y, ahora, posición de Europa como región de desarrollo económico ilimitado con respecto a un mercado mundial. Esto es lo que llamé liberalismo” (Foucault, 2007: 81). Contrariamente a esta definición de *Nacimiento de la biopolítica*, y las continuidades, ya referidas, entre la subjetividad gestada en la obra de Locke durante el siglo XVII y sus formas contemporáneas, Tully considera que lejos de hallarse una continuidad entre el siglo XVII y el siglo XIX y XX, “el problema central del período [del siglo XVII] es la naturaleza política (no económica) del poder” (Tully, 1993: 79). En efecto, en completa oposición con la perspectiva foucaultiana, Tully entiende, aun cuando se ocupa de la teoría de la propiedad lockeana, que lo económico no tiene relación con las cuestiones políticas que enumera como centrales en el período y que “Locke presenta en los *Two Treatises* (1, 106)”: el problema de “los monarcas absolutos” la cuestión de ser “súbditos o ciudadanos”, el problema de “cómo ejercerlo [el poder] sin causar una guerra civil” o “[¿]cuál es el «verdadero origen, extensión y fin del gobierno civil?»” (Tully, 1993: 79). En las antípodas de esta lectura, según la cual la economía no forma parte de la política, Lebovics ya había dado cuenta de la importancia política de la teoría de la propiedad lockeana, así como de su carácter universal como *sistema mundo*, es decir, no meramente referido al problema político del absolutismo en Inglaterra: “Es la tesis de este ensayo que como pensador, Locke empleó los recursos vastos e inexplorados del Nuevo Mundo para proveer la premisa que yace en la base del argumento de su filosofía política. En su *Segundo tratado*, él evoca el Nuevo Mundo para validar la sociedad emergente en el viejo. Él fue el primer filósofo del sistema mundo emergente” (Lebovics, 1986: 567-568; véase también Boyd, 2002: 39). La interpretación de Tully resulta aún más asombrosa si consideramos sus apreciaciones, en el mismo libro, acerca del carácter colonial de la teoría de la propiedad lockeana, cuando señala, pocas páginas después: “¿Cuándo la rebelión es justificable? Su concepto de propiedad provee la base de preguntas de justicia económica: ¿Hasta dónde debería ser regulada la fuerza de trabajo? ¿Puede ser organizada sin explotación? ¿Qué es una justa distribución de los productos del trabajo? Estas grandes preguntas de justicia política y económica, desde el iluminismo escocés a través de Wollstonecraft, Marx, y Mill hasta John Rawls y Dworkin, han sido formuladas y respondidas en un grado notable dentro del espacio abierto por el problema de los conceptos de Locke de sociedad política y propiedad” (véase Tully, 1993: 137-138). Las razones de tal contrariedad, si fuera relevante intentar explicarla, parecen responder a la intención de, al mismo tiempo defender su interpretación de 1980, en la cual no hay referencia alguna al colonialismo de Locke, y compatibilizarla con los descubrimientos acerca de la importancia de América en la teoría de la propiedad que Tully realizó en sus posteriores investigaciones.

de ser redistribuida en el seno de la sociedad civil, sino un antecedente de lo que posteriormente será el *homo oeconomicus*: “El *homo oeconomicus* es quien obedece a su interés, aquel cuyo interés es tal que, en forma espontánea, va a converger con el interés de los otros. Desde el punto de vista de una teoría del gobierno, el *homo oeconomicus* es aquel a quien no hay que tocar. Se lo deja hacer” (Foucault, 2007: 310; véase 311-313).

En efecto, la condena del desperdicio de la tierra, por no ser utilizada como medio de producción para maximizar beneficios, no sólo opera para Locke como derecho o ideal. Se trata para de una obligación que, de desoírse, supone una ofensa contra el mandato divino y, por la negativa, un daño a la humanidad en su conjunto.

Antes de la apropiación de la tierra, el que recolectara tantos de los frutos silvestres, matara, atrapara o domesticara tantas de las bestias como pudiera, él lo haría empleando sus esfuerzos sobre cualquiera de los productos espontáneos de la naturaleza así como de cualquier manera que los alterara, del estado en el que la naturaleza los puso en su interior [el de ésta], por colocar algo de su trabajo en ellos adquirió de este modo una propiedad sobre ellos; pero si perecían en su posesión sin su debido uso, si los frutos se pudrían o el venado se echaba a perder antes de que él pudiera consumirlos⁴³⁶, cometía una ofensa contra la ley común de la naturaleza⁴³⁷ y era responsable para ser castigado: él invadía la parte de su vecino sobre la que no tenía derecho más allá de su uso [no podía] reclamar ninguno de ellos [los productos de la naturaleza], y ellos podían servir para solventar sus conveniencias de vida [las de sus vecino, aquí referido en plural]⁴³⁸ (*TT*, II, §37).

Los mismos criterios⁴³⁹ gobernaban también la posesión de la tierra: todo lo que él labró y cosechó, guardó y de lo que hizo uso antes de pudrirse, eso constituía su derecho exclusivo⁴⁴⁰; todo lo que él cercó y el ganado que pudo alimentar, y hacer uso de él, y sus productos⁴⁴¹, eran también suyos. Pero si el pasto⁴⁴² de sus cercados se pudría en el suelo, o los frutos de sus plantaciones perecían sin recogerse y guardarse⁴⁴³, esta parte de la tierra, a pesar de su cercamiento, aún

⁴³⁶ En el original, “if the fruits rotted, or the venison putrified, before he could spend it”.

⁴³⁷ En el original, “he offended against the common law of nature”. Una traducción literal resultaría incoherente: “él ofendía contra la ley común de la naturaleza”. Por lo tanto, si bien podría traducirse “él atacaba la ley de la naturaleza”, la traducción no sería literal y se perdería además el uso del término “offended”, tan importante en esta obra.

⁴³⁸ En el original, exactamente a continuación de la frase de la nota anterior, “and was liable to be punished: he invaded his neighbor’s share, for he had no right, farther than his use called for any them, and they might serve to afford him conveniencias of life”.

⁴³⁹ En el original “the same measures”, literalmente, “las mismas medidas”.

⁴⁴⁰ En el original “that was his peculiar right”.

⁴⁴¹ En el original “whatsoever he enclosed, and could feed, and make use of, the cattle and product was also his”.

⁴⁴² En el original “grass”.

⁴⁴³ En el original, “without gathering and laying up”.

debía ser considerada como yerma y podía ser la posesión de cualquier otro⁴⁴⁴ (*TT*, II, §38; véase *TT*, I, §130⁴⁴⁵; Lebovics, 1986: 578; Tully, 1993: 157, 161).

Como han destacado Seliger, Barbara Arneil, Tuck, Glausser, Armitage, e incluso los propios Tully y Waldron, resulta innegable la centralidad del ejemplo de América en la teoría de la propiedad, así como la negación de Locke de derechos de propiedad a sus habitantes nativos por no trabajar la tierra (véase *TT*, II, §38-46; Seliger, 1968: 114-115; Arneil, 1992b: 600-603; Tuck, 2009: 166; Glausser, 1990: 206-209; Tully, 1993: 148-150, 166-167; Waldron, 2002: 164; Armitage, 2004: 603-605; véase también, Dussel, 2007: 269-282; Ince, 2011: 42, 47). La abundancia de tierras, que ya hemos considerado, convierte a América en el objeto ideal para dar cuenta de las licencias para la apropiación unilateral de varias partes de tierra. En este punto, la pregunta de Macpherson por el agente específico que realiza la apropiación, así como sobre el contexto en que opera, resulta relevante para comprender mejor estos pasajes, a pesar de que su respuesta, dirigida a la burguesía industrial, no sea la correcta (véase Macpherson, 1970: 188-190; Wood, 1983a: 7; Tully, 1993: 157). En efecto, el lugar donde hay suficiente y tan bueno, donde se puede reconocer los rasgos de aquellos tiempos bíblicos remotos a los que se alude en este pasaje, definitivamente no es la isla de Inglaterra, donde la introducción del dinero ha llevado a una relativa escasez de la tierra, sino América, donde aún existe tierra *yerma* en grandes cantidades, no sólo en virtud de su extensión sino porque allí los nativos no la trabajan y por lo tanto ésta permanece como donación común al género humano (véase *TT*, II, §§35⁴⁴⁶, 38). La tierra que es común en Inglaterra, como hemos destacado ya, lo es por “consentimiento de todos sus compañeros-comuneros”, y permanece como tal “porque ésta [la tierra] es dejada en común por pacto”, es decir, que si es común “respecto a algunos hombres, no lo es así para toda la humanidad” (*TT*, II, §35).⁴⁴⁷ Ahora bien, no es este el caso de América. En ella la tierra no ha sido trabajada por los nativos, por lo que permanece como Dios la cedió: yerma, vacante para el uso de los industriosos y racionales (*TT*, II, §34⁴⁴⁸; véase Tully, 1993: 156, véase también 150-151; Lamb, 2009: 231; Abdo Ferez, 2013: 437-438).

En la medida en que nos refiramos a lo que es común al género humano, no hay daño alguno en apropiarse de la tierra por medio de su cultivo, dado que las necesidades, al igual

⁴⁴⁴ En el original, “this part of the earth, notwithstanding his inclosure, was still to be looked on as waste, and might be the possession of any other”.

⁴⁴⁵ Citado en el apartado 1.7.

⁴⁴⁶ Citado en el apartado 1.6.

⁴⁴⁷ Véase el apartado 1.6.

⁴⁴⁸ Véase el apartado 1.4.

que las capacidades productivas, se presentan como limitadas (véase *TT*, II, §36; Macpherson, 1970: 185; Tully, 1993: 146, 155-156).

[...] supongamos a un hombre o una familia, en el estado en el que estaban en el primer poblamiento del mundo por los hijos de Adán, o Noé; dejémoslo colonizar en alguna tierra interior vacante situada en América, y encontraremos que las posesiones que él puede hacer propias, sobre la medida que hemos dado, no serán muy extensas, ni, incluso en nuestros días, perjudicarán al resto de la humanidad, o le darán razón para quejarse, o pensarse injuriados por la ocupación de este hombre (*TT*, II, §36; véase Lebovics, 1986: 577; Armitage, 2004: 603-605).⁴⁴⁹

Como puede verse, la cita en general, y la expresión “dejémoslo colonizar” o establecerse en particular, otorga vastas licencias a la apropiación, así como de su aplicabilidad actual para Locke.⁴⁵⁰ En efecto, queda claro que si el objetivo fuera restringirla, Locke contaba con medios directos, como el consenso de los involucrados que acabamos de mencionar en el caso de la propiedad comunal inglesa (véase *TT*, II, §35). Sin embargo, el objetivo explícito consiste en legitimar la vigencia de los criterios de apropiación propuestos para aquellos lugares donde la tierra se halle *desperdiciada y vacante* (*TT*, II, §36; véase Cox, 1960: 91-92; Michael, 1998: 420). En esta misma dirección, Locke refiere a la introducción del *dinero* en estado de naturaleza, a través del uso de metales preciosos no perecederos como medio de cambio y acumulación (véase *TT*, II, §36).⁴⁵¹ Lo interesante aquí es que se refiere por primera vez, con relación a la invención del dinero, a la idea del acuerdo social, aun cuando se trate de un paradójico acuerdo tácito acerca de “la invención del dinero y el acuerdo tácito de los hombres de darle valor” (*TT*, II, §36; véase Macpherson, 1970: 176-178; Olivecrona, 1974b: 220; Bell, Henry y Wray, 2004: 51; Ince, 2011: 45, 40-41). Si hasta aquí la fuente de legitimidad de la apropiación individual había estado fundada en la necesidad primaria y en la interpretación racional de los mandatos divinos, en este punto, a pesar de lo cuestionable del pretendido acuerdo tácito que Locke infiere del uso del dinero, la introducción de esta idea supone un contexto social como fuente de legitimidad.

⁴⁴⁹ “[...] let him plant in some inland, vacant places of America, we shall find that the possessions he could make himself, upon the measures we have given, would not be very large, nor, even to this day, prejudice the rest of mankind, or give them reason to complain, or think themselves injured by this man’s encroachment” (*TT*, II, §36).

⁴⁵⁰ Dando cuenta, valga la reiteración, de la inconsistencia que supondría con respecto a asumir una escasez universal como estadio final del estado de naturaleza (véase en este sentido el apartado 1.6.).

⁴⁵¹ Amor y Stafforini observan la dificultad que representa pensar en la acuñación de moneda sin Estado, ya que en este punto aún nos encontramos en estado de naturaleza (véase el comentario de Amor y Stafforini a §50 en Locke, 2005b: 69; en el mismo sentido Macpherson, 1970: 182).

Como intuía oscuramente Macpherson, y sostendría más clara y contemporáneamente Ince, el dinero no sólo permite cumplir con la prohibición de dejar que se pudran los frutos, sino que vuelve racional realizar una producción mayor a fin de acumular dinero (véase Macpherson, 1970: 177-178, 180; Ince, 2011: 44). A este respecto, se ha advertido que dada la dificultad para sostener que utilizar oro y plata puedan ser considerados como un mandato divino, Locke se ve obligado a apelar a esta extraña figura del acuerdo tácito respecto al uso del dinero (véase Kelly, 1988: 285-286; Simmons, 1992: 246; Waldron, 2002: 176; Ince, 2011: 49). En efecto, en continuidad con la interpretación de Simmons, que atiende tanto a la dimensión teológica como al cálculo utilitario de la teoría de la propiedad lockeana, Ince hace hincapié en su desarrollo temporal, el cual, partiendo del mandato divino de la apropiación de la tierra a través del trabajo, indefectiblemente ha de conducir a una acumulación (véase Simmons, 254, 103). Sin embargo, en un momento dado de tal desarrollo se presenta la cuestión de la conservación de la producción, de modo que si no puede cambiarse por dinero, o bien no se realiza o bien se pudren los frutos acumulados en exceso. De este modo, el dinero no sólo permite observar la prohibición de que se pudran los frutos para la acumulación sino que resulta necesario para cumplir con el mandato divino de maximizar beneficios (Macpherson, 1970: 175-178; Ince, 2011: 44-49).

Hemos señalado que el uso del dinero no constituye un mandato divino ni requiere de un pacto expreso, como se sigue de su carácter de “acuerdo tácito” (véase *TT*, II, §36). La pregunta que surge entonces es cómo adquiere el dinero el grado de universalidad propio de la teoría de la propiedad lockeana, no sólo para los industriosos y racionales que lo emplean, sino también entre quienes no han consentido su uso (véase Ince, 2011: 47-49). En este sentido, cabe destacar con Patrick H. Kelly, que Locke no se ocupa detalladamente de estudiar cómo el dinero adquiere tal universalidad, pues su objetivo no es “proveer una consideración completa sobre el origen del dinero sino más bien mostrar cómo su adopción conduce a una distribución desigual de la propiedad” (Kelly, 1988: 286). En efecto, Locke se contenta con presentar esta figura híbrida del consentimiento tácito para señalar, por un lado, que el *acuerdo* sobre el uso del dinero justifica una mayor apropiación de tierras, al darle racionalidad y legitimidad a la acumulación en oro y plata de su producción, la cual difícilmente podía considerarse como un mandato divino. Y, por el otro, que tal acuerdo no puede ser sino *tácito*, puesto que de esperarse el consentimiento expreso de toda la humanidad se moriría en la espera, como en el caso de aguardar por el consentimiento universal en la apropiación privada de los frutos (véase *TT*, II, §28⁴⁵²).

⁴⁵² Citado en el apartado 2.2.

Pero dado que el oro y la plata, siendo poco útiles a la vida del hombre en comparación a la comida, la vestimenta y el transporte, adquieren su valor solamente del consentimiento de los hombres, del cual el trabajo todavía da, en gran parte, la medida⁴⁵³; es claro [por tanto] que los hombres han acordado una posesión de la tierra desproporcionada y desigual, habiendo ellos, por un consentimiento tácito y voluntario, encontrado un modo en que un hombre puede justamente poseer más tierra de la que él mismo es capaz de usar el producto de [dicha tierra]⁴⁵⁴, a través de recibir a cambio del excedente⁴⁵⁵ oro y plata, que pueden ser acumulados sin injuria para nadie, [ya que] estos metales no se pudren o deterioran en las manos del poseedor (*TT*, II, §50; véase Lebovics, 1986: 571-572; Simmons, 1992: 300-301).

La introducción del dinero habilita de este modo una liberalización de la apropiación de la tierra, a partir de la cual el criterio de necesidad es desplazado por el criterio de utilidad, a través de la teoría del valor trabajo. “Y como los diferentes grados de industria permitieron dar a los hombres posesiones en diferentes proporciones, esta invención del dinero les dio la oportunidad de proseguir y ampliarlas” (*TT*, II, §48; anteriormente §§36, 37, 46, 47). El dinero, como hemos visto ya, es aquí el medio, no la causa de que la tierra se vuelva escasa en determinados lugares donde se ha acumulado población y trabajo (véase Marx, 1999: 37-47, Olivecrona, 1974b: 220; Macpherson, 1970: 176-178).⁴⁵⁶ De este modo, el dinero puede ser entendido como un epifenómeno de la producción de valor.

Como bien señala Olivecrona, Locke introduce la teoría del valor en el parágrafo 37 y su formulación acabada se encuentra en los parágrafos 40 a 44 de *TT*, II. “Es el trabajo, en efecto, lo que pone la diferencia de valor en todas las cosas” (*TT*, II, §40). De aquí que “de los productos de la tierra útiles para la vida de los hombres, nueve décimas [partes] son los efectos del trabajo” y que, si calculamos correctamente tal y como nos llegan a nosotros, “qué en ellas [las cosas] se debe puramente a la naturaleza y qué al trabajo, encontraremos que en la mayoría de ellas, noventa y nueve de cada cien totalmente deben ponerse en la cuenta del trabajo” (*TT*, II, §40, en el mismo sentido §43). El valor surge de la industriosisidad entendida como maximización de beneficios, y esto hace que en la pequeña isla de Inglaterra, el peor jornalero, según Locke, viva mejor que un rey de la vasta América (*TT*, II, §41⁴⁵⁷, véase en el mismo sentido §43, y el ya citado §45⁴⁵⁸; véase Cox, 1960: 98; Tully, 1993: 156,

⁴⁵³ En el original, “whereof labour yet makes, in great part, the measure”.

⁴⁵⁴ En el original, “found out a way how a man may fairly possess more land than he himself can use the product of”.

⁴⁵⁵ El término es aquí “overplus”, literalmente “exceso”, que podría traducirse por plusvalor.

⁴⁵⁶ Véase el apartado 1.6.

⁴⁵⁷ Citado en el apartado 1.6.

⁴⁵⁸ Véase el apartado 1.6.

161-162; Michael, 1998: 420-421; Waldron, 2002: 169, 175; Armitage, 2004: 604; Ince, 2011: 42-47; Abdo Ferez, 2013: 437).⁴⁵⁹ Aquí resulta ineludible, a pesar de las neutralizaciones que practican tantos intérpretes, dar cuenta de la referencia a un *nosotros los caballeros ingleses* en contraposición a los indolentes nativos de América y los pendencieros españoles que adquieren territorio por medio de la conquista (véase *TT*, I, §1). Mientras que los ociosos nativos visten hojas y pieles, comen bellotas y beben agua, los industriosos ingleses visten lienzo y sedas, se alimentan con pan y beben vino (*TT*, II, §42). La misma comparación se realiza entre la tierra labrada de Inglaterra y la tierra yerma de América (véase *TT*, II, §§43, 46). América representa el estado de los albores de la humanidad, antes de que algunos hombres, no la mayoría de ellos, tomaran la senda del trabajo y la industria:

Los hombres, al comienzo, en su gran mayoría, se contentaban con lo que la naturaleza les ofrecía sin ayuda para sus necesidades, y sin embargo, después, en algunas partes del mundo (donde el incremento de la población y el stock, con el uso del dinero, han vuelto escasa la tierra y por lo tanto [la han provisto] de algún valor), las diversas comunidades establecieron los límites de sus distintos territorios, y a través de las leyes regularon en ellas las propiedades de los hombres privados de sus sociedades, y así, por pacto y acuerdo, establecieron la propiedad que el trabajo y la industria iniciaron (*TT*, II, §45).

Hemos señalado ya que la abundancia persiste a nivel universal, y esto es lo que hace a la aplicabilidad contemporánea de la teoría de la propiedad⁴⁶⁰. De este modo, se advierte la necesidad de tener en cuenta no sólo la temporalidad que va de los orígenes del hombre al uso del dinero, sino también la que nos habla de la vigencia y actualidad de la teoría de la propiedad. En efecto, si, como hemos visto sugieren Simmons, Olivecrona, y Tully, el estado de naturaleza está destinado a su cancelación en la sociedad civil, no habría necesidad de proponer una teoría de la propiedad legítima con anterioridad a la fundación de la sociedad civil. Por el contrario, como bien destaca Lebovics, en “las justificaciones de Locke para la existencia de propiedad privada como él las presenta en su *Segundo tratado sobre el gobierno*” así como sus “argumentos” “resultan ellos irrelevantes para la sociedad inglesa tanto al momento de la composición del *Tratado* como al de su publicación” (Lebovics, 1986: 568). En esta dirección, hemos visto aquí que Locke propone una teoría de la propiedad de vigencia contemporánea en aquellos lugares donde persiste la tierra en común.

⁴⁵⁹ Simmons ha advertido, con toda corrección, que en el párrafo 43 de *TT*, II, la descripción que hace Locke de la composición del valor de un determinado producto, involucra el trabajo social de diversos individuos. En este sentido, podría servir como argumento interno en favor de una teoría de la propiedad social y no necesariamente individual, como Locke la presenta (véase Simmons, 1992: 269).

⁴⁶⁰ “Así, el trabajo en el comienzo dio un derecho de propiedad, dondequiera que a cualquiera le placiera emplearlo sobre lo que era común, que [durante] mucho tiempo permaneció [siendo] por lejos la mayor parte, y es todavía más de lo que la humanidad puede hacer uso” (*TT*, II §45).

A partir de los desarrollos que hemos presentado en este apartado acerca de la teoría del valor como justificación de la apropiación de la tierra, y de la introducción del dinero como facilitador del incremento de la producción y la maximización de beneficios, en el apartado siguiente se considerará cómo tal introducción del dinero reafirma la consideración de la tierra como medio de producción, en cuanto, por un lado, habilita la utilización del dinero como capital variable para comprar fuerza de trabajo y, por el otro, muestra que la apropiación privada de la tierra no se restringe a la capacidad productiva individual del propietario.

2.4. De la apropiación de la tierra como medio de producción a la compra de trabajo libre a cambio de un salario

[Podría] pensarse que Locke estaba diciendo simplemente que el dinero, al hacer que el comercio aumente más allá del simple estadio del trueque, permitía a quienes lo tenían consumir bienes más variados y agradables. Pero difícilmente puede sostenerse esta interpretación cuando examinamos el concepto del dinero de Locke. En las *Considerations [SC]* identifica dinero y capital, y asimila ambos a la tierra.
Crawford Brough Macpherson⁴⁶¹

La *libertad*, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, *v. gr.*, de la *fuerza de trabajo*, no obedecen a más ley que la de su *libre voluntad*. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley. El *contrato* es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica *común*. La *igualdad*, pues compradores y vendedores sólo contratan como *poseedores de mercancías*, cambiando equivalente por equivalente. La *propiedad*, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo.
Karl Marx⁴⁶²

“El escenario social y económico en el cual Locke escribió el *Segundo tratado* -una conjunción de desarrollo intensificado de la tierra de la nación, ahora abrumadoramente en manos de propietarios privados, con una numerosa población desposeída de sus tierras de jornaleros mal pagos y sin amo⁴⁶³- produce una paradójica teoría de la propiedad por la cual uno simplemente mezcla trabajo con una tierra inutilizada y se convierte en dueño de la tierra y en una persona presumiblemente devota del continuo buen orden del reino.
Herman Lebovics⁴⁶⁴

Sin embargo, en el proceso, el lenguaje explícitamente consensual acerca del dinero salva a Locke del problema de sostener la difícil posición de que Dios

⁴⁶¹ Macpherson, 1970: 178.

⁴⁶² Marx, 1999: 126.

⁴⁶³ En el original “master”, que hemos traducido, en la obra de Locke por “amo” o “dueño”, dependiendo del contexto. Podría utilizarse aquí también “señor”, en relación con los antiguos señores feudales.

⁴⁶⁴ Lebovics, 1986: 574-575.

directamente ordenó al hombre acumular capital, incluso si esto significaba una muy amplia desigualdad de la riqueza y desposesión. Al respecto, el dinero sigue siendo una bestia peculiar con orígenes históricos y contingentes a pesar de conservar un impacto teológico y moral. No puede ser derivado de la ley de la naturaleza sin cometer un absurdo; ni tampoco puede ser reducido a una mera convención sin impedir la actualización del propósito de Dios. Por lo tanto, el modo de existencia que el dinero habita es paradójico, y no puede ser mejor expresado que por el término oximorónico «consentimiento natural».

Onur Ulas Ince⁴⁶⁵

Se ha señalado que el trabajo no sólo justifica la apropiación de los frutos a través del argumento de la mezcla sino que produce valor, especialmente en relación con la apropiación de la tierra. En este apartado se mostrará que la centralidad de la tierra como objeto de apropiación se basa en que constituye para Locke un medio de producción, es decir, que mediada por el trabajo es una de las fuentes de la riqueza. El punto de inflexión respecto a los desarrollos previos, como hemos anticipado, está dado por el hecho de que el trabajo que habilita la apropiación privada ya no es necesariamente personal sino que puede tratarse de trabajo ajeno comprado libremente como fuerza de trabajo a cambio de un salario. En este sentido se recuperarán los desarrollos de Macpherson, revisados por las formulaciones de Wood, a fin de discutir las interpretaciones de Tully y Waldron que rechazan el carácter capitalista de la teoría de la propiedad lockeana.

La tierra, como cuestión principal de la propiedad, no sólo contiene, como hemos visto, los frutos necesarios para la vida, sino que constituye el medio a través del cual el trabajo produce nuevos bienes, haciendo posible el progreso económico (véase *TT*, II, §§32⁴⁶⁶, 34⁴⁶⁷). Sin embargo, aun cuando la tierra es medio de producción, carece casi por completo de valor sin la mediación del trabajo humano (véase *TT*, II, §§36-37, 44). En este sentido, hemos visto que una tierra no trabajada o cuyo producto no pueda ser comercializado por su ubicación remota, carece de valor (véase *TT*, II, §48⁴⁶⁸). Aquí la valorización de la tierra atiende tanto a su valor de uso como al valor de cambio de lo que produce, es decir, no de la tierra misma sino de la tierra como medio de producción. En efecto, respecto al valor de uso, se consideran los bienes que una tierra es capaz de producir a través de la mediación del trabajo. Pero este valor de uso, esta productividad, siempre se halla sujeta al valor de cambio del producto, determinado por la capacidad de extraer y comercializar la producción obtenida. Siguiendo el ejemplo lockeano, una parcela de tierra en el interior de América, aun

⁴⁶⁵ Ince, 2011: 49.

⁴⁶⁶ Citado en el apartado 2.3.

⁴⁶⁷ Citado en el apartado 1.4.

⁴⁶⁸ Citado en el apartado 1.6.

cuando albergue una alta capacidad productiva, carece de valor si su fruto no puede ser transportado a un mercado de consumidores.

Yo pregunto, ¿cómo valuaría un hombre diez mil o cien mil acres de tierra excelente, cultivada a punto y a su vez bien abastecida⁴⁶⁹ con ganado, en el medio de las partes interiores de América, donde él no tiene esperanzas de comercio con otras partes del mundo para extraer dinero de ella por la venta del producto [de dicha tierra]? (*TT*, II, §48).

Si comparamos dos parcelas iguales en extensión y fecundidad natural, ubicadas de modo tal que su producción resultara igualmente transportable a un mercado de consumidores, podemos concluir que no tendrán el mismo valor si una hubiese recibido los beneficios de treinta años de labranza y la otra se hallara desprovista de estas mejoras, ya que es el trabajo lo que produce las diferencias de valor (véase *TT*, II, §§40-43; Hundert, 1972: 7; Olivecrona, 1974b, 220; Ryan, 1985: 529-530; Horne, 1990: 51-52; Tully, 1993: 156; Ince, 2011: 40). El valor de la tierra surge entonces de su valor de uso, siempre y cuando sea posible realizar el ciclo de la producción en condiciones similares. Se advierte, por tanto, que la tierra es considerada como un medio de producción, puesto que su valor no sólo surge de sus cualidades intrínsecas ni del trabajo acumulado en ella sino de su utilidad efectiva para vehicular el ciclo productivo completo. Este criterio se halla explicitado indirectamente en el siguiente pasaje de *Some Considerations of the Lowering of Interest, and Raising the Value of Money* al analizar la relación entre la productividad de una parcela de tierra y su renta:

Ya sea que⁴⁷⁰ la tierra aumente su esterilidad, y por lo tanto el producto sea menor, y consecuentemente el dinero recibido a cambio de ese producto sea [también] menor; porque es evidente que aquel cuya tierra solía producir 100 bushels de trigo *communibus annis* si, por prolongada labranza y agricultura, ahora no produce sino 50 bushels, la renta será reducida la mitad (*SC*: 69, véase también 41).

Es claro que Locke toma a aquí a la tierra como medio de producción, esto es, como capital, a partir de la relación establecida entre el valor de la producción y la renta.⁴⁷¹ El hecho de que la tierra sea considerada como medio de producción se advierte, a su vez, como

⁴⁶⁹ El término es aquí una vez más el notable término “stocked”; el término “stock”, como hemos destacado en la tercera parte, en *SC* es utilizado para referirse al capital. “Holanda es un país donde la tierra produce una parte muy pequeña del capital [“stock”] del país” (*SC*: 67), como veremos en detalle en el apartado 3.3.

⁴⁷⁰ El texto comienza con el término “Either”, puesto que se trata del punto uno de una lista de cuatro, en la cual el punto dos comienza “Or”.

⁴⁷¹ Se considerarán estos escritos monetarios con más detalle en el apartado 3.3.

hemos destacado ya, cuando Locke señala que la apropiación de tierras a través del trabajo no reduce sino que incrementa el acervo común de la humanidad, en la medida en que la agricultura requiere menor extensión para producir lo mismo que la caza y recolección (véase *TT*, II, §37; véase Strauss, 1992: 230, 243-244; Macpherson, 1970: 183-184; Waldron, 1979: 323; Wood, 1983a: 66, 95; Simmons, 1992: 247; Tully, 1980: 123; Marshall, 1994: 281-282).⁴⁷²

Considerada la centralidad otorgada a la tierra en el capítulo V de *TT*, II, no es de extrañar que Wood haya definido la teoría lockeana de la propiedad en términos de capitalismo agrario. En efecto, Wood recupera así, críticamente, la interpretación de Macpherson. Como hemos mencionado, la interpretación de Macpherson tiene el mérito de introducir en la exégesis de la teoría de la apropiación lockeana, la discusión acerca de los actores, con intereses enfrentados, que ejercen la apropiación. Sin embargo, como bien destaca Wood, realiza una proyección anacrónica al siglo XVII, de actores del siglo XIX, como son la burguesía y el proletariado industrial (véase Wood, 1983a: 7). De hecho, el propio Macpherson parece reconocer el anacronismo, al señalar que las propuestas de Locke verán su punto de perfección en los siglos XIX y XX (véase también Pocock, 1980: 5-8, 12-21; Dunn, 1990: 10-25; Dang, 1997: 761-771). En efecto, en sintonía con los desarrollos que hemos presentado hasta aquí, Macpherson señala en referencia al carácter “liberal-democrático” del pensamiento político de Locke que:

Su obra invita a darle este tipo de tratamiento, pues parece contener todo lo que el moderno demócrata liberal pudiera desear. El gobierno mediante consenso, el dominio de la mayoría, los derechos de las minorías, la supremacía moral del individuo, y el carácter sagrado de la propiedad individual, todo ello está ahí, y todo a partir de un primer principio relativo a la racionalidad y a los derechos naturales del individuo, principio que es a la vez utilitarista y cristiano. Se admite que en su doctrina hay cierta confusión e incluso contradicciones internas, pero se contempla con cierta indulgencia en alguien que, después de todo, se halla casi en el origen mismo de la tradición liberal: no puede esperarse de él que alcance la perfección del pensamiento político de los siglos XIX y XX (Macpherson, 1970: 169; véase Lamb y Morrice, 2002: 796).

Nos ocuparemos oportunamente en la tercera y cuarta parte de desestimar el carácter democrático y consensual del pensamiento lockeano (véase en el mismo sentido, Macpherson, 1970: 170-171). Hemos hecho referencia ya, a su vez, a las limitaciones de la tolerancia y el respeto de las minorías.⁴⁷³ Al mismo tiempo, hemos señalado previamente que no es el

⁴⁷² Citado en el apartado 1.4. Véase especialmente el apartado 2.3.

⁴⁷³ Véase el apartado 1.5.

objetivo de este trabajo dar cuenta de los orígenes del liberalismo, aun cuando sí se comparte la idea general de Macpherson de que se encuentra una configuración del liberalismo en la obra lockeana, lo cual se basa, entre otras razones, en el hecho de que la sociedad se construye como suma de individuos, basada en el individualismo metodológico que hemos mostrado Locke sostiene consistentemente en sus escritos morales y políticos. Ahora bien, el problema, como bien destaca Wood, se presenta al pretender hallar una burguesía y un proletariado industrial, esto es, el pleno desarrollo de un mercado de trabajo o sociedad de mercado. “Él parte de la premisa fundamental de que la Inglaterra del siglo XVII era una sociedad de mercado, sin embargo, en ninguna parte demuestra la validez histórica de esta afirmación, una equivocación decisiva, considerando las dudas de muchos comentaristas sobre la cuestión” (Wood, 1983a: 7). Tully había dado razones similares para rechazar la interpretación de Macpherson, aun cuando su interpretación de la teoría de la propiedad resulta completamente diferente: “en *Two Treatises*, Locke ofrece una justificación, no de la propiedad privada, sino, antes bien, de la comuna inglesa” (Tully, 1980: 130, véase también 124-125). Ahora bien, como veremos en la tercera parte al considerar SC⁴⁷⁴, Macpherson identifica muy bien el hecho de que la introducción del dinero supone la introducción de una lógica capitalista y no meramente una diversificación de los usos simples de consumo, como sugiere Tully:

Podría⁴⁷⁵ pensarse que Locke estaba diciendo simplemente que el dinero, al hacer que el comercio aumente más allá del simple estadio del trueque permitía, a quienes lo tenían, consumir bienes más variados y agradables. Pero difícilmente puede sostenerse esta interpretación cuando examinamos el concepto del dinero de Locke. En las *Considerations [SC]* identifica dinero y capital, y asimila ambos a la tierra (Macpherson, 1970: 178).

La discusión de Locke siempre envuelve el contraste de cuánto mejor estará la humanidad en una sociedad en la cual la tierra es usada y mejorada (por la agricultura y la industria) en oposición a una donde, en este sentido la tierra no es mejorada en absoluto (una sociedad de caza y recolección). Esto está muy lejos del capitalismo en cualquier consideración (Tully, 1993: 129).

El objetivo será aquí dar cuenta tanto de que efectivamente encontramos los elementos fundamentales de las relaciones capitalistas en la teoría de la propiedad lockeana, así como evitar el anacronismo de Macpherson de suponer una sociedad de mercado y un mercado laboral auto-regulado en el siglo XVII. Según Macpherson: “La normalidad y la justicia del

⁴⁷⁴ Véase el apartado 3.3.

⁴⁷⁵ El traductor utiliza el termino “pudiera”.

mercado de trabajo era en el pensamiento del siglo XVII un lugar tan común como la normalidad y la justicia de los mercados de mercancías y de capital” (Macpherson, 1970: 188, véase también 196). En este sentido, Macpherson llega al extremo de sostener que el desarrollo del capitalismo en la obra de Locke hace que éste rechace el trabajo esclavo y promueva exclusivamente el trabajo asalariado libre, lo cual es claramente falso y profundamente anacrónico al siglo XVII, especialmente por las prácticas coloniales inglesas, como el propio Marx habría de destacar (véase Macpherson, 1970: 189-190; Marx, 1999: 638-641, 645-647, véase también 607-609, 625-626).⁴⁷⁶

En efecto, siguiendo el razonamiento de Marx, acerca del carácter *libre* de la venta de la fuerza de trabajo, Macpherson argumenta que la propiedad exclusiva sobre la fuerza de trabajo no es contradictoria con su venta: “cuanto más enfáticamente se afirma que el trabajo es una propiedad, más se comprende que es alienable. Pues la propiedad en el sentido burgués, no es solamente un derecho a disfrutar y usar: es un derecho a disponer, a cambiar, a alienar” (véase Macpherson, 1970: 186). Hasta aquí podemos compartir que se da cuenta del carácter capitalista, sin avanzar sobre la idea de una sociedad de mercado, completamente mercantilizada bajo la forma de venta libre de la fuerza de trabajo. Algo que para Marx es evidentemente un proceso histórico que comienza bastante antes del siglo XVII y se encuentra en pleno desarrollo en el siglo XIX, pero que encuentra en el siglo XVII un momento fundamental (véase Marx, 1999: 613-616). Mas precisamente, respecto al carácter capitalista de la teoría de la propiedad lockeana, podemos decir que encontramos en ella los dos componentes fundamentales de la definición marxista de capital. En primer lugar, la división de clases entre quienes poseen los medios de producción y quienes por carecer de ellos se ven obligados a vender su fuerza de trabajo. En segundo lugar, el hecho de que la fuerza de trabajo sea vendida y comprada como mercancía para obtener un plusvalor o, dicho en términos lockeanos, una ganancia o maximización de beneficios (véase Wood, 1983a: 19).

En esta dirección, hemos visto que la tierra es considerada como medio de producción, es decir, como capital. Sin embargo, la consideración del trabajo como mercancía no es un elemento evidente en el capítulo V de *TT*, II, aun cuando el siguiente pasaje permite inferir que Locke reconoce la posibilidad de apropiación, por parte de quien paga un salario, del producto realizado por un trabajador a cambio de tal salario: “[...] el pasto que mi caballo ha mordido, los céspedes que mi sirviente ha cortado y el mineral que he excavado en cualquier lugar donde tenga un derecho a ellos en común con otros, se convierten en mi propiedad sin la asignación o el consentimiento de nadie” (*TT*, II, §28; véase Macpherson, 1970: 186;

⁴⁷⁶ Abordaremos la cuestión de la figura de esclavitud legítima en el apartado siguiente.

Hundert, 1972: 13; Lebovics, 1986: 569-570; Simmons, 1992: 273). El propio Waldron señala, en este sentido, que “Locke insinúa al final de [TT, II, §]28 que yo puedo usar mis bienes excedentes para emplear a un sirviente para trabajar y producir en mi favor” (Waldron, 1979: 323). En efecto, así como pertenece al dueño del caballo el pasto con el que éste se alimenta, también pertenece el producto del trabajo del siervo a quien compra su tiempo con un jornal (véase TT, II, §41; Wood, 1983a: 88; Waldron, 2002: 169). Podría cuestionarse la interpretación de suponer el contrato salarial en estas alusiones marginales a la apropiación del trabajo del siervo. Sin embargo, la enajenación del producto del trabajo a cambio de un salario es explícitamente referida: “un hombre libre se hace a sí mismo sirviente⁴⁷⁷ de otro por venderle, durante un cierto tiempo, el servicio que él se compromete a realizar, a cambio de los salarios que ha de recibir” (véase TT, II, §85). De aquí se sigue también el carácter libre de este contrato laboral, lo cual permite interpretarlo como relación salarial capitalista.

Tully rechaza esta interpretación, sosteniendo que es “lógicamente imposible que un agente aliene su trabajo” (Tully, 1980: 138; véase también Tully, 1993: 124). En este sentido, Tully, no sólo sostiene que no hay trabajo enajenado en la relación entre el amo y el sirviente referida en TT, II, §28 y §85 (véase Tully, 1980: 135), sino que niega la posibilidad de existencia de relaciones capitalistas al interior de la teoría de la propiedad lockeana (véase Tully, 1980: 137). Según Tully, Locke intenta justificar una “teoría de una propiedad natural sobre los productos del trabajo propio y usada para legitimar rebeliones contra el sistema imperante de propiedad privada” (Tully, 1980: 124). Lo sorprendente de esta afirmación es que Tully se refiere al párrafo 85 que acabamos de citar, en el que Locke explícitamente destaca, como acabamos de ver, que el producto del trabajo del siervo es ofrecido a cambio de un jornal (véase Tully, 1980: 138; Tully, 1993: 124). En lugar de ello Tully ataca la coherencia interna del concepto de alienación. Esta operación resulta aún más sorprendente si observamos que en el párrafo 85 no sólo se hace referencia al trabajo salarial y servil, sino que se considera también la relación de servidumbre de un esclavo tomado en guerra justa.⁴⁷⁸

A fin de refutar la interpretación de Tully sobre la inaplicabilidad de la alienabilidad capitalista del trabajo en la teoría de la propiedad lockeana, basta con mostrar que el trabajador vende su fuerza de trabajo *libremente* a cambio de un jornal, lo cual se halla claramente presente en el párrafo 85 de TT, II. De aquí, quizás, la necesidad de Tully de añadir un nuevo argumento para dar cuenta de por qué la venta de trabajo no es capitalista. En este sentido, Tully señala que el siervo referido por Locke vende un “servicio completo” como

⁴⁷⁷ El término es aquí “servant”.

⁴⁷⁸ Véase el apartado 2.5.

“el sirvo pre-moderno” por lo que “este modelo no podía ser usado para legitimar la moderna división del trabajo, dado que el ingeniero o el manager ahora realiza operaciones integrales⁴⁷⁹ a diferencia del sirviente de Locke” (Tully, 1993: 123-124). Sin embargo, como hemos podido ver, Locke presenta en el parágrafo 85 de *TT*, II una relación salarial, a cambio de un jornal, y no la venta de un servicio completo. En este sentido, en sus escritos monetarios Locke señala que el salario del trabajador es de subsistencia: “la parte del trabajador, siendo muy pocas veces más que la [correspondiente a la] mera subsistencia” (*SC*: 71). Locke se refiere aquí sin lugar a dudas al trabajador (“labourer”) que vive de un jornal o salario acotado a la reproducción material de la vida, lo cual es para Marx característico del capitalismo (*SC*: 71; véase Marx, 1999: 121; Macpherson, 1970: 187-188, 192-193). Es claro, por tanto, que el siervo que trabaja a cambio de un jornal es un trabajador *libre*, es decir, desposeído de los medios de producción, y especialmente de la tierra, por lo que se ve obligado a vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario de subsistencia. Por otra parte, en relación con la objeción de Tully respecto a la alienación del trabajo en general, no sólo bajo la forma capitalista de trabajo *libre*, el mismo parágrafo 85 se refiere también al trabajo esclavo, al que podemos añadir el trabajo forzoso en las casas de trabajo propuesto en la Ley de pobres⁴⁸⁰ y el trabajo del siervo y el esclavo en la *Constitución de Carolina* (véase *FCC*, §22; *TT*, II, §85)⁴⁸¹. De este modo, más allá de la discusión abstracta sobre si es “lógica”, o consistente la idea de alienación del trabajo, resulta manifiesto que al interior de la teoría de la propiedad lockeana descrita en *TT*, II, el fruto del trabajo puede pertenecer perfectamente, a quien pague un jornal al siervo o al amo del esclavo que lo produce.

Simmons, por su parte, señala que: “Sea o no la aceptación de Locke de la venta de trabajo una aprobación del capitalismo, parece quedar esto abierto a una posibilidad moralmente permisible. Sin embargo, es importante advertir que la venta de trabajo no es para Locke la alienación de la libertad o de la «fuerza de trabajo» enteramente” (Simmons, 1992: 262). Aun declarándose agnóstico con respecto al carácter capitalista o no de la teoría lockeana de la propiedad, y queriendo plantear una objeción con respecto a esta posibilidad, Simmons señala lo que en realidad constituye para Marx uno de los elementos definitorios del capitalismo, el cual, por cierto es explícitamente formulado por Locke en el parágrafo 85 que acabamos de citar: el hecho de que el trabajador vende su fuerza de trabajo por un tiempo

⁴⁷⁹ El término en el original es “integral”, el cual denota el cumplimiento de un rol que forma parte de un todo.

⁴⁸⁰ Como veremos en el apartado 3.4.

⁴⁸¹ Véase el apartado 3.2.

limitado, lo cual significa que es libre en tanto no se vende su persona misma, como es el caso del esclavo:

El poseedor de la fuerza de trabajo y el poseedor del dinero se enfrentan en el mercado y contratan de igual a igual como poseedores de mercancías, sin distinción ni diferencia que la de que uno es comprador y el otro vendedor: ambos son, por tanto, personas jurídicamente iguales. Para que esta relación se mantenga a lo largo del tiempo es, pues, necesario, que el dueño de la fuerza de trabajo sólo la venda por cierto tiempo, pues si la vende en bloque y para siempre, lo que hace es venderse a sí mismo, convertirse de libre en esclavo, de poseedor de mercancía en mercancía (Marx, 1999: 121; véase el ya citado *TT*, II, §85; Simmons, 1992: 256, 273).⁴⁸²

Por último, podemos considerar en este apartado uno de los elementos más polémicos de la interpretación de Macpherson, el cual consiste en afirmar que Locke le niega racionalidad al obrero. Hemos visto ya que, según Locke existe un mandato divino de trabajar la tierra y, en este sentido, si bien Dios donó el mundo en común al género humano, se lo dio para el usufructo de los industriosos y racionales y la extracción de la mayor cantidad de conveniencias posibles (*TT*, II, §§32, 34). Macpherson entiende que, sobre esta base, el desposeído, que no siguió el mandato divino de trabajar la tierra, al vivir de un salario cuando bien podría labrar su propia tierra y apropiarse de lo que es común en alguna parte del mundo, al menos no es tan racional como aquel que sí lo hizo:

[...] los miembros de la clase trabajadora no viven ni pueden vivir una vida plenamente racional. «Clase trabajadora» se utiliza aquí para incluir tanto a los «pobres trabajadores» como a los «pobres holgazanes», es decir, a todos los que dependían de un empleo, de la caridad o del asilo porque carecían de toda propiedad por la que o con la que pudieran trabajar. Estas ideas eran hasta tal punto predominantes en tiempos de Locke que resultaría sorprendente que no las compartiera (véase Macpherson, 1970: 191; véase 199-203).⁴⁸³

Macpherson, seguido por Hundert, interpreta aquí los pasajes en los que Locke se refiere a la clase trabajadora caracterizándola por la mera subsistencia y la falta de educación para la participación política, de lo cual infieren que les atribuye una falta de racionalidad

⁴⁸² Más allá de la ironía de Marx acerca del carácter igualitario entre capitalista y trabajador, es claro que no equipara el trabajo capitalista con el trabajo esclavo, lo cual se distingue precisamente por la libertad entendida como desposesión de los medios de producción y venta libre y limitada de su fuerza de trabajo en el mercado (véase Marx, 1999: “La segunda condición esencial que ha de darse para que el poseedor de dinero encuentre en el mercado la *fuerza de trabajo como una mercancía*, es que su poseedor, no pudiendo vender *mercancías* en que su trabajo se materialice, se vea *obligado* a vender *como una mercancía su propia fuerza trabajo*, identificada con su corporeidad vida” (Marx, 1999: 122).

⁴⁸³ Consideraremos la Ley de pobres a la que Macpherson hace referencia aquí en el apartado 3.4. Macpherson se refiere también en estos pasajes a la negación de los derechos políticos a los trabajadores, tema que abordaremos en el apartado 3.5.

(véase *SC*: 71; Hundert, 1972: 6-7). Según Hundert, “la irracionalidad de los trabajadores asalariados amenaza la estabilidad política a través de la decadencia económica y el desorden civil” (Hundert, 1972: 7). Esta interpretación del pasaje referido de *SC*, como tendremos oportunidad de considerar en detalle, resulta equívoca porque lo que Locke hace allí es criticar al gobierno en el caso de realizar una tan mala administración que justifique la resistencia de los trabajadores por no garantizarle los medios de vida.⁴⁸⁴ En realidad, como bien destacan Ryan y Waldron en este punto, señalar que los trabajadores no suelen tener ocio para abocarse a las cuestiones políticas no supone negarles racionalidad (véase Ryan, 1985: 528; Waldron, 2002: 104-106, 173-175). Waldron concede que Locke señala que “la mayor parte no puede conocer y por lo tanto debe creer” (*R*: 146⁴⁸⁵), pero interpreta acertadamente que esta afirmación no necesariamente se dirige sólo a los trabajadores sino que abarca a todas las clases sociales (véase Waldron, 2002: 105; Sigmund, 2005: 415). Veremos en este sentido que la negación de los derechos políticos a los desposeídos se basa en su falta de propiedad antes que con una falta de racionalidad, como parece reconocerlo el propio Macpherson al hablar de un “código moral burgués” (Macpherson, 1970: 210, véase también 211). En efecto, la falta de capacidad que Locke les atribuye a los trabajadores para participar de las discusiones parlamentarias se justifica por no poseer ocio o los intereses materiales en juego, antes que por carecer *in toto* de racionalidad, lo cual parece ciertamente exagerado así como contradictorio con la capacidad que el mismo Macpherson refiere en estos pasajes, de participar en la resistencia cuando sus derechos naturales han sido violados (véase *SC*: 71; Macpherson, 1970: 192-193).⁴⁸⁶ A su vez, Macpherson brinda los elementos para la refutación de tal posición al referir a *R*, texto en el cual, como hemos podido ver en la primera parte, lejos de negar racionalidad a todos los hombres, afirma que el cristianismo, como expresión de la moral superior en el mundo, se dirigía a los incultos (*R*: 140; 143-144; véase Dunn, 1969: 259; Waldron, 2002: 217; Macpherson, 1970: 193-194, 208-209; Vaughan, 2009: 50-51).⁴⁸⁷ En efecto, falta de cultura y erudición en materias filosóficas y en la demostración de la moral no suponen una falta de racionalidad, lo cual resulta bastante evidente considerando que el título del libre es precisamente *La racionalidad del cristianismo*). Por último, Macpherson argumenta que no todos los hombres son racionales puesto que algunos

⁴⁸⁴ Véase el apartado 3.5.

⁴⁸⁵ La cita completa de este pasaje se halla en el apartado 1.2.

⁴⁸⁶ Véase los apartados 3.4. y 3.5.

⁴⁸⁷ Véase el apartado 1.5.

violan la ley de la naturaleza y renuncian a su pertenencia al género humano (véase Macpherson, 1970: 205-207). Sin embargo, una vez más no existe motivo para suponer que tal razonamiento se aplica sólo a los trabajadores.⁴⁸⁸

Podemos concluir por tanto, que la teoría de la propiedad lockeana asume elementos que permiten caracterizarla como propiamente capitalista, en cuanto toma a la tierra como medio de producción y a la fuerza de trabajo como mercancía para su explotación. Al mismo tiempo, reconoce al trabajador racionalidad y libertad. A continuación analizaremos cómo la vida humana y el trabajo forzoso constituyen el cuarto objeto de la teoría de la propiedad lockeana en estado de naturaleza, luego de considerar a los frutos, la tierra y el trabajo libre. En este sentido se reafirmará la distancia con la idea de un mercado laboral plenamente reducido a su forma libre, como lo entiende Macpherson.

2.5. La propiedad sobre la vida y el trabajo forzoso bajo la figura de esclavitud legítima

Siendo la esclavitud una condición que nos roba todos los beneficios de la vida y amarga las mayores bendiciones, la razón misma en los esclavos (la cual es el grandioso privilegio de otros hombres) incrementa el peso de las cadenas y se une con sus opresores para atormentarlos.

John Locke⁴⁸⁹

[...] el dominio absoluto, donde sea que esté ubicado, está tan lejos de ser una clase de sociedad civil que es inconsistente con ella, como la esclavitud lo es con la propiedad.

John Locke⁴⁹⁰

Mi objetivo en este libro no es sólo establecer que Locke sostiene una posición sobre igualdad humana, y que esta posición fue sostenida sobre bases teológicas; también quiero mostrar que este compromiso con la igualdad básica es una importante premisa de trabajo de toda su teoría política, y que su influencia penetra en sus argumentos sobre la propiedad, la familia, la esclavitud, el gobierno político y la tolerancia.

Jeremy Waldron⁴⁹¹

⁴⁸⁸ Por otra parte, el carácter universal de la argumentación lockeana en modo alguno permite concluir, como lo hace Waldron, que la afirmación de Locke según la cual el jornalero inglés vive mejor que un rey de América está orientada al bien del jornalero: tanto en el caso del jornalero desposeído de tierras como en el caso del nativo al que no se le reconocen derechos de propiedad, el beneficiado es sin duda el propietario de la tierra y los demás medios de producción (véase Waldron, 2002: 175).

⁴⁸⁹ *TG*, I: 7. Este pasaje sirve de confirmación de que no sólo en el caso del trabajador sino también en el del esclavo, Locke no niega la racionalidad.

⁴⁹⁰ *TT*, II, §174. En el original “Absolute Dominion, however placed, is so far from being one kind of Civil Society, that it is inconsistent with it, as Slavery is with Property”.

⁴⁹¹ Waldron, 2002: 151.

Locke comienza *TT* con una condena de la esclavitud: “La esclavitud es un estado del hombre tan vil y miserable, y tan directamente opuesto al generoso temple y coraje de nuestra nación, que es difícil de concebir que un inglés, y mucho menos un caballero, pueda abogar por ella” (*TT*, I, §1). Lo primero que cabe destacar es que en este pasaje la esclavitud es considerada ilegítima y supone la existencia y la vigencia de un orden político. Tal esclavitud surge, según Locke, cuando en el seno de una sociedad política un gobierno despótico dispone arbitrariamente de la vida, libertad y posesiones de los caballeros ingleses (véase *TT*, *Preface*, *TT*, I, §§3-4, 6, 9, 27, 51, 73-79, 118, 147; *TT*, II, §§91, 135, 168, 174, 220, 222, 238-239). En este sentido, de lo que se trata es del comienzo de la extensa crítica de *TT* a la propuesta de una monarquía absoluta, y de aquí que en la oración inmediatamente siguiente, Locke haga referencia directa al *Patriarcha* de Filmer, como aquel que aboga por esta forma de esclavitud política (véase *TT*, I, §1). En este caso, por tanto, el uso del término esclavitud resulta más bien metafórico, en cuanto la relación que se critica es la que media entre un monarca absoluto y los miembros del estado, no la relación entre dos particulares privados, un amo que es dueño de la vida del otro, el cual, en tanto esclavo puede ser obligarlo a trabajar para aquél, como la que se presente en el siguiente pasaje:

En efecto, habiendo por su culpa perdido el derecho⁴⁹² a su propia vida, por [cometer] algún acto que merece la muerte, él, aquel ante quien ha perdido el derecho a ella, puede (cuando él lo tenga en su poder [a quien a perdido el derecho a su vida]) demorar [el acto] de tomarla [su vida], y hacer uso de él para su propio servicio, y él no le hace ninguna injuria por ello; pues, en cualquier momento [que] él [el cautivo] encuentre que la penuria de su esclavitud superara el valor de su vida, está en su poder, resistiendo la voluntad de su amo, acarrearle la muerte que desea (*TT*, II, §23; véase Simmons, 1992: 150; Dilts, 2012: 67). Esta es la condición perfecta de esclavitud, que no es otra cosa sino la prolongación del estado de guerra entre un conquistador legítimo y un cautivo (véase *TT*, II, §24).

En efecto, en la primera formulación, el súbdito esclavizado lejos de ser un cautivo en guerra justa, padece un poder despótico. Es precisamente frente a la posición filmeriana, como hemos podido ver, que Locke recupera la idea de la libertad natural del hombre (véase *TT*, II, §§19⁴⁹³, 22).⁴⁹⁴ Los hombres nacen libres, lo cual significa, fundamentalmente, que no nacen vinculados a ninguna sociedad política. De aquí que puedan optar por dejar aquella en la que nacieron y formar otra en estado de naturaleza (véase *TT*, II, §§121). No es por

⁴⁹² El término es aquí “forfeited”, el cual supone la pérdida de derechos.

⁴⁹³ Citado en el apartado 1.6.

⁴⁹⁴ Véase el apartado 1.7.

nacimiento o por tener propiedades bajo la jurisdicción de una sociedad civil sino por un consentimiento expreso que el hombre se vincula a un Estado (véase *TT*, II, §§119-121, 15, 22, 95, 97-99, 102, 112-113, 119, 121, 134, 171, 175, 186, 189-193, 198; Polin, 1969: 11-17; Biagini, 1978: 153-159; Simmons, 1992: 129). En este sentido, no puede esperarse que los propietarios que pactan para fundar un orden civil estén dispuestos a someterse a un gobierno civil si no es para asegurar su vida, libertad y bienes (véase *TT*, II, §85). Como hemos destacado ya, si fuese para quedar a merced de la arbitrariedad de un gobierno ungido de poderes públicos, mejor sería permanecer en estado de naturaleza (véase *TT*, II, §§95, 90, 94, 138).

De este modo, los párrafos 23 y 24 de *TT*, II muestran con toda claridad que el pasaje inicial de *TT*, I, §1 no condena toda forma de esclavitud sino más bien la esclavitud política que supone un gobierno despótico, la cual Locke generaliza a toda ocasión en que los hombres nazcan vinculados políticamente, por no haberlo consentido expresamente su membresía. Por otra parte, en lo que concierne a la figura de esclavitud legítima, por paradójico que resulte, la libertad natural, es decir, la desvinculación política por nacimiento, constituye una premisa fundamental (véase *TT*, II, §§19, 22). Pues si los hombres nacieran con el *status* de ciudadanos, miembros de un Estado, no podrían librar guerras entre ellos capaces de dar lugar a la figura de esclavitud legítima. En efecto, si la figura de esclavitud supone la continuación de un estado de guerra luego de perdonar la vida por un acto criminal, ello no podría tener lugar en el marco de la sociedad civil.

Contra esto podría objetarse que existen situaciones, incluso al interior de la sociedad civil, en las cuales, según Locke, un particular se ve obligado a la defensa por mano propia, habilitando incluso la muerte del agresor: “Un hombre con una espada en su mano, me demanda mi bolso asalta en el camino y me pide la bolsa⁴⁹⁵ en la carretera, cuando quizás no tenga doce peniques en mi bolsillo: a este hombre yo puedo matarlo legalmente⁴⁹⁶” (*TT*, II, §207, véase también §19). Sin embargo, como Locke aclara inmediatamente, tal pena de muerte sólo se justifica en virtud del riesgo inminente sobre la vida: “pues cuando la parte injuriada pueda ser aliviada⁴⁹⁷, y sus daños reparados a través de apelar a la ley, no puede haber pretensión por la fuerza, la cual sólo puede ser usada donde un hombre es obstruido para apelar a la ley” (*TT*, II, §207). De este modo, incluso en el caso de que encontrara a un

⁴⁹⁵ En el original “purse”, término que hace referencia a la bolsa de monedas.

⁴⁹⁶ El término es aquí “lawfully”, legal o legítimamente; legalmente puede entenderse aquí no sólo con relación a la ley positiva de un estado sino también a la naturaleza.

⁴⁹⁷ El término es aquí “relieved”, que puede traducirse menos literalmente como “satisfecha”, cuando el contexto parece sugerir “compensada”.

agresor en el camino sin posibilidad de apelar a la ley, si bien podría matarlo, no podría exigir como reparación su esclavización, para lo cual Locke añade un segundo ejemplo:

A otro [hombre] yo le entrego cien libras para sostener sólo mientras me apeo [del caballo], las cuales él se rehúsa devolvérmelas cuando me levanto de nuevo, y saca su espada para defender la posesión de ellas por la fuerza, si yo me atrevo a recuperarlas. El daño⁴⁹⁸ que este hombre me ha hecho es cien, o posiblemente mil veces mayor que el que el otro quizás intentó [hacer]me⁴⁹⁹ (al que maté antes de que realmente me hiciera algo); y sin embargo, yo pude matar legalmente a uno, [pero] no puedo siquiera herir al otro legalmente. [...] en el otro caso [éste último], no estando en peligro mi vida, puedo tener el beneficio de apelar a la ley, y obtener reparación por mis cien libras de ese modo (*TT*, II, §207; véase también §19).

Lo que estos ejemplos manifiestan es que donde no existe un riesgo inminente, no hay lugar al castigo sino que debo apelar a la ley. De este modo, aun cuando tuviese un derecho a la pena capital, pasado el momento de peligro, si no lo maté en el momento de riesgo, no podría luego esclavizarlo, pues en la sociedad civil sin riesgo inminente es el juez es que debe brindar la reparación. Y resulta absurdo pensar que un juez podría dictar una sentencia de esclavitud, en cuanto esta consiste, como hemos visto, en la “prolongación de un estado de guerra” (*TT*, II, §24). Si tal fuera el caso, en lugar de pacificar el juez estaría dando origen a un estado de guerra continuo entre dos particulares, lo cual carece por completo de sentido.

De este modo, para entender la coherencia entre la ilegitimidad de la esclavitud de los ciudadanos y la legitimidad de cierta figura de esclavitud legítima, es preciso señalar que la segunda sólo puede tener lugar en estado de naturaleza, es decir, en los márgenes de la sociedad civil, puesto que, como hemos visto, no es posible que surja tal figura al interior de un Estado. Por otra parte, Locke señala que por haber perdido sus vidas los esclavos no pueden pactar y por carecer de propiedad no pueden formar parte alguna de la sociedad civil:

Pero hay otro tipo de sirvientes, los que llamamos por un nombre particular esclavos, quienes siendo prisioneros tomados en una guerra justa, están por el derecho de la naturaleza sujetos al dominio absoluto y al poder arbitrario de sus amos. Estos hombres habiendo, como dije, perdido el derecho a sus vidas⁵⁰⁰, y con ello sus libertades y perdido sus bienes inmuebles⁵⁰¹, y estando en el estado

⁴⁹⁸ El término es aquí “mischief”, que podría traducirse también por “artimaña” o “malicia”, puesto que denota engaño y mala intención.

⁴⁹⁹ En el original “intended me”.

⁵⁰⁰ En el original “forfeited their lives”. Como hemos destacado, “forfeit” es una pérdida de derechos.

⁵⁰¹ En el original “lost their estates”, como hemos señalado este término denota no meramente los bienes sino los bienes inmuebles, lo cual resulta relevante para explicar la imposibilidad de ser miembro de una sociedad política, dado que el fin de ésta es precisamente proteger la propiedad privada. Véase en este sentido el apartado 3.5.

de esclavitud, no son capaces de [detentar] ninguna propiedad, no pueden en ese estado ser considerados como parte alguna de la sociedad civil, de la cual el principal fin es la preservación de la propiedad (*TT*, II, §85; véase también §§24, 171-172, 174; Gough, 1964: 21; Macpherson, 1970: 212).

Esto no implica que no pueda haber esclavos en una sociedad civil sino que no pueden ser miembros de ella. En su consideración del problema que presenta el uso de dos acepciones del término esclavitud, una legítima y otra ilegítima, James Farr ofrece una interpretación diferente, a la que Tully se refirió como la “forma estándar” de interpretarla (“standardly interpreted”, según la cual la figura de esclavitud legítima es una consecuencia de “un derecho de castigar a Carlos II en una revuelta armada” (Tully, 1993: 144). Más allá de los equívocos que presenta la formulación de Tully, en cuanto por un lado confunde la revuelta (“revolt”), que para Locke es siempre ilegítima, con la resistencia legítima al gobierno despótico, y por el otro reduce la teoría a una posible aplicación histórica inmediata, el planteo de Farr, como destaca correctamente Tully, ha sido bien recibida por otros intérpretes y tiene la virtud de preguntar por los actores concretos a los que se refiere esta figura de esclavitud legítima. Cabe precisar, sin embargo, que, como bien señala Farr, el argumento lockeano de la figura de esclavitud legítima tiene una forma general, no reducida a las intenciones históricas particulares que quiera atribuírsele (véase Farr, 2008: 508-510).⁵⁰² En este sentido, Farr comienza por presentar el problema que supone la figura de esclavitud legítima para las interpretaciones que resaltan las virtudes políticas de la teoría lockeana:

⁵⁰² En relación con el carácter universal de la argumentación lockeana, podemos coincidir con Farr en que la figura de esclavitud legítima no se sustenta en un argumento de discriminación o minusvaloración racial (han atribuido racismo a la obra de Locke: Bracken, 1973: 83-84; Popkin, 1974: 135; Bernasconi, 1992: 293-318). En efecto, el racismo no explica ni la complejidad ni la capacidad de universalización del argumento lockeano sobre la guerra justa, en cuanto se inscribe en el escenario global del estado de naturaleza (Farr, 1986, 264, véase también 278-281; Farr, 2008, 508-510; Glausser, 1990, 211-213; Waldron, 2002: 168-170; Hinshelwood, 2013: 584, nota n° 5). En este sentido, si bien *FCC* se refiere a los “esclavos negros” (“negro slaves”, su condición no se adjudica a cuestiones raciales (véase *FFC*: §110; Farr, 1986: 266). Hemos dado cuenta ya de la igualdad y libertad natural de todos los hombres en la primera parte, pero cabe añadir los siguientes pasajes sobre la cuestión racial y la perspectiva universalista lockeana: “[...] no hay ninguna nación tan bárbara y tan alejada de toda humanidad que no posea alguna noción de la virtud y el vicio” (*ELN*, II: 122-123, véase también VI: 188-189). “Suponiéndose que este asunto de la religión no fuera mencionado, y que fuera hecha alguna otra distinción entre hombres y hombres, sobre la base de sus diferentes complejiones, formas y facciones, de modo que aquellos que tienen pelo negro, por ejemplo, u ojos grises, no deberían disfrutar de los mismos privilegios que otros ciudadanos; que a ellos no debería permitírseles tanto comprar o vender o vivir de sus profesiones, que los padres no deben tener el gobierno y la educación de sus propios hijos, que ellos deben tanto ser excluidos de los beneficios de las leyes o encontrar jueces parciales, ¿puede dudarse aún de que estas personas, distinguidas así de otras por el color de su pelo y sus ojos, y unidas entre sí por una persecución común, serán peligrosas para el magistrado, como cualquier [grupo de] otros que se asociaran a sí mismos meramente sobre la base de la religión” (*L*: 49-50; véase Farr, 2008: 508-510). Sobre esta base es claro que cuando Locke se refiere a la posible confusión de un *niño* en Inglaterra, sobre la humanidad de un hombre negro, claramente se está refiriendo a la falta de ideas simples, y al hábito de relacionar la idea de hombre con los ejemplares blancos que conoce, y en modo alguno puede inferirse que el propio Locke está afirmando que tales hombres carecen de humanidad o son inferiores por el color de la piel: “un niño, habiendo construido la idea de un hombre, es probable que su idea sea justamente como esa imagen [picture], la cual el pintor hizo de

El teórico eminente de los derechos naturales y de la libertad humana era él mismo un aventurero en el comercio de esclavos africanos y un instrumento de la política colonial británica, que propuso legislación para garantizar que «todo hombre libre de Carolina tendrá poder y autoridad absoluta sobre su esclavo negro» [...] Locke nunca mencionó, y mucho menos resolvió esta contradicción (Farr, 1986, 263; véase también Dunn, 2005, 447-448).

De este modo, Farr presentó el problema como oposición entre la condena moral de la actividad personal de Locke y la reivindicación actual de la idea de igualdad natural de su obra (véase Waldron, 2005: 495-499). En efecto, en coincidencia con la interpretación de Farr y Waldron, Dunn minimizará la relevancia teórica de la figura de esclavitud legítima al reducirla a una derivación de las inversiones personales del autor en el negocio de la trata de esclavos (véase Waldron, 2002: 205-206; Lewis, 2003: 261, 276; Dunn, 2005: 447-448). “La grandeza de Locke como filósofo de ningún modo garantiza que su conducta personal o sus propuestas prácticas siempre reflejen exactamente sus principios filosóficos” (Simmons, 1992: 336). Si esta interpretación es correcta, los párrafos 23, 24, 85, 172-174 de *TT*, II, en los que se refiere a la figura de esclavitud legítima, deberían ser tomados como una extensión de la biografía de Locke y no como parte de su concepción teórica.

Planteado así el problema, Farr intenta resolverlo sosteniendo que existe una única acepción de esclavitud, la cual grotescamente revertiría la esclavización política ilegítima del ciudadano en la esclavización legítima del tirano luego de la resistencia. “Sugiero que Locke estaba movilizandando su teoría de la guerra justa de la esclavitud con el fin de atacar a las teorías del absolutismo monárquico. De esta manera su teoría contribuyó directamente a los argumentos generales de *Two Treatises*, que resultan claramente irrelevantes para la esclavitud de los afro-americanos” (Farr, 1986, 281). Waldron formulará exactamente la misma

las apariencias visibles unidas entre sí; y tal complicación de ideas unidas [“complication of ideas together”] en su entendimiento, construye la idea compleja simple, que él llama hombre, sobre la cual en Inglaterra blanco o color de la carne es una misma cosa, el niño puede demostrarte que un negro no es un hombre, porque el color blanco era una de las ideas constantes simples de la compleja idea que él llama hombre” (*Essay*, IV, VII, §16; véase Waldron, 2002: 62-64; el mismo argumento utiliza Waldron contra Tully para mostrar la igualdad natural de los nativos americanos, véase Waldron, 2002: 165-167; Tully, 1993: 142, 156). Resulta evidente que Locke no está hablando aquí de su posición acerca del *status* moral u ontológico del hombre según su color de piel sino de su teoría del conocimiento y del modo en que nos formamos ideas complejas a partir de ideas simples, así como de la falibilidad del conocimiento humano, a la que ya hemos hecho referencia oportunamente (véase el apartado 1.3.). De aquí que Locke se refiera a lo que “podrá demostrar” un niño con su “complicación de ideas unidas”. En el apartado siguiente agrega la risa y la discusión racional como atributos que permitirían negar la humanidad al recién nacido, corroborando que el argumento consiste claramente en una reducción al absurdo y no una afirmación que Locke intente sostener (véase *Essay*, IV, VII, §17). Al mismo tiempo, carece de toda lógica suponer que Locke intentara fundar algo de tanta relevancia para su teoría moral no en los pasajes dedicados a ello, que hemos citado *in extenso* en la primera parte, sino en este apartado destinado al ejemplo de la idea de hombre, en un capítulo dedicado a la evidencia epistemológica.

interpretación: “Sus blancos⁵⁰³ eran los reyes absolutistas y los príncipes –aquellos que en sus acciones y en sus políticas violaran (precisamente) el principio de la igualdad básica, y trataran a sus súbditos⁵⁰⁴ como esclavos” (Waldron, 2002: 149, véase también 201; Dunn, 1969: 175; Sigmund, 2005: 418; Turner, 2011: 279-280). Para sustentar esta tesis, Farr tomará como prueba a su favor las distancias entre el argumento de la guerra justa, que justifica la figura de esclavitud legítima en *TT*, II, y la esclavitud hereditaria de la que al menos Locke participó al reglamentar *FCC* (véase *FCC*: §§107, 100). No es difícil, en efecto, coincidir con Farr en que los esclavos de Carolina no fueron productos de una guerra justa sino de la caza de nativos en África para ser sometidos en América (véase Farr, 1986, 274; Waldron, 2002: 200-203; Hinshelwood, 2013: 564).⁵⁰⁵ En este sentido, Waldron señala, anticipando que se trata de una “hipótesis arriesgada”, que el argumento lockeano de la guerra justa en modo alguno podía justificar “la esclavitud de los africanos como una institución en las colonias inglesas en América” (Waldron, 2002: 203, véase 204-206). La mala fe de este argumento se basa en ignorar aquí la *Constitución de Carolina* como parte del corpus lockeano, a pesar de que sin duda fue un partícipe activo de ella, en cuanto existen fragmentos de la Constitución manuscritos de su puño y letra (véase Milton, 1990: 112-116, 121-122; Armitage, 2004: 606-608; Hinshelwood, 2013: 563, 567-568, 585).⁵⁰⁶ En efecto, en dicha Constitución se establece que en materia de religión y opinión “Todo hombre libre de Carolina deberá tener un poder absoluto y autoridad sobre sus esclavos Negros” (*FCC*: §110; véase también §107), como lo consigna el propio Waldron (véase Waldron, 2002: 204). De este modo, aun cuando evidentemente el argumento de la guerra justa no justifica la esclavitud, ya sea de nativos o de africanos en América, Locke explícitamente legitima la esclavización de africanos en las colonias. Sin embargo, el problema fundamental de esta línea interpretativa, como hemos anticipado, es pretender presentar el problema en términos de oposición entre una biografía esclavista y una teoría de la igualdad natural reivindicable en nuestros

⁵⁰³ El término es aquí “targets”, también “objetivos” pero en el sentido metafórico de “blancos de disparo”.

⁵⁰⁴ El término es “subjects”.

⁵⁰⁵ Al argumento sobre el origen de la esclavitud a través de la guerra justa, y el rechazo de la esclavitud “natural”, Seymour Drescher añade que la compra puede ser, para Locke, una tercera forma de generar esclavos, en base al siguiente pasaje en que Locke se refiere a la época de Abraham y los patriarcas: “el derecho al poder que el amo tenía en ambos casos, ya sea sobre los esclavos o los caballos, provenía solo de su compra” (*TT*, I, §130; véase Drescher, 1988: 502-503; Waldron, 2002: 201-202). El problema de esta supuesta tercera vía es que tal compra no constituye en realidad una nueva forma de originar la esclavitud sino simplemente una transacción posterior (véase Waldron, 2002: 201-202). En la medida en que la esclavitud originada en la guerra justa supone un poder despótico y arbitrario sobre quien carece de derecho sobre su vida, no parece existir impedimento alguno a la venta del esclavo.

⁵⁰⁶ Véase el apartado 3.2.

días (véase Farr, 1986: 263; Waldron, 2002: 205-206; Lewis, 2003: 261, 276; Dunn, 2005: 447-448).

Dar cuenta de las inconsistencias que se siguen de interpretar que la figura de esclavitud legítima está destinada al castigo de los reyes absolutos nos permitirá reforzar la distinción que hemos hecho entre dos usos diferentes del término esclavitud en *TT*. En este sentido, lo primero que cabe destacarse es que la figura de esclavitud legítima nos habla de un poder privado, cuyo origen surge de suspender la pena capital para beneficio del ofendido a través del trabajo forzoso del ofensor. Se afirma aquí que se trata de trabajo forzoso puesto que la esclavitud no constituye un pacto, el cual exige la libertad de los contratantes, sino, como hemos visto, un estado de guerra continuo, puesto que al ofensor si bien se le ha suspendido la pena capital no se le ha perdonado la vida (véase *TT*, II, §§24, 172). La guerra justa tiene lugar entre particulares donde no puede apelarse a la justicia, por lo que no supone la relación entre un pueblo o un juez frente a un rey depuesto. Siendo la relación de esclavitud legítima una relación entre dos privados ¿de dónde surgiría entre un pueblo sublevado y un monarca? ¿Qué individuo ejercería el dominio absoluto y privado como amo sobre este rey destronado?

En este punto, podría alegarse que un juez podría condenar a la pena capital y suspender el castigo en nombre del pueblo, dando lugar a una condena a trabajos forzados por su ofensa. Hemos visto que difícilmente podría interpretarse esto en términos de la continuación de un estado de guerra. Sin embargo, existe otro elemento más primario que impide esta interpretación. En efecto, Locke explícitamente señala, recuperando el ejemplo de las leyes de determinados países, que la persona del rey, incluso depuesto, debería permanecer sagrada: “en algunos países, la persona del príncipe es sagrada para la ley” y añade unas líneas después: “no puede haber una constitución más sabia; pues el daño que él [el príncipe] puede hacer en su propia persona no siendo probable que ocurra con frecuencia, ni extenderse lejos, no siendo capaz por su fuerza individual de subvertir las leyes ni oprimir el cuerpo del pueblo” (*TT*, II, §205; véase Seliger, 1963b: 557; Dunn, 1969: 181; Franklin, 1979: 38; Gierke, 1995: 146; Godoy Arcaya, 2004: 276). Siendo así, si la resistencia puede destituir al rey que atenta contra los fines de la sociedad civil pero no puede matarlo, no habría entonces pena capital y por lo tanto tampoco podría ésta suspenderse para dar lugar al trabajo forzoso que se sigue de la figura esclavitud legítima. Por otra parte, el ejercicio del derecho de resistencia, si bien supone la disolución del gobierno, y una guerra justa en la cual el monarca ilegítimo es identificado con un animal de presa, esto no significa que se retorne al estado de naturaleza sino a una situación donde se disuelve el gobierno pero

persiste la sociedad civil (véase *TT*, II, §§211, 243). En la medida en que persiste el Estado, una vez terminada la resistencia, el usurpador puede ser juzgado en tanto ciudadano, no como sujeto privado de derechos, y hemos visto que explícitamente Locke señala que su persona es sagrada (véase *TT*, II, §205; Seliger, 1963b: 557; Dunn, 1969: 181; Franklin, 1979: 38; Gierke, 1995: 146; Godoy Arcaya, 2004: 276).

Alejándose de esta interpretación *estándar*, Glausser sostendrá que el nativo de América es el destinatario de la figura de esclavitud legítima. A partir del pasaje marginal de *TT*, I, §130⁵⁰⁷, Glausser interpreta que Locke ve la posibilidad de guerra justa por parte de los colonos contra los nativos de América: “[Locke] asume la resistencia del nativo en la tierra sin cultivar, y que él da por descontada la justicia del desarrollo de la «resistencia» a tal «agresión»” (Glausser, 1990, 209; véase también Arneil, 1992b: 600-603; Tully, 1993: 142, 139⁵⁰⁸; Hinshelwood, 2013: 575). Esta línea de interpretación puede remontarse a los años sesenta con la famosa *Introducción a TT*, de Laslett y el excelente trabajo de Seliger *The Liberal Politics of John Locke*. En efecto, estos intérpretes entienden que la negación del trabajo de la tierra a los nativos por parte de Locke, y, como agrega Seliger, la atribución de que no utilizan dinero, justificaba la resistencia de los colonos en los territorios *yermos* o *desperdiciados* por los nativos americanos (véase Laslett, 2004: 105-106, Seliger, 1968: 115, 120; Hinshelwood, 2013: 563-565).

Más allá de compartir la verosimilitud de esta interpretación, a la que Tully añade datos históricos sobre las prácticas coloniales en Carolina (véase Tully, 1993: 143-145), lo que nos ocupa aquí es la interpretación de la figura de esclavitud legítima como parte de la teoría de la apropiación en estado de naturaleza, no la historia de las colonias británicas. Atendiendo entonces al argumento de la guerra justa en estado de naturaleza, como punto de partida de la figura de esclavitud legítima, hemos considerado ya la importancia del principio de libertad natural como desvinculación política por nacimiento, en la medida en que la figura de esclavitud legítima surge del enfrentamiento entre dos individuos privados entre los que no

⁵⁰⁷ Citado en el apartado 1.7.

⁵⁰⁸ A pesar de ello, Tully, quizás pretendiendo arrogarse la originalidad de esta interpretación, le atribuirá al artículo de Glausser en el que se encuentra el pasaje que acabamos de citar, la afirmación de que la figura de esclavitud legítima está pensada para los esclavos negros en América y no para los nativos americanos: “Intérpretes que trabajaron en esta parte de la teoría de Locke asumen que se refiere a la esclavitud negra” (véase Tully, 1993: 143; para un tratamiento de la cuestión de la esclavitud negra, véase Hinshelwood, 2013: 576-580). Por el contrario, como acabamos de ver, según Glausser, en concordancia con lo que entenderá Tully, en la medida de que la tierra es apropiada a través de su cultivo y los nativos no lo realizan, si ellos resistieran a la colonización inglesa sentarían las bases para librar una guerra justa en su contra (véase Glausser, 1990, 209; Tully, 1993: 142, 139).

media orden jurídico (véase *TT*, II, §19, 22-24).⁵⁰⁹ Al mismo tiempo, se presentó la definición formal de libertad, la cual nos habla no sólo de una acción voluntaria sino también acorde con la propia preferencia del agente en cuestión (véase *Essay*, II, XXI, §8, véase también §§7, 15, 25-28, 47-48; Aarsleff, 1969: 100). Si esto es así, podemos definir la esclavitud como obrar voluntario en el cual no se actúa acorde con la propia preferencia (véase *Essay*, II, XXI §13). Tal definición derivada por oposición, tiene la virtud de explicar cómo es posible que el cautivo en guerra justa acepte el trabajo forzoso, cuando podría optar, según Locke, por la muerte a través de la desobediencia del amo: es decir, cómo es posible que el sometimiento *voluntario* no sea necesariamente libre: pues, en cualquier momento [que] él [el cautivo] encuentre que la penuria de su esclavitud superara el valor de su vida, está en su poder, resistiendo la voluntad de su amo, acarrearle la muerte que desea (*TT*, II, §23; véase Simmons, 1992: 150; Dilts, 2012: 67).

A estas definiciones tanto de la libertad como de la esclavitud, se añade, por supuesto, la vigencia de la ley de la naturaleza en estado de naturaleza y la propiedad divina de la vida humana. En efecto, como hemos podido establecer, todo hombre que atente contra tal propiedad merece ser castigado con la muerte (véase *TT*, II, §6-7, 10-11; Tuck, 1979: 173; Kelly, 1988: 284; Simmons, 1992: 135, 256, 258). Nadie puede suicidarse ni tampoco esclavizarse por propia preferencia (véase *TT*, II, §§23, 135; Lamprecht, 1918: 129; Polin, 1969: 8; Simmons, 1992: 123; Waldron, 2002: 198-199; Hinshelwood, 2013: 565). Paradójicamente entonces, el hecho de que la vida humana sea propiedad divina es central para habilitar el castigo bajo pena capital en estado de naturaleza. Hemos destacado ya que Dunn identifica esta “desconcertante” relación entre la vigencia de la ley de la naturaleza, la condición de igualdad originaria, el castigo en estado de naturaleza y la derivación en la figura de esclavitud legítima (véase Dunn, 2005: 447-448⁵¹⁰). En consistencia con la afirmación de que existe una profunda discontinuidad histórica entre Locke y nuestra concepción política, Dunn reconoce la dificultad que representa la figura de esclavitud legítima a la hora de extraer una idea de equidad válida en la actualidad, como la que deriva Waldron (véase Dunn, 2005: 448; Pocock, 1980: 12-21; Dunn, 1990: 10-25). En este punto se separa, por tanto, de la interpretación de Waldron, quien pretende conciliar la vigencia actual de la concepción lockeana sobre la igualdad con su teoría del castigo y la concepción de la guerra justa entendiéndolo que la esclavitud legítima fue diseñada como castigo de los reyes absolutos depuestos (véase Waldron, 149, 199-206; Sigmund, 2005: 418).

⁵⁰⁹ Véase el apartado 1.7.

⁵¹⁰ Citado en el apartado 1.7.

Como bien señala Dunn, lo que hace posible que esta figura de esclavitud resulte legítima es precisamente la condición de igualdad en el estado de naturaleza, en el cual para hacer regir la ley de la naturaleza se requiere del ejercicio del poder ejecutivo que, como hemos visto, Dios deposita en todos los hombres:

Y que todos los hombres pueden ser restringidos de invadir los derechos de otros, y de hacerse daño los unos a los otros, y [lograr por tanto que] la ley de la naturaleza sea observada, que la paz voluntaria y la preservación de toda la humanidad, [resulte de] la ejecución de la ley de la naturaleza es, en este estado, [algo] puesto en las manos de todo hombre, por lo que cada uno tiene el derecho de castigar a los transgresores de esa ley en un grado tal que pueda impedir su violación (*TT*, II, §7; véase Dunn, 2005: 447-448).

El poder ejecutivo que Dios deposita sobre los hombres para hacer cumplir la ley de la naturaleza incluye el poder de ejecutar la pena de muerte como castigo a una ofensa contra la propiedad privada, aun cuando sólo se trata de bienes en posesión (véase *TT*, II, §18⁵¹¹). Una vez aceptada la vigencia del derecho natural, la potestad del castigo en su nombre sin necesidad de acuerdo positivo, surge la posibilidad de que el propietario ofendido suspenda la pena capital, dando lugar precisamente a la figura de esclavitud legítima (véase *TT*, II, §§23, 24). En este sentido, es claro que la figura de esclavitud legítima sólo se sustenta en la pérdida de derechos, y no en un pacto, razón por la cual resulta coherente con el rechazo del pacto de esclavitud entre un mendigo y quien le ofrece cambiar los medios de subsistencia por una condición de esclavitud (véase *TT*, I, §43⁵¹²).

De este modo, queda claro que la figura de esclavitud legítima introduce la vida humana, y el trabajo forzoso que va de suyo con ella, como un nuevo objeto de apropiación en estado de naturaleza. Para ello se apela, como reconocen tanto Dunn, Farr como Waldron, a la vigencia de la ley de la naturaleza en estado de naturaleza, la propiedad divina de la vida humana y la potestad, en nombre de ella, de establecer castigos de pena capital sin necesidad de la fundación de un orden político. Sin embargo, contrariamente a las apreciaciones de estos intérpretes, la figura de esclavitud legítima tiene una importancia teórica fundamental tanto para corroborar la articulación entre teología y cálculo utilitario como para corroborar

⁵¹¹ Véase el apartado 1.7.

⁵¹² Este pasaje se halla citado en el próximo apartado. Lo que no resulta coherente, como veremos, es suponer que este pacto puede tener lugar, de modo que el mendigo se *esclavizaría* de manera voluntaria ante su condición de extrema necesidad. En efecto, sí resulta coherente que alguien pueda realizar un acto voluntario por *necesidad* (véase *Essay*, XXI, §8). Lo que no resulta coherente es sostener que un pacto pueda originar una condición de esclavitud, en tanto hemos visto que ésta sólo puede originarse en la guerra y no en el pacto (véase *TT*, II, §24). Sin embargo, veremos que Locke señala que ese acuerdo no es legítimo, aun cuando, añade que si tiene lugar (es decir que sí puede tener lugar) se debe a la voluntad del mendigo y no a la propiedad de quien le ofrece los medios de subsistencia a cambio de su servidumbre (véase *TT*, I, §43).

el carácter privado, individual, unilateral y desigual de la apropiación. En efecto, como hemos podido ver, la figura de esclavitud legítima requiere suponer la propiedad divina de la vida humana, pero su objetivo es el beneficio práctico que produce el trabajo forzoso del esclavo. De este modo se corrobora la articulación entre teología y cálculo utilitario. Por otra parte, la figura de esclavitud legítima expone en toda su crudeza las consecuencias del carácter privado, individual, unilateral y desigual de la apropiación, así como su legitimidad, al interior de la concepción lockeana, con anterioridad a la fundación de la sociedad política.

Por último, cabe señalar que el análisis de los dos usos del término esclavitud, nos permite identificar dos sujetos en su teoría de la propiedad. En primer lugar, el propietario que emerge del estado de naturaleza para asegurar exitosamente su propiedad al interior de la sociedad civil, el cual, como miembro de ella, no puede ser esclavizado. En segundo lugar, aquel que, en la exterioridad de la sociedad civil, se vuelve pasible de ser esclavizado si atenta contra la vida, la libertad o las posesiones de los propietarios. En este sentido, la coherencia del rechazo de la esclavitud política y la afirmación de cierta figura de esclavitud privada no debe buscarse en la univocidad del uso del término esclavitud sino en el surgimiento de un determinado sujeto que se rebela contra la monarquía absoluta (esclavitud política) y afirma su potestad de apropiación privada incluso sobre la vida humana (figura de esclavitud legítima).

2.6. Traspasando los límites previos a la apropiación. El derecho a los medios de subsistencia como límite ulterior

Los límites del derecho natural original no se niegan. Todavía sigue siendo contrario al derecho natural apropiarse de una cantidad de productos parte de la cual (o parte de otras cosas obtenidas mediante trueque de las primeras) se echará a perder antes de que pueda ser consumida. Y sigue siendo contrario a la ley natural apropiarse de una cantidad de tierra parte de cuyo producto (o de su trueque) se echará a perder antes de que pueda ser consumido. Pero ahora es posible cambiar cualquier cantidad de producto por algo que jamás se echará a perder; no es injusto acumular cualquier cantidad de tierra para hacerla producir un excedente que pueda ser convertido en dinero y utilizado como capital.

Crawford Brough Macpherson⁵¹³

Locke insiste en que el deber fundamental que establece la ley de la naturaleza es la preservación de la humanidad, o tanto como sea posible. Pero, en este sentido, la principal responsabilidad moral de un individuo es para consigo mismo.

⁵¹³ Macpherson, 1970: 180-181.

En este último apartado de la segunda parte, se considerarán seis posibles límites, condiciones o restricciones a la apropiación privada, individual, unilateral y desigual en estado de naturaleza. En primer lugar, se estudiará la restricción expresada bajo la forma de *dejar suficiente y tan bueno para los otros* (véase *TT*, II, §§27, 34, 36). En segundo lugar, se analizará la prohibición del desperdicio de los frutos perecederos (véase *TT*, II, §§31). En tercer lugar, asociada a esta segunda condición pero aplicada a la tierra, se encuentra la prohibición de cercar tierra cuyos frutos se desperdicien (véase *TT*, II, §§31, 32, 34-35, 38). En cuarto lugar, se considerará una limitación propuesta por Macpherson, según la cual Locke sostiene que es una condición de la apropiación mezclar el propio trabajo de modo personal con el objeto (*TT*, II, §36, véase también 27-35; Macpherson, 1970: 185-186). En quinto lugar, se ubica el principio de caridad como derecho del necesitado a los medios de subsistencia y obligación por parte de todo propietario de ofrecer su excedente de bienes a tal fin, en caso de extrema necesidad (véase *TT*, I, §42; *TT*, II, §§5, 25-26, 183; *ET*: 145⁵¹⁵; *ELN*, VII: 194-195; *Atlantis*: 258; *PL*, §§10; 39; *Venditio*: 445; véase también *SC*: 71; *R*: 127). Por último, se analizará la interpretación que realiza Simmons, según la cual es posible derivar del principio de caridad un derecho al auto-gobierno, es decir, un derecho a no ser esclavizado a cambio de brindar, como es el deber del propietario al necesitado, los medios de subsistencia (véase *TT*, I, §§42-43; Simmons, 1992: 306, 332).

Comenzaremos entonces por presentar la cláusula *dejar suficiente y tan bueno para los otros*, que Locke formula en los siguientes términos: “[un determinado] trabajo, al ser la incuestionable propiedad del trabajador, [da como resultado que] ningún hombre excepto él puede tener derecho sobre aquello a lo que ha sido añadido [al objeto en cuestión], al menos allí donde se ha dejado suficiente y tan bueno en común para otros” (*TT*, II, §27; véase Poole, 1980: 223; Kelly, 1988: 285; Simmons, 1992: 281; Sreenivasan, 1995: 101-102; Michael, 1998: 419; Lamb, 2009: 231). Al mismo tiempo, vuelve a ser presentada en los siguientes términos, ya claramente en términos de “limitación” y en referencia a la tierra:

[...] de este modo, era imposible para cualquier hombre entrometerse en los derechos de otro, o adquirir propiedad para sí mismo para perjuicio de su vecino, quien tendría aún lugar [suficiente] para [adquirir] tan buena y tan extensa posesión (después [de que] el otro hubiera tomado la suya) como antes de que

⁵¹⁴ Waldron, 1979: 325. Con el fin de facilitar la lectura se han traducido las citas en inglés, conservando las referencias a los textos en su lengua original.

⁵¹⁵ Citado en el encabezado del apartado 3.4.

hubiese sido apropiada. Esta medida⁵¹⁶ confinaba las posesiones de todo hombre a una muy moderada proporción, y tal como él pudiera apropiarse para sí mismo, sin injuria para nadie, en las primeras edades del mundo (*TT*, II, §36).

La primera formulación, tiene lugar en el contexto de la presentación de las razones de por qué resulta necesaria una apropiación privada, individual y, especialmente, unilateral: pues si fuera necesario esperar el consenso de todos los propietarios de lo que es común a la humanidad en su conjunto, el hombre individual moriría de hambre o de sed (véase *TT*, II, §§25-30; Simmons, 1992: 281). De lo que se trata, por tanto, es que cada quien pueda realizar la apropiación por medio del trabajo sin invadir la parte (“the share”) que corresponde a su vecino, dejando suficiente y tan bueno (véase *TT*, II, §31). La segunda formulación se refiere a las primeras épocas de la humanidad, pero como hemos considerado en detalle, Locke concluirá que las condiciones de abundancia que hacen posible una apropiación privada, individual, unilateral y desigual siguen siendo en la actualidad las mismas en cuanto “en España misma, a un hombre le está permitido arar, sembrar y cosechar, sin ser molestado, sobre tierra de la que no tiene otro título⁵¹⁷ sino sólo el que le da su uso” en cuanto “la misma regla de propiedad, a saber, que todo hombre debería tener tanto como sea capaz de usar, puede seguir sosteniéndose en el mundo sin restringir a nadie, puesto que hay tierra suficiente en el mundo para satisfacer al doble de los habitantes” (*TT*, II, §36; véase también §34).⁵¹⁸

Macpherson, Waldron y Simmons han objetado, sin embargo, que el dejar suficiente y tan bueno no constituye una limitación a la teoría de la propiedad (véase Macpherson, 1970: 183-186; Waldron, 1979: 320-326; Simmons, 1992: 281, 295; Boyd, 2002: 42). En efecto, estos intérpretes coinciden, como hemos podido ver, en no reconocer la persistencia de la abundancia y en asumir que la introducción del dinero lleva a condiciones de escasez universal (véase Macpherson, 1970: 176-178; Olivecrona, 1974b: 220; Waldron, 1979: 322; Simmons, 1992: 289, 299; Tully, 1993: 146; Waldron, 2002: 183; contra esta interpretación, véase Lebovics, 1986: 567-568; Bucke, 1991: 156-158; Michael, 1998: 419). Ante el problema que supone este límite si se llegara a condiciones de escasez universal, Macpherson propone reconstruir un supuesto argumento implícito: “Este límite queda superado de manera menos manifiesta por la referencia a la introducción del dinero por consenso, pero no

⁵¹⁶ El término es aquí “measure”.

⁵¹⁷ En el original “title”.

⁵¹⁸ Véase el apartado 1.6.

puede haber duda de que Locke lo consideraba superado” (Macpherson, 1970: 183). Macpherson entiende que el consentimiento tácito al uso del dinero así como el hecho de que el trabajo incremente el stock común de bienes de la humanidad y mejore sus condiciones de vida, aun si se cancelara la abundancia, explicaría la *superación* de la limitación de dejar suficiente y tan bueno para los otros (véase *TT*, II, §§36, 37, 41; Macpherson, 1970: 183-184).

Sin embargo, la ingeniosa solución de Macpherson no logra explicar por qué Locke introduciría la cláusula para ofrecer argumentos que, si bien justifican la apropiación privada, individual, unilateral y desigual, no superan tal restricción. En efecto, más sencillo sería simplemente considerar que tal restricción no es necesaria, dadas las razones ofrecidas por Macpherson. Ahora bien, Macpherson parte del supuesto de que la restricción es real, de modo que su interpretación no resulta satisfactoria. En realidad, la restricción sí existe y se observa por la simple persistencia de la abundancia a nivel universal, a pesar de las condiciones de escasez relativa en Inglaterra y otros países donde el crecimiento de la población y el trabajo han llevado a condiciones de escasez de tierras. En efecto, la población de estos países, y en particular el jornalero inglés, puede dirigirse a América y encontrar tierras suficientes y tan buenas como en Inglaterra: si decide quedarse, será por su propia preferencia. En este sentido, Macpherson parece advertir la debilidad de su interpretación, y por ello recurre al principio de caridad para dar cuenta de la superación del límite de dejar suficiente y tan bueno, a través de la Ley de pobres: “Pero hay otro modo de satisfacer el derecho natural a la subsistencia, modo que puede funcionar cuando ya no hay tierra en abundancia: estipulando o suponiendo un acuerdo que permita a quienes carecen de tierra conseguir la subsistencia mediante su trabajo” (Macpherson, 1970: 185). Sin embargo, el dejar suficiente y tan bueno no consiste en una restricción que garantiza meramente el derecho a los medios de subsistencia sino que se basa en un principio de justicia distributiva sobre lo que es común a la humanidad en su conjunto y resulta especialmente relevante para la apropiación de la tierra (véase *TT*, II, §36).

A pesar de coincidir en la aceptación de la teoría de las edades del estado de naturaleza, en cuyo último estadio se cancelaría la abundancia, Simmons desestima el argumento implícito que Macpherson propone para explicar por qué ciertas inequidades podrían tomarse como justas por sus consecuencias, a partir del incremento del stock de bienes para la humanidad en su conjunto (véase *TT*, II, §37; Simmons, 1992: 301-303). Coincidiendo con Waldron, Simmons se inclina directamente por rechazar que el dejar suficiente y tan bueno cons-

tituya una restricción (véase Waldron, 1979: 320-326; Simmons, 1992: 281). En efecto, Simmons considera que la ambigüedad en la formulación del dejar suficiente y tan bueno no permite establecer si se refiere a “tan bueno” en tiempo presente o contemplando también las generaciones futuras, por lo que, incluso si se tratara de un límite, no podría pretender ser operativo ni aplicable (véase Simmons, 1992: 295; Boyd, 2002: 40). Por su parte, Waldron sostuvo en su artículo de 1979 (titulado precisamente “Enough and as Good Left for Others”), y reafirmaría en su libro relativamente reciente “God, Locke and Equality”, que el enunciado dejar suficiente y tan bueno en común para otros, antes que prescribir una restricción moral introducida por el hombre, describe la situación de abundancia que impera en estado de naturaleza durante las primeras edades, donde toda apropiación, de por sí, dejaba suficiente y tan bueno para el resto de la humanidad: “Que hay suficiente y tan bueno dejado en común para los otros es visto por Locke como un *hecho acerca* de la adquisición [...] más que como un límite natural o una restricción a la adquisición” (Waldron, 1979: 321-322). De aquí que quienes no realizaron una apropiación en el momento oportuno, no tienen derecho a quejarse después: “cuando la tierra comenzó a ser apropiada, había abundancia de oportunidades para los anti-apropiacionistas⁵¹⁹ para unirse a la carrera por la tierra [...] difícilmente podían quejarse de la prosperidad subsiguiente de los que lo hicieron” (Waldron, 1979: 322; véase Waldron, 2002: 172; Boyd, 2002: 40).

Esta interpretación resulta equívoca en cuanto niega el carácter prescriptivo y limitante que hemos visto se advierte en la formulación. En efecto, contrariamente a la pretensión de mera descripción, hemos visto ya que para Locke el dejar suficiente y tan bueno constituye una “medida” que evita “entrometerse en los derechos de otro o adquirir propiedad para sí mismo para perjuicio de su vecino” (*TT*, II, §36, véase también §§27, 31). Al mismo tiempo, no es cierto que Locke proponga como solución al supuesto problema de la escasez universal que aquellos que no se apropiaron en las primeras edades no tienen motivo de queja: tal formulación carece por completo de base textual. En este mismo sentido, tampoco es cierto que Locke no ofrezca una clara solución a esta restricción, como en el caso del dinero (véase Waldron, 1979: 321), sino que precisamente como él bien señala para las primeras edades, la persistencia de la abundancia da la solución a la observancia de la restricción. De aquí la insistencia de Locke sobre la persistencia de la abundancia a nivel global, incluso luego de la introducción del dinero (véase *TT*, II, §45).

⁵¹⁹ El término es aquí “antiappropriationists”, que deberíamos interpretar como aquellos que estaban en contra de la apropiación privada.

A estas razones, Waldron añade una supuesta falta de explicitación de la restricción, así como el hecho de que no se halla enumerada como tal (véase Waldron, 1979: 319-321). Según Waldron, de constituir una auténtica limitación, el dejar suficiente y tan bueno debería enunciarse bajo la forma de *si y sólo si*, esto es, como condición necesaria, y no bajo el modo de una condición suficiente (el “at least where” que antecede la afirmación “enough and as good”) (véase Waldron, 1979: 320-321; Waldron, 2002: 172). El problema es que tales objeciones no se aplican al párrafo 36, en el que, como hemos podido ver, evidentemente el dejar suficiente y tan bueno es presentado como restricción moral, no como una mera descripción, en la medida en que afirma que la abundancia hace “imposible para cualquier hombre entrometerse en los derechos de otro, o adquirir propiedad para sí mismo para perjuicio de su vecino” (véase *TT*, II, §36). En efecto, si bien es una situación de hecho la que permite la observancia del límite, el límite involucra los derechos de los otros, por lo que sí posee un *status* moral. Por último, Waldron sostiene que si el dejar suficiente y tan bueno constituyera una restricción, sería imposible de observar, puesto que requeriría el consentimiento de la humanidad en su conjunto antes de comer y beber, por lo que los hombres morirían esperando tal consentimiento (véase *TT*, II, §28⁵²⁰ Waldron, 1979: 325). Sin embargo, una vez más, tal línea de argumentación carece de sustento, puesto que en ningún momento Locke afirma que el dejar suficiente y tan bueno exija un consentimiento expreso o tácito de todos los copropietarios: simplemente obliga a dejar *de hecho* suficiente y tan bueno para los otros a través de una apropiación privada, individual, unilateral y desigual.

Podemos concluir, por tanto, que en virtud de la dimensión de sistema mundo de la teoría de la propiedad, la abundancia en América, permite legitimar una apropiación privada, individual, unilateral y desigual, no sólo para los colonos en América sino también para aquellos hombres que, imposibilitados de apropiarse de tierras en su lugar de origen, en virtud de la introducción del dinero y la apropiación de vastas extensiones –como es el caso de Inglaterra–, puedan encontrar en América tierras para desarrollar su industriosisidad (véase *TT*, II, §§36, 121; Lebovics, 1986: 567-568). En este sentido, puede sostenerse la coherencia de la restricción al interior de la teoría de la propiedad sin necesidad de reponer argumentos implícitos o negar ya que el dejar suficiente y tan bueno para los otros constituya una restricción por resultar aplicable, como proponen Waldron y Simmons respectivamente (véase Waldron, 1979: 321-322; Simmons, 1992: 295).

La segunda condición a la apropiación privada, individual, unilateral y desigual resulta bastante menos conflictiva. En efecto, existe consenso entre los intérpretes acerca de que la

⁵²⁰ Citado en el apartado 2.2.

prohibición de acumular frutos para dejar que se pudran constituye una limitación (véase Lamprecht, 1918: 124-125; Macpherson, 1970: 177-185; Waldron, 1979: 320; Simmons, 1992: 278-306; Sreenivasan, 1995: 101-102; Boyd, 2002: 39-41; Widerquist, 2010: 7-9). Como hemos señalado ya, esta prohibición del desperdicio se refiere a los frutos perecederos y no a la tierra en sí (véase *TT*, II, §31; Sreenivasan, 1995: 101; Widerquist, 2010: 7-8; Ince, 2011: 35).⁵²¹ Hemos visto también que Macpherson identifica correctamente cómo tal límite es observado a través de la incorporación del uso del dinero, que permite acumular metales preciosos sin dejar que se pudran los frutos perecederos de la producción (véase *TT*, II, §36; Macpherson, 1970: 175-178; Simmons, 1992: 246; Ince, 2011: 36).⁵²² Destacamos, a su vez, junto a Ince, que el dinero permite observar la prohibición y al mismo tiempo darle sentido a la producción para acumular dinero en lugar de frutos perecederos (véase Kelly, 1988: 285-286; Simmons, 1992: 246; Boyd, 2002: 39; Ince, 2011: 44, 49). En este sentido, Simmons señala que la formulación lockeana acerca del consentimiento tácito a la introducción del dinero parece suponer la necesidad de responder a una auto-objeción con respecto a la justificación de la desigualdad a la que conduce el uso del dinero, en cuanto permite una apropiación más extensa y desigual: “no es claro por qué Locke pensaría que tal consentimiento era necesario para justificar la desigualdad si no hubiera, en primer lugar, nada naturalmente injusto o equivocado en la distribución de los recursos en estos últimos tiempos de escasez” (Simmons, 1992: 289; véase también Kelly, 1988: 286).⁵²³

En tercer lugar se ubica la prohibición de apropiarse de tierras cuya producción, siendo perecedera, sea desperdiciada (véase *TT*, II, §§31, 32, 34-35, 38). Simmons y Macpherson, coinciden en asociar esta restricción a la prohibición del desperdicio en términos de uso legítimo o límite contra la inutilización (véase Macpherson, 1970: 177-182; Simmons, 1992: 285-287). Como hemos podido ver, no basta con cercar la tierra para hacerla propia sino que es preciso trabajarla para obtener productos de ella: lo que este límite hace es prohibir una apropiación de tierra cuyo producto perecedero se desperdicie (véase *TT*, II, §§38⁵²⁴, 31-32, 34-35; *L*: 45; véase Tully, 1993: 159; Waldron, 2002: 168-169; Boyd, 2002: 41, 43; Abdo Ferez, 2013: 437-438).⁵²⁵

⁵²¹ Véase el apartado 2.2.

⁵²² Véase el apartado 2.3.

⁵²³ Waldron sostendrá que el argumento sobre el consentimiento tácito al uso del dinero constituye “uno de los peores argumentos en el *Segundo tratado*” (Waldron, 2002: 176).

⁵²⁴ Citado en el apartado 2.3.

⁵²⁵ Véase el apartado 2.3.

En cuarto lugar, se halla la supuesta restricción, señalada por Macpherson, según la cual Locke establecería en el siguiente pasaje la exigencia de mezclar el propio trabajo con el objeto para justificar su apropiación: “La medida de la propiedad ha sido bien establecida por la naturaleza por la extensión del trabajo del hombre, y las conveniencias de la vida: el trabajo de ningún hombre⁵²⁶ pudo someter⁵²⁷ o apropiarse de todo; ni pudo su disfrute consumir más que una pequeña parte” (*TT*, II, §36, véase también 27-35; véase Macpherson, 1970: 185). Según Macpherson, este supuesto límite se superaría con la introducción del dinero, sobre la base de que el derecho sobre el propio trabajo puede ser alienado, es decir, vendido a cambio de un salario. Siguiendo el razonamiento de Marx, acerca del carácter libre de la venta de la fuerza de trabajo, Macpherson argumenta que la propiedad exclusiva sobre la fuerza de trabajo no es contradictoria con su venta (véase Macpherson, 1970: 186). De este modo, el carácter libre del acuerdo salarial, es decir, la venta libre de la fuerza de trabajo a cambio de dinero, permitiría superar este supuesto límite.

Frente a esta supuesta superación del presunto límite del trabajo personal, cabe preguntarse cómo el carácter libre de la venta de la fuerza de trabajo explicaría que a un hombre le fuera posible apropiarse de más de lo que alcanzara con su propio trabajo. En efecto, si el trabajo personal constituyera una restricción, la compra de trabajo ajeno y su utilización sólo probarían que el supuesto límite ha sido ignorado o violado. Por otra parte, cabe aclarar que Locke explica el pasaje a una apropiación mayor a través del trabajo ajeno en base a la subsiguiente maximización de beneficios para el género humano, no en relación con la legitimidad del contrato laboral, lo cual, en todo caso sería condición necesaria, pero no suficiente para explicar la apropiación más allá del esfuerzo personal. En cualquier caso, aquí sí parece correcta la interpretación según la cual, en lugar de una restricción moral, lo que encontramos es más bien una descripción de las primeras edades de la actividad adquisitiva del hombre. En efecto, Locke habla de este límite como uno establecido por la “naturaleza”, y señala, al describirlo, que “el trabajo de ningún hombre pudo someter o apropiarse de todo; ni pudo su disfrute consumir más que una pequeña parte” (*TT*, II, §36). En la medida en que esta formulación no posee ni una connotación moral ni asume la forma de un mandato divino, resulta difícil encontrar en ella una restricción en sentido propio, a la que, por cierto, no se

⁵²⁶ En el original “no man’s labour”, literalmente no existe traducción en castellano sin producir una aberración: “ningún trabajo de hombre”, por lo que Mellizo traduce “ningún trabajo humano” (Locke, 1990: 40). Esta traducción, sin embargo, pierde la referencia al trabajo de un hombre individual que posee el original.

⁵²⁷ El término es aquí “subdue”.

vuelve a hacer referencia sino asociada a las dos restricciones anteriores, es decir, a la obligación de realizar una apropiación limitada a lo que pueda usarse (tanto de los frutos como de la tierra) (*TT*, II, §§31, 37-38).

En quinto lugar encontramos el principio de caridad, el cual significativamente no se encuentra formulado en el capítulo V de *TT*, II sino en el párrafo 42 de *TT*, I. En efecto, la noción de caridad, entendida como derecho a los medios de subsistencia por parte de quien carece de ellos en una situación de necesidad extrema (véase Macpherson, 1970: 185-186, 198; Waldron, 1979: 326; Horne, 1990: 57-58; Simmons, 1992: 285, 291, 330; Marshall, 1994: 297; Dang, 1994: 1426; Sreenivasan, 1995: 102-104; Buckle, 2001: 247-248; Waldron, 2002: 168-172; Vaughan, 2002: 15; Lamb, 2009: 237), se presenta en *TT*, I, como un argumento más en contra de la monarquía absoluta defendida por Filmer y, más específicamente, contra el intento filmeriano de derivar derechos políticos de la donación divina del mundo a Adán. Hemos visto ya que, según Locke, Dios nunca otorgó un dominio excluyente a Adán en detrimento del resto del género humano: si le dio el mundo a Adán fue porque él era, en el comienzo de los tiempos, el género humano en primera persona (véase *TT*, I, §§40, 46). Dios le dio el mundo como a cualquier hombre, para crecer y multiplicarse. Es por tanto en este contexto, en relación con el acceso de todos los hombres al mundo entregado por Dios para su usufructo, que se formula el derecho de caridad. Consideremos este pasaje *in extenso*:

Dios nunca dio ningún tal dominio privado, dado que es más razonable pensar que Dios, quien ordenó a la humanidad crecer y multiplicarse, debería antes que a él mismo darle a todos ellos [sus miembros] un derecho a hacer uso de la comida y la vestimenta y otras conveniencias para la vida (*TT*, I, §41).

Dios, el señor y el padre de todos, no ha dado a ninguno de sus hijos tal propiedad sobre su porción particular de las cosas de este mundo, sino que él ha dado a su hermano necesitado un derecho al excedente de sus bienes⁵²⁸, dado que siempre será un pecado, para cualquier hombre del país⁵²⁹, dejar a su hermano perecer por no proporcionarle alivio [a partir] de [lo que tiene en] abundancia.⁵³⁰ Dado que la justicia da a todo hombre un derecho al producto de su honesta industria, y las justas adquisiciones de sus antecesores descendidas a él, la caridad da a cada hombre un derecho a tanto de la abundancia de otro como lo mantenga libre de la extrema necesidad donde no tenga medios para subsistir de otro modo: y un hombre no puede hacer más justamente uso de la necesidad de otro para forzarlo a convertirse en su vasallo, por medio de retener ese alivio que Dios le

⁵²⁸ En el original “he has given his needy brother a right to the surplusage of his goods”.

⁵²⁹ En el original “in any man of estate”, “estate” puede referirse también, como hemos señalado, a los bienes inmuebles, el estado o la clase de un grupo, pero por el contexto no parece asumir el sentido de ninguna de estas acepciones del término.

⁵³⁰ En el original “to let his brother perish for want of affording him relief out of his plenty”.

requiere para solventar⁵³¹ las necesidades de su hermano, que él, que tiene más fuerza, puede [utilizar para] aprovecharse de uno más débil, esclavizarlo a su obediencia⁵³², y con una daga en su garganta, ofrecerle la muerte o la esclavitud (*TT*, I, §42; véase *ELN*, VII: 194-195).

Como bien destaca Waldron, la caridad constituye un derecho del necesitado y no meramente un deber indeterminado del propietario. “No es meramente que el hombre no-caritativo está haciendo menos de lo que podría; él está violando los derechos de los pobres al fallar en proveer sus necesidades cuando carecen de otros medios de subsistencia, y está violando la mismísima ley de la naturaleza que, según él, le otorga derecho a su propiedad en primer lugar” (Waldron, 1979: 326; Waldron, 2002: 177, 180; para una interpretación sobre su carácter calvinista, véase Boyd, 2002: 45-55).⁵³³ Según Waldron, en este aspecto el principio de caridad es diferente a su uso contemporáneo, según el cual “La gente pobre debería estar agradecida por la caridad, pero ellos no pueden demandar o reclamarla o justificarla como justamente suya” (Waldron, 2002: 180). Contra esta interpretación Robert Lamb sostendrá que la caridad, si bien constituye un derecho del necesitado, responde a la concepción contemporánea, no constituyendo más que un deber imperfecto, no vinculante legalmente para el propietario que posee exceso de bienes (véase Lamb, 2009: 230, 236-237; Waldron, 2002: 180). Sin embargo, la referencia que Lamb utiliza de *Venditio* lejos de abonar su hipótesis, muestra que aquel que deje morir de hambre a un necesitado, puede ser acusado de asesinato (véase *Venditio*: 445; *PL*, §39; Horne, 1990: 65; Vaughan, 2002: 15; Lamb, 2009: 237). Aun así, Lamb acierta en plantear dudas sobre la interpretación generalizada según la cual el concepto de caridad lockeano puede asimilarse a la concepción tomista (véase Dunn, 1968: 82; Tully, 1980: 132; Simmons, 1992: 328; Waldron, 2002: 181-182; Lamb, 2009: 234). En efecto, si bien el concepto lockeano de caridad constituye tanto una obligación del propietario como un derecho del necesitado, en modo alguno supone un derecho a tomar el exceso de posesiones del propietario, como efectivamente lo habilita Tomás.

[...] aquello que algunos poseen en superabundancia se debe, por ley de la naturaleza, al propósito de socorrer a los pobres [...] Cada uno se encarga de la administración de sus propias cosas, por lo que se puede recurrir a ellos [los

⁵³¹ Aquí el término es nuevamente “afford” que en este mismo pasaje hemos traducido “affording him” también por “proporcionarle”.

⁵³² En el original “master him to his obedience”, recuérdese que el término “master”, empleado aquí como verbo, remite a la acción del sujeto “amo” de dominar.

⁵³³ Resulta llamativo, en este sentido, que Waldron cuestione como condición a la apropiación el *dejar suficiente y tan bueno en común para otros*, por no aparecer en las enumeraciones del capítulo V de *TT*, II, pero acepte como auténtico límite el principio de caridad que ni siquiera aparece en dicho capítulo. Sin embargo, puede decirse que aun cuando no aparece este principio en términos de caridad, el derecho a los medios de subsistencia, que es lo que lo define, sí aparece desde el comienzo en el capítulo V (véase *TT*, II, §§25-29).

propietarios] para ayudar a los necesitados. Pero si la necesidad resulta tan manifiesta y evidente que la necesidad presente se tiene que remediar por cualquier medio a la mano [...] entonces es legítimo para un hombre satisfacer sus propias necesidades por medio de la propiedad de otro, tomando ya sea abiertamente o en secreto, sin constituir esto un hurto o robo (*Summa Theologica*, q. 66. 7, en Waldron, 1979: 327; véase Waldron, 2002: 180-181; Lamb, 2009: 233-234).

Como hemos podido ver a lo largo de esta segunda parte, no aparece en absoluto en el capítulo V de *TT*, II, un derecho a tomar lo ajeno abierta o secretamente sino más bien un castigo riguroso contra toda forma de ataque a la propiedad (véase *TT*, II, §§18, 23, 207). Aun así, Waldron afirma a partir del párrafo 42 de *TT*, I que el derecho a los medios de subsistencia justifica la toma forzosa de la propiedad: “ni los ricos ni la sociedad civil en su nombre tienen derecho a resistir a los pobres cuando los pobres intentan tomar el excedente de bienes para ellos” (Waldron, 2002: 181; véase *SC*: 71; Lamb, 2009: 235). Como tendremos oportunidad de ver en detalle, el modo en que Locke implementa el deber de caridad es su propuesta de reforma de la Ley de pobres, la cual tiene un tono de censura respecto a los pobres y fuertemente disciplinador.⁵³⁴ Al mismo tiempo, como bien destaca Thomas Horne, Locke no propone en ningún momento una redistribución forzosa de la propiedad: “Nada en la formulación de Locke sugiere redistribución o constituye un socavamiento de los derechos de propiedad” (Horne, 1990: 58).

Cabe precisar, en este sentido, que tal redistribución nunca podría tener lugar sobre la propiedad los medios de producción en base al principio de caridad, en cuanto sólo da un derecho a los medios de vida que, a su vez, sólo pueden ser reclamados en circunstancias de extrema necesidad.⁵³⁵ De este modo, es claro que la caridad no puede constituir un límite previo al proceso de apropiación privada de la tierra, como objeto principal de la teoría de la propiedad. Al mismo tiempo, es preciso no perder de vista que el ejemplo que Locke presenta en el párrafo 42 de *TT*, I que acabamos de citar, muestra una situación de desigualdad que enfrenta a un propietario con bienes en exceso y a un necesitado de los medios de subsistencia. De aquí que en el comienzo del párrafo siguiente, inmediatamente a continuación del pasaje citado, aun cuando Locke censure el carácter “cruel” y falto “de caridad”

⁵³⁴ Véase el apartado 3.4.

⁵³⁵ Al asociar la caridad a los medios de vida, Locke no la restringe necesariamente sólo a los alimentos o la vestimenta. Podría suponer también el ofrecimiento de un techo. Sin embargo, se trata siempre de un alivio en el momento de necesidad, y no implica en ningún momento la obligación de una provisión general o de un dispositivo de seguridad permanente que pudiera significar una redistribución de la propiedad.

del terrateniente que indujera al pobre a trabajar en servidumbre, aprovechándose de su situación de extrema necesidad, aclara que si tal fuera el caso, ello se debería al acuerdo entre ambos y no impugnaría en absoluto la propiedad de la tierra del propietario:

Nadie debería hacer un uso tan perverso de las bendiciones de Dios vertidas sobre él con una mano liberal, nadie debería ser tan cruel e incaritativo a tal extremo; sin embargo, todo esto no probará que la propiedad de la tierra, incluso en este caso, da ninguna autoridad sobre las personas de los hombres, sino solamente ese contrato puede [hacerlo], dado que la autoridad del rico propietario y la sujeción del mendigo necesitado surgió⁵³⁶ no de la posesión del señor sino del consentimiento del pobre hombre, quien prefirió ser su súbdito a morir de hambre (*TT*, I, §43).

Lo primero que llama la atención de este pasaje es su inconsistencia con la idea de que la esclavitud no surge por pacto voluntario, sino que constituye un estado de guerra continuo entre un cautivo en guerra justa y un conquistador legítimo.⁵³⁷ En efecto, si la esclavitud se caracteriza por una condición voluntaria pero carente de libertad, no parece corresponderse con la atribución aquí de responsabilidad a quien pacta su sumisión a cambio de los medios de vida. Más allá de esto, lo fundamental aquí es que Locke desestima el cuestionamiento del derecho que detenta el propietario sobre sus bienes, incluso si una situación de extrema necesidad diera lugar a un *contrato de esclavitud*. La caridad es un derecho del necesitado a los medios de vida que en modo alguno habilita una redistribución forzosa de la propiedad (véase también *TT*, I, §42; *TT*, II, §§5, 25-26, 183; *ET*: 145; *ELN*, VII: 194-195; *Atlantis*: 258; *PL*, §§10⁵³⁸; 39; *Venditio*: 445; véase también *SC*: 71; *R*: 127; Macpherson, 1970: 185-186, 198; Waldron, 1979: 326; Horne, 1990: 57-58; Simmons, 1992: 285, 291, 330; Marshall, 1994: 297; Dang, 1994: 1426; Sreenivasan, 1995: 102-104; Buckle, 2001: 247-248; Waldron, 2002: 168-172; Vaughan, 2002: 15; Lamb, 2009: 237). En esta misma dirección debemos considerar la reinterpretación lockeana del mandato de Jesús a la desposesión en términos de ley de la fe, evitando todo posible mandato divino de redistribución de la propiedad (véase *R*: 119-120⁵³⁹; Waldron, 2002: 182).

En este sentido, resulta interesante que el propio Waldron recupere la cuestión, ya planteada por Dunn, acerca de la ausencia del Nuevo Testamento en *TT* (véase Dunn, 1969:

⁵³⁶ El término es aquí “began”, literalmente “comenzó”, podría traducirse también como “partió”, “nació”.

⁵³⁷ Como hemos considerado en detalle en 1.6. y 2.5.

⁵³⁸ Citado en el apartado 3.4.

⁵³⁹ Citado en el apartado 1.3.

99; Waldron, 2002: 188-189, 206-208; Waldron, 2005: 506).⁵⁴⁰ En efecto, el punto de partida de la interpretación de Dunn y Waldron es precisamente que la teoría política lockeana se sostiene fundamentalmente sobre pilares cristianos que afirman la igualdad natural del hombre. Al respecto, Dunn argumenta que a pesar de que no encontremos referencias del Nuevo Testamento en *TT*, esta obra se halla “saturada de asunciones cristianas –y aquellas de un Cristianismo en el cual el Nuevo Testamento cuenta mucho más que el Antiguo” (Dunn, 1969: 99; véase Waldron, 2002: 188. Waldron, 2005: 498). “Jesucristo (y Saint Paul) puede que no aparezcan en persona en el texto de *Two Treatises*, pero su presencia no puede pasarse por alto cuando nos encontramos con el carácter normativo de la creación igualitaria de todos los hombres en virtud de su pertenencia a una especie común” (Dunn, 1969: 99). A diferencia de Dunn, Waldron no intenta dar cuenta de esta ausencia, sino que meritoriamente reconoce la imposibilidad de dar cuenta de ella desde su perspectiva: “Mi conclusión, si recuerdo, fue simple: «no lo sé, no puedo resolverlo». Creo decir que esto es usualmente mejor que especular sobre una agenda secreta esotérica” (Waldron, 2005: 506; véase Waldron, 2002: 215-216). Como hemos podido ver al considerar la figura de esclavitud legítima, no es esta la única dificultad que presenta la interpretación de Waldron acerca de la relevancia y la vigencia de la igualdad natural en la teoría lockeana para dar cuenta de su teoría de la propiedad.⁵⁴¹ En efecto, en ambos casos el problema de la interpretación de Waldron radica en suponer que el propósito lockeano consiste en defender en todo momento la igualdad natural, incluso cuando se propone una figura de esclavitud legítima, se refiere al buen pasar del jornalero inglés desposeído o niega el derecho a la tierra a los nativos de América (véase Waldron, 2002: 175-177, 203-206). Tal afirmación resulta igualmente difícil de sostener en este caso, o en el de la reinterpretación del mandato de la desposesión presente en los Evangelios. Sin embargo, removidas las intenciones que le atribuye Waldron, el problema hermenéutico se vuelve relativamente sencillo. En efecto, la razón por la cual no se refiere al Nuevo Testamento en *TT* en general o en el capítulo V de *TT*, II en particular, es la misma que lleva a Locke a reinterpretar el mandato de la desposesión: tales pasajes se hallan en abierta contradicción con el carácter privada, individual, unilateral y desigual de la teoría de la propiedad que hemos visto Locke explícitamente se propone sostener. En este sentido, la teoría de la

⁵⁴⁰ Por otra parte, como bien destaca Lamb, existe un uso más coloquial y asimilable a la tradición cristiana, según la cual la caridad es el sentimiento de amor al prójimo. En este sentido, Lamb recuenta diversas formulaciones de *ET*, *L* y *Essay*, ninguna de las cuales resulta relevante a la hora de establecer los límites a la teoría de la propiedad en la medida en que no establece cláusulas específicas de aplicación más allá del deber de promover la auto-preservación del género y de ofrecer los medios de subsistencia en caso de extrema necesidad (véase *TT*, II, §6; Simmons, 1992: 344; Lamb, 2009: 236-240; véase en el mismo sentido, *FCC*, §107).

⁵⁴¹ Véase el apartado 2.5.

propiedad lockeana no se comprende meramente a la luz de la teología cristiana sino que exige ser considerada como teología cristiano-protestante secularizada, es decir, como una teología cristiana que incorpora el cálculo utilitario desde la perspectiva del beneficio individual.

Waldron, como hemos visto, es consciente del problema que supone esta forma de apropiación para su interpretación. De aquí que él mismo proponga como remedio la articulación entre igualdad *originaria* y la justificación de grandes desigualdades materiales en *el punto de llegada*: “yo fui capaz de argumentar, en diversos lugares en *GLE*, que las concepciones admitidas por Locke a la desigualdad deberían ser relacionadas con la distinción moderna entre tratamiento igualitario y tratamiento como iguales, antes que considerada como antitética al igualitarismo” (Waldron, 2005: 497). De este modo, es claro que Dunn y Waldron no niegan las desigualdades materiales a las que conduce su teoría de la propiedad (véase Waldron, 2002: 205-206; Dunn, 2005: 447-448). De aquí que el propio Waldron desestime la interpretación de Tully, según la cual el modelo lockeano de la propiedad en estado de naturaleza sería familiar y comunal, y la sociedad civil tendría el poder de redistribuir dicha propiedad: “Él atribuye a Locke «la notable conclusión de que la propiedad en la sociedad política es una creación de esa sociedad» [Tully, 1980: 98]” (Waldron, 1984: 98; véase Tully, 1980: 98, 124-125, 130). Como bien destaca Waldron, “Resulta central en la teoría política de John Locke la afirmación de que los derechos de propiedad individual son posibles en un estado de naturaleza prepolítico, y que esto se basa no en el consentimiento de la humanidad sino en los actos unilaterales de apropiación de aquellos que han de tener los derechos en cuestión” (Waldron, 1984: 98; véase también Lea, 1994: 124-127). En efecto, la operación fundamental de la interpretación de Tully consiste en confundir la atribución de la sociedad social de “regulación de la propiedad” con una potestad de redistribuir lo apropiado en estado de naturaleza, que se halla en clara contradicción con la intención explicitada por Locke de establecer el derecho a una apropiación privada, individual, desigual y unilateral, es decir, sin necesidad de consenso social o acuerdo político alguno (véase *TT*, II, §25; Tully, 1980: 165; Waldron, 1984: 98). En este mismo sentido, Simmons ya había criticado la interpretación de Tully, al sostener que “Locke nunca sugiere que estas propiedades más extensas son ilegítimas o que el remedio a la apropiación es redistribuir participaciones para recrear una edad más simple y más virtuosa. Tampoco él afirma que el dinero es la fuente de los principales problemas que los gobiernos están necesitados de resolver” (Simmons, 1992: 305; véase Tully, 1980: 147-151). Ahora bien, sorprendentemente, aun cuando Simmons critica a Tully, afirmando que Locke no argumenta en favor de condonar “la injusticia social

real” sino que se limita al derecho de caridad como derecho a la subsistencia en condiciones de necesidad extrema (Simmons, 1992: 306, véase 291, 332), coincide con Tully en encontrar en la sociedad civil un límite que excede la mera garantía del derecho a los medios de subsistencia.

Locke es al menos consciente de que el uso del dinero y la [existencia de] más extensas posesiones crean ciertos problemas morales -problemas por la falta de claridad del derecho y problemas para garantizar el acceso a los recursos para todos. Es en el rol *limitado*, pero no obstante sustancial para la solución de estos problemas, que el gobierno se convierte en un jugador en la consideración de Locke sobre los derechos de propiedad (Simmons, 1992: 306).

En la tercera parte se considerará en detalle la cuestión de la regulación de la propiedad en el seno de la sociedad civil y veremos que las interpretaciones de Tully y Simmons son incorrectas en este punto.⁵⁴² Sin embargo, aquí resultan relevantes en la medida en que el sólo hecho de buscar fuera del capítulo V aquellos límites a la teoría de la propiedad que otorguen justicia distributiva, corrobora indirectamente que no pueden hallarse en el lugar donde Locke trata específicamente la cuestión de la propiedad. En este sentido, las lecturas de Waldron, Tully y Simmons permiten dar cuenta de ello, aun cuando la interpretación de Waldron encuentre el límite en el principio de caridad descrito en el parágrafo 42 de *TT*, I y las de Tully y Simmons en la intervención de la sociedad civil.

Por último, en sexto lugar, encontramos el “auto-gobierno” como restricción propuesta por Simmons para la apropiación en estado de naturaleza. Se trata de un derecho a la autonomía, que iría más allá del derecho a los medios de subsistencia que exige el principio de caridad: “El límite de la parte justa preserva para cada uno una oportunidad de independencia y de auto-gobierno, no sólo la auto-preservación” (Simmons, 1992: 291, véase también 332). El auto-gobierno constituye para Simmons una nueva condición para la teoría de la propiedad, basada en la crítica, que hemos considerado ya, a quien obligara a otro a trabajar a cambio de ofrecerle los medios de subsistencia en caso de extrema necesidad, aprovechándose de su situación en lugar de simplemente observar el principio de caridad sin esperar retribución por ello (véase *TT*, I, §§42-43; Simmons, 1992: 285). Este principio asumiría la forma de un derecho bifronte, pues, según Simmons, no sólo impediría esclavizar a otros, sino que, a su vez, en cuanto lo que afirma es la independencia, otorgaría un derecho a los frutos del propio trabajo más de lo que es necesario para satisfacer necesidades básicas:

⁵⁴² Véase especialmente los apartados 3.4. y 3.5.

El límite de la parte justa (y el derecho del auto-gobierno) requieren que tengamos la oportunidad de hacer más a través de nuestro trabajo que simplemente satisfacer nuestras necesidades básicas, y que el soporte de otros sea reestructurado para hacer esto posible. El derecho de auto-gobierno puede volver nuestras comodidades inmunes a la caridad cuando hay un excedente (de lujos) del cual extraer. Pero sólo lo que nosotros necesitamos para la preservación es un principio inmune a las demandas de necesidad. Los límites a la propiedad se hallan por tanto fundamentalmente vinculados a los ataques a la dependencia, la esclavitud y el absolutismo. Los derechos de caridad son necesarios, por ejemplo, para que esa necesidad⁵⁴³ no permita hacernos súbditos⁵⁴⁴ de las voluntades de otros, hacernos dependientes de ellos, o hacernos sus vasallos (Simmons, 1992: 332).

El derecho de auto-gobierno supone entonces un derecho al usufructo del excedente propio, así como prohíbe crear “dependencia” (Simmons, 1992: 294). Veremos en la tercera parte que, contrariamente a esta interpretación de Simmons, es el propio Locke el que propone en su propuesta de reforma de la Ley de pobres la obligación de trabajar a cambio de los medios de subsistencia (véase Poole, 1980: 225).⁵⁴⁵ De este modo, quedará claro que el auto-gobierno está lejos de constituir un límite que vaya más allá del principio de caridad, como derecho a los medios de subsistencia en caso de extrema necesidad.⁵⁴⁶ Por otra parte, sorprende que Simmons proponga este límite y no desarrolle cómo habría de implementarse, considerando sus críticas al dejar suficiente y tan bueno como restricción, precisamente por carecer de tales especificaciones (véase Simmons, 1992: 295; Boyd, 2002: 40). Al mismo tiempo, tal interpretación de la prohibición de la dependencia resulta completamente contraria al pasaje referido, en la medida en que Locke si bien critica por “incarnitativo” a quien obligara a otro a trabajar a cambio de los medios de subsistencia, no por ello invalida tal pacto, puesto que, como ya hemos visto, “la sujeción del mendigo necesitado surgió no de la posesión del señor sino del consentimiento del pobre hombre, quien prefirió ser su súbdito a morir de hambre el “consentimiento del necesitado” (*TT*, I, §43).

De este modo, podemos concluir este apartado señalando que, a partir de la consideración de las posibles restricciones consideradas, resulta equívoca la interpretación de Macpherson, quien sigue a Strauss en este punto, según la cual “la función del capítulo sobre la

⁵⁴³ El término es “need”, en referencia a la necesidad primaria para la preservación de la vida.

⁵⁴⁴ El término es aquí “subject”.

⁵⁴⁵ Véase el apartado 3.4.

⁵⁴⁶ En efecto, el auto-gobierno que surge de la propuesta lockeana de reforma de la Ley de pobres, si se ocupa de crear un trabajador *libre* para el futuro, a través del disciplinamiento basado en trabajos forzosos en las Casas de trabajo, se trata de una libertad en sentido marxista, es decir, por carecer de los medios de producción y verse obligado a vender su fuerza de trabajo en el mercado para obtener un salario de subsistencia (véase Marx, 1999: 121, citado en el apartado 2.4.).

propiedad es mucho más importante: elimina «los límites de la ley natural» del derecho natural individual a la propiedad” (Macpherson, 1970: 173, véase 176-191; Strauss, 1992: 142; Strauss, 1988: 49; Boyd, 2002: 39). En efecto, como el propio Macpherson reconoce, el dejar suficiente y tan bueno, la prohibición del desperdicio, el buen uso de la tierra y el derecho a los medios de subsistencia constituyen restricciones que antes que *superadas* requieren ser *observadas*. Por otra parte, a pesar de la importancia del principio de caridad, destacada por Waldron, Tully y Simmons, es preciso advertir que no constituye sino un límite ulterior, una vez realizada la apropiación, en relación al excedente de frutos de un propietario, sin afectar la propiedad de los medios de producción, ya sea bajo la forma de tierra o de dinero. Por lo tanto, podemos coincidir con Macpherson en que, en el caso de los frutos, la tierra, la vida humana y el trabajo forzoso, con la excepción del contrato laboral, las diferentes condiciones propuestas por Locke con anterioridad al momento de realizar la apropiación, no impiden que ésta se realice, de modo privado, individual, unilateral y desigual.

2.7. Conclusiones de la segunda parte

Locke fue el primer teórico de la política clásica en otorgar gran énfasis al trabajo, haciendo de él la piedra angular de su edificio de ideas políticas. Así, su pensamiento debe ser distinguido de las predilecciones aristocráticas de predecesores como Platón, Jenofonte, Aristóteles y Cicerón; de la concepción medieval; y desde el punto de vista de los anteriores primeros pensadores modernos como Maquiavelo, Bodin y Hobbes. El *locus classicus* de la concepción de Locke del trabajo y su relación con la política fue el *Segundo Tratado sobre el Gobierno*, en particular el capítulo V. El hombre, según Locke, se creó el *homo faber*, a imagen de Dios, su creador, *deus faber*.
Neal Wood⁵⁴⁷

Cuando examinamos las calumnias que Locke lanza, por ejemplo, sobre el modo de subsistencia de los aborígenes americanos, y cuando examinamos la manera en que él modifica su doctrina de la caridad para acomodarla a ideas bastante salvajes acerca de la mejor manera de hacer cumplir los deberes dados por Dios a los pobres, vemos que él toma posiciones que son desagradables así como poco familiares⁵⁴⁸.
Jeremy Waldron⁵⁴⁹

A través del estudio de los diferentes objetos de apropiación, los frutos, la tierra, el trabajo libre, y la vida humana y el trabajo forzoso bajo la figura de esclavitud legítima, hemos podido ver en esta segunda parte que el uso de la noción de propiedad privada en

⁵⁴⁷ Wood, 1983a: 53.

⁵⁴⁸ En el original “positions that are unpleasant as well as unfamiliar”.

⁵⁴⁹ Waldron, 2002: 153.

estado de naturaleza muestra una clara preeminencia de la acepción restringida a los bienes. En efecto, aun cuando la noción de propiedad privada alberga una ambigüedad manifiesta en la obra de Locke, en cuanto abarca no sólo los bienes sino también la vida y libertad del propietario, tal ambigüedad no se manifiesta al considerar el capítulo V de *TT*, II, destinado precisamente al estudio de la noción de propiedad. A su vez, se ha dado cuenta de que las nociones de capital y trabajo resultan fundamentales para comprender la teoría de la propiedad, así como el hecho de que la caridad, como derecho a los medios de subsistencia, constituye el límite persistente y ulterior a la apropiación privada, individual, unilateral y desigual, sin efectos redistributivos sobre la tierra o ninguna otra forma de capital.

Por otra parte, hemos podido observar que en el caso de cada uno de los objetos estudiados, la propiedad se adquiere o bien por la simple relación entre un hombre y la naturaleza, o bien a partir de una transacción entre particulares, sin requerir en ningún caso consenso social o mediación política alguna. De este modo, es posible concluir que la apropiación privada se presenta como un desarrollo civilizatorio necesario para explicar el pasaje del estado de naturaleza a la sociedad civil sin necesidad del Estado. O, dicho de otro modo, el análisis realizado nos permite identificar que Locke naturaliza las relaciones de intercambio entre particulares, justificando así la separación entre la sociedad, entendida como conjunto de relaciones privadas entre los hombres, y el Estado, el cual, como veremos en la tercera y cuarta parte, es definido como un constructo artificial, producto de la asociación voluntaria de propietarios.

Más precisamente, en el apartado 2.2. se comenzó por presentar el pasaje de la donación divina del mundo en común al género humano a la apropiación privada e individual, dando cuenta de la doble apelación, tanto a las Escrituras como a la razón individual, para justificar la apropiación privada de los frutos espontáneos de la naturaleza en base a las necesidades básicas de los hombres. En este sentido, se corroboró que la teología brinda el marco de universalidad para fundar una teoría de la propiedad privada válida a nivel global. Al mismo tiempo, se mostró cómo, al sustentarse en las necesidades primarias, se justifica la apropiación de los frutos bajo su forma privada, individual, unilateral y desigual. Se destacó a su vez la importancia del argumento de la mezcla para tal modo de apropiación, en cuanto no exige más que el mero contacto con el objeto. Por último, se consideró la condición que prohíbe el desperdicio así como su observancia a través del uso del dinero.

En el apartado 2.3. se presentó el desplazamiento entre la apelación al criterio de necesidad para justificar la apropiación de los frutos y el uso de la teoría del valor para

legitimar la apropiación privada, individual, unilateral y desigual de la tierra. De este modo, se dio cuenta de la negación del derecho a la propiedad de la tierra a los nativos de América en cuanto, según Locke, no trabajan la tierra sino que se limitan a la caza y recolección de sus frutos. Así también se pudo refutar la interpretación de Tully, según la cual la teoría de la propiedad lockeana en estado de naturaleza apunta a un derecho transitorio, familiar y comunal, destinado a su redistribución en la sociedad civil. En efecto, hemos visto que la teoría de la propiedad propone un derecho definitivo y hereditario sobre los medios de producción. Al mismo tiempo, se mostró que la teoría de la propiedad asume una perspectiva universal, como sistema mundo, no restringida al ejemplo inglés. En este sentido, se destacó la dimensión secular del pensamiento lockeano, el cual considera el cálculo utilitario y no se identifica con la oposición binaria que propone Waldron entre pensamiento teológico y pensamiento profano, sino que se sustenta en una articulación entre teología y cálculo utilitario, como bien advirtiera Simmons. En este sentido, siguiendo los desarrollos de Kelly e Ince, se dio cuenta de la capacidad del dinero de justificar un incremento en la desigual apropiación de la tierra, en cuanto su uso permite legitimar una mayor producción para una mayor acumulación y uso productivo.

En el apartado 2.4. se consideró la relación entre el concepto de valor como criterio de apropiación y una lógica propiamente capitalista, en la medida en que el criterio de valor supone para Locke la producción para la comercialización. En este sentido, se dio cuenta de cómo se justifica, a través de un argumento claramente liberal en sentido económico, una apropiación privada, individual, unilateral y desigual en base al incremento del stock universal de productos para la humanidad en su conjunto. Hemos visto que, a partir del concepto de valor, Locke afirma que el trabajo de la tierra permite emplear menos extensión de la que se requeriría para obtener los mismos frutos por medio de la caza y la recolección. En esta misma dirección, se discutió la interpretación de Tully, según la cual la noción de capitalismo no se aplica a la teoría de la propiedad lockeana, en cuanto el concepto de alienación carece de lógica y la venta de trabajo tomaría la forma de un servicio completo a cambio de un salario. Al respecto, se mostró que el fruto del trabajo es alienado al trabajador en cuanto éste vende libremente su fuerza de trabajo a cambio de un jornal. Se precisó, a su vez, que la venta de la fuerza de trabajo por un jornal de subsistencia se corresponde con el carácter capitalista de la relación salarial. De este modo, se pudo establecer la pertinencia de la definición de Marx de capitalismo, basada tanto en el trabajo libre, entendido como la venta de fuerza de trabajo en el mercado por un período limitado de tiempo, como en la presencia de dos clases en la teoría de la propiedad lockeana, una constituida por aquellos

que poseen los medios de producción y otra conformada por quienes, careciendo de ellos, se ven obligados a vender su fuerza de trabajo. Por último, se dio cuenta del anacronismo de la interpretación de Macpherson, en cuanto atribuye a la teoría lockeana de la propiedad una descripción propia del capitalismo industrial del siglo XIX, así como de su equívoco de suponer que Locke niega racionalidad al obrero.

En el apartado 2.5. se estudió la apropiación de la vida humana y el trabajo forzoso bajo la forma de esclavitud legítima. A fin de establecer que se trata de una figura privativa del estado de naturaleza, se la distinguió del uso de la noción de esclavitud, ilegítima, con que Locke critica, en una sociedad civil, a un gobierno despótico. En este sentido, a través de la refutación de la interpretación de Farr, se dio cuenta de la distinción entre las dos acepciones con que Locke utiliza el término esclavitud. Como se pudo ver, Farr se equivoca tanto al considerar, secundado por Waldron, que la figura de esclavitud legítima está pensada como castigo de un rey depuesto por esclavizar a sus súbditos, como al plantear, secundado por Dunn, Waldron, Lewis y Simmons, una dicotomía entre la biografía de Locke y su teoría política para explicar esta figura. En primer lugar, por tanto, se mostró que la figura de esclavitud legítima debe ser interpretada como parte de la teoría de la propiedad en el estado de naturaleza, antes que de la biografía de Locke, en cuanto consiste en un dominio privado que no podría surgir en la sociedad civil. En este sentido, se estableció que la figura de esclavitud legítima es el producto de la relación entre un conquistador legítimo y un cautivo en guerra justa, sobre el que pesa una pena capital y al que se le suspende la pena exigiéndole trabajos forzados. Nada de esto, como hemos visto, resulta posible en el caso de un rey depuesto, en cuanto Locke rechaza que se le deba aplicar la pena capital, por lo que no podría derivar en la suspensión de tal pena para dar lugar a la figura de esclavitud legítima. Por otra parte, más allá del caso del rey depuesto, la figura de esclavitud legítima no podría surgir nunca al interior de la sociedad civil, en cuanto toda pena compensatoria que se aplicara con posterioridad al momento de riesgo inminente sobre la vida del ofendido, como es el caso del trabajo forzoso del cautivo en guerra justa, debería ser dictada al interior de un Estado por un juez imparcial. En este sentido, considerando que el estado de esclavitud no es el fruto de un pacto sino la continuación de un estado de guerra, resulta absurdo que pudiera iniciarse en el seno de una sociedad civil entre dos particulares a partir de la decisión de un juez.

Por último, en el apartado 2.6. se presentaron los diversos límites, condiciones o requisitos propuestos por Locke a la teoría de la propiedad, así como el modo en que son

observados para aplicarla en forma privada, individual, unilateral y desigual. En primer lugar, se consideró el *dejar suficiente y tan bueno para otros* como restricción a la apropiación de la tierra, y se discutió la interpretación de Waldron, para quien no constituye un límite a la apropiación. Se mostró que esta restricción no impide la apropiación privada, individual, unilateral y desigual de la tierra en la medida en que persistan las condiciones universales de abundancia. En segundo lugar, se estudió la prohibición del desperdicio, que consiste en impedir la acumulación de frutos perecederos para dejar que se pudran, la cual es superada a través del uso de metales preciosos. En tercer lugar, se consideró el criterio del buen uso de la tierra, el cual exige no sólo cercarla sino trabajarla e impedir que se pudra la producción que se extrae de ella. En cuarto lugar se consideró y desestimó como límite la cláusula propuesta por Macpherson, según la cual el trabajo propio sería un limitante a la apropiación privada, en base a que Locke no formula tal restricción y la compra de trabajo ajeno no impide que el fruto del trabajo pase a manos del propietario que paga el salario del trabajador. En quinto lugar, se dio cuenta del principio de caridad como obligación del propietario con excedente de bienes de cumplir con el derecho del necesitado a los medios de subsistencia en caso de extrema necesidad. Al respecto se mostró que si bien la caridad es un principio fundamental del pensamiento político lockeano, y constante a lo largo de su obra, representa sin embargo un límite ulterior a la adquisición de propiedad de bienes que constituyen capital y no implica en modo alguno su redistribución, en cuanto se aplica sólo a los medios de vida inmediatamente necesarios. En sexto lugar se consideró la formulación de Simmons, según la cual el auto-gobierno constituiría un límite diferente y más exigente que el derecho de caridad, prohibiendo ofrecer caridad a cambio de trabajo forzoso. Contra esta interpretación se destacó la formulación de Locke en la que tal pacto de dependencia es sustentado en la aquiescencia del necesitado. A partir de estos desarrollos fue por tanto posible desestimar la interpretación de Strauss y Macpherson en términos de apropiación ilimitada y establecer que el dejar suficiente y tan bueno, la prohibición del desperdicio, el buen uso de la tierra y el derecho a los medios de subsistencia, constituyen límites persistentes de la teoría lockeana de la propiedad. Sin embargo, resulta igualmente cierto que tales límites no impiden una apropiación privada, individual, unilateral y desigual de capital, ya sea en la forma de tierras o de dinero.

Por otra parte, es preciso señalar que la importancia de la caridad como límite a la teoría de la propiedad, muestra, como tendremos oportunidad de corroborar en la tercera y cuarta parte, que la teoría lockeana de la propiedad, a pesar de su secularización, no puede reducirse meramente a sus productos bajo la forma de posesión de bienes sino que conserva

una dimensión estrictamente basada en la ley de la naturaleza, con el componente teológico que ella supone. En este sentido, ante la pregunta acerca de si el concepto de propiedad comprende toda la teoría lockeana del derecho, es preciso señalar que no lo hace, al menos en la acepción restringida que adquiere preeminencia esta segunda parte, pero sí, como veremos, si se considera su acepción ampliada.

Por último, cabe preguntar cómo la teoría de la propiedad en estado de naturaleza que hemos presentado hasta aquí resulta afectada por su inserción en el marco regulatorio de la sociedad civil, así como si la caridad pública sigue constituyendo en ella su único límite. En la tercera parte veremos que la lógica utilitaria que encierra en sí la ley de la naturaleza y se evidencia con toda claridad en el concepto de propiedad que hemos comenzado a estudiar aquí, adquiere una importancia fundamental en la teoría política lockeana sobre los asuntos públicos, que se traduce a su vez en la asignación de derechos políticos. De este modo, será posible advertir que, contrariamente a lo que podría suponerse, la teología protestante secularizada que maneja Locke no se construye de abajo hacia arriba, ni resulta más privada e individual que pública e institucional. Se trata en realidad de una nueva construcción en la cual, sobre la base del mismo fundamento divino, el poder se disemina de arriba hacia abajo entre los individuos para luego erigir instituciones no menos públicas, pero con un sentido de lo público y lo institucional completamente diferente, ya que los fines universales y colectivos del hombre se realizan a través de los fines mundanos, utilitarios y atomizados de los individuos propietarios.

Tercera parte

Los propietarios de la sociedad civil:

Restricción de los derechos políticos, dejar hacer, hacer vivir

El ciudadano no lo es por habitar en un lugar determinado (de hecho los metecos y los esclavos participan de la misma residencia), ni tampoco los que participan de ciertos derechos como para ser sometidos a proceso o entablarlo.

[...]. Un ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por participar en las funciones judiciales y en el gobierno.
Aristóteles⁵⁵⁰

Tan pronto como el servicio público deja de ser el principal asunto de los ciudadanos, y éstos prefieren servir a su bolsillo a hacerlo con su persona, el Estado se halla próximo a su ruina. [...]. El pueblo inglés cree ser libre, pero se equivoca; sólo lo es durante la elección de los miembros del parlamento; una vez elegidos, se convierte en esclavo, no es nada. En los breves momentos de

libertad, el uso que de ella hace merece que la pierda. La idea de los representantes es moderna: procede del gobierno feudal, de ese inicuo y absurdo gobierno que degrada a la especie humana y en el que el nombre de hombre ha sido deshonrado.

Jean-Jacques Rousseau⁵⁵¹

El «bien del pueblo» -una frase frecuentemente usada por Locke- refiere a los bienes privados en propiedad: el yo y las posesiones. Las funciones de la sociedad civil para la protección de los intereses privados.

John Yolton⁵⁵²

Locke, incluso más de lo que hasta el momento se había realizado, captura la esencia de su época en su tratamiento de la relación entre propiedad, expansión colonial y buen gobierno. La propiedad es el criterio de la participación en la vida política del país, la propiedad como una garantía de conducta conservadora, la *promesa* de propiedad como una inducción a la tranquilidad social -estas fueron las funciones claves que Locke asignó a la propiedad de los

recursos en el *Segundo tratado*.

Herman Lebovics⁵⁵³

⁵⁵⁰ Aristóteles, 1994: 1275a 3-6.

⁵⁵¹ Rousseau, 1995, III, XV: 92-94.

⁵⁵² Yolton, 1958: 496.

⁵⁵³ Lebovics, 1986: 579.

3.1. Introducción a la tercera parte

En esta tercera parte se estudiará la noción de ciudadano en la obra de Locke. Ello supondrá clarificar la noción de propietario en el contexto de la sociedad civil a partir de la lectura de diferentes textos del corpus lockeano, dado que en *TT*, II sólo se establece que los miembros de una sociedad política son los propietarios y que el fin de la sociedad civil es la protección de la propiedad privada. No se especifica, por tanto, quiénes son estos propietarios ni si ha de utilizarse, para establecer el acceso a los derechos políticos, la acepción restringida de propiedad que, como hemos visto en la segunda parte, se refiere a una variedad de bienes y, principalmente, a la tierra, o bien ha de considerarse la acepción amplia, abarcando la vida, libertad y bienes. En efecto, a partir de la acepción restringida, podría interpretarse que la sociedad civil tiene por fin proteger determinados bienes en propiedad, así como la vida y libertad de quienes los poseen, por lo que el ejercicio de los derechos políticos se restringiría a este grupo. En cambio, a partir de la acepción amplia de propiedad, podría asumirse que la sociedad civil está destinada a proteger la vida, libertad y bienes de todos sus habitantes y que se reconoce un acceso universal al ejercicio de los derechos políticos. A fin de precisar cuál de estas dos acepciones tiene preeminencia en lo que concierne al ejercicio de los derechos políticos, se analizará una serie de documentos y propuestas normativas concretas lockeanas.

En este sentido, en el apartado 3.2. se estudiará la Constitución de Carolina como documento en el cual se explicita la restricción patrimonial en el acceso a los derechos políticos. Se verá que la organización jurídica de la Constitución se sustenta en la posesión a perpetuidad de derechos políticos privilegiados de los ocho Señores Propietarios, y sus herederos, a partir de la concesión de Carolina por parte del rey Carlos II de Inglaterra. Se mostrará que, según la Constitución, las principales funciones ejecutivas y judiciales de la colonia debían permanecer a cargo de los Señores Propietarios y que todos los Parlamentos inferiores de la nobleza y los colonos, se encontraban sujetos a la jurisdicción superior de las cortes que ellos ocupaban. Por último, se dará cuenta de que el acceso a la representación política por parte de los colonos se hallaba determinado por la cantidad de acres de tierra que poseyeran en propiedad libre, excluyendo por completo a los siervos vinculados a la tierra y a los esclavos sometidos al dominio arbitrario y absoluto de sus amos.

En el apartado 3.3. se estudiarán diversos escritos económicos lockeanos a fin de identificar a los actores referidos por la noción de propietario en la sociedad civil. Se establecerá, en este sentido, la vinculación directa entre, por un lado, el desarrollo económico y bien común y, por el otro, el dejar hacer a los agentes empresarios del capital agrario,

manufacturero, mercantil y financiero, como elemento fundamental para dar cuenta de la configuración del liberalismo económico en la obra de Locke. Al mismo tiempo, se mostrará que Locke identifica cómo la dinámica del capital abarca la actividad de estos diversos actores. A partir de ello, se discutirá la interpretación de Wood, según la cual la concepción lockeana del capitalismo es agraria. En efecto, se verá que los argumentos que brinda Locke en favor de la desregulación de la tasa de interés, la legitimidad de la renta de la tierra, la ganancia del manufacturero, el comerciante y el financista, se sustentan sobre una idea de equilibrio en la ganancia de cada uno de estos diferentes actores que debe ser preservado para el buen desempeño de la actividad económica y para obtener la riqueza que ello produce en una determinada sociedad civil. Al mismo tiempo, se verá que Locke adopta la noción de precio natural, basada en el libre juego de la oferta y la demanda, ya sea que la mercancía de que se trate sea el dinero, los bienes necesarios o los innecesarios.

En el apartado 3.4. se estudiará la propuesta lockeana de reforma de la Ley de pobres, según la cual éstos son sujetos a una férrea disciplina a cambio de garantizarles los medios de subsistencia. En este sentido, se verá que Locke no sólo considera necesario aplicar un modelo disciplinario sobre el cuerpo individual, sino también abordar la pobreza en términos de lo que Foucault denominó dispositivos de seguridad, esto es, en el seno de una reflexión que introduce el cálculo estadístico para sopesar los beneficios de las diversas medidas públicas, así como de los costos de la no intervención. En este sentido, contra la interpretación de Simmons, que propone la idea de auto-gobierno como un límite a la propiedad más exigente que el principio de caridad, se verá que la normativa sugerida por Locke no tiene por objeto formar a hombres autónomos, como sí lo hace la educación para los caballeros, sino que toma a los pobres como población a la que se le debe satisfacer los medios de subsistencia a cambio de trabajo forzoso, en el caso de que no se ofrecieran a trabajar voluntariamente en el mercado. Por tanto, en lo que respecta al trabajo, se mostrará que el bien público no surge del dejar hacer sino que exige una intervención estatal regulada. De aquí que, antes que sostener la oposición foucaultiana entre un siglo XVII regulacionista y mercantilista y unos siglos XVIII y XIX, liberales y anti-regulacionistas, lo que se advierte en la obra de Locke es la articulación entre regulación del trabajo y dejar hacer al capital. Por último, contra la idea de Macpherson de que encontramos ya en Locke un mercado de trabajo autorregulado como el del siglo XIX, se dará cuenta de la intención, explícita en la propuesta lockeana de reforma de la Ley de pobres, de poner en marcha todas las fuerzas productivas a fin de construir tal mercado laboral.

En el apartado 3.5. se considerará la relación entre patrimonio y ejercicio de derechos políticos en *TT*, II, así como el lugar que Locke otorga a la participación política de los trabajadores en *SC*. En este sentido, se discutirán diversas interpretaciones. En primer lugar, la realizada por Willmoore Kendall, según la cual la concepción lockeana sobre la sociedad civil supone de por sí una dimensión democrática. En segundo lugar, las apreciaciones de Ashcraft sobre la teoría política lockeana, que le atribuyen, en correspondencia con el pensamiento de los Levellers, un carácter revolucionario, igualitario y radical. En tercer lugar, la interpretación de Tully, para quien los representantes de la Cámara de los Comunes son elegidos por medio del sufragio universal. Respecto a las consideraciones de Kendall, en sintonía con la interpretación de Seliger y Julian H. Franklin, se verá que la concepción lockeana sobre el gobierno de la sociedad civil no es necesariamente democrática, como el propio Locke lo afirma en *TT*, II. En cuanto a la interpretación de Ashcraft, recuperando los desarrollos de 3.4. sobre la propuesta lockeana de reforma de la Ley de pobres y un pasaje marginal de *SC*, se podrá establecer que la concepción política lockeana difícilmente puede entenderse como revolucionaria, igualitaria y radical, en cuanto a los pobres no se les reconoce más que el derecho a la subsistencia y la resistencia sólo es invocada cuando este derecho es amenazado, es decir, no como mecanismo de reforma positiva por parte del conjunto de la población de la sociedad civil, sino sólo ante la urgencia extrema. Respecto a la interpretación de Tully, junto con John Marshall y Wood, se dará cuenta, de que *TT*, II no permite sostener que Locke abogue por un sistema de sufragio universal, así como no ofrece elementos concluyentes para determinar cuáles son los requisitos patrimoniales en relación con el derecho a ejercer el voto y la posibilidad de ser elegido en la Cámara de los Comunes. Sin embargo, a partir del referido pasaje marginal de *SC*, se mostrará que Locke supone que la discusión parlamentaria compete a quienes, representando a los diferentes sectores productivos, discuten la promoción de sus actividades. Se verá, a su vez que, según este pasaje, los trabajadores, al no disponer de la formación necesaria para la discusión sobre los asuntos públicos, no son considerados para participar del ejercicio parlamentario.

3.2. Distribución territorial y cuantificación en acres de los derechos políticos en la Constitución de Carolina

La percepción propia de Locke de que la solución a su problema filosófico de cómo fundar una teoría de un orden social dinámicamente estable se asentaba justo del otro lado del Atlántico, ahora se destacaba en su completa, a pesar de ominosa, claridad. Yendo bastante más allá de la simplista teoría social del

mercantilismo de sus días, su filosofía política integraba de una manera nueva la realidad del colonialismo y las sonoras atracciones de los recursos coloniales en la filosofía política moderna. Él hizo del imperio colonial un lazo vital entre la nueva élite británica y aquellos que la gobernaban. De este modo, fortaleció el naciente liberalismo de la sociedad británica construyendo sobre la promesa de crecimiento, de más para todos, de paz social a través del imperio.
Herman Lebovics⁵⁵⁴

Ahora es un lugar común en la historia del pensamiento político que ha habido una relación mutuamente constitutiva entre liberalismo y colonialismo. Esta relación tal vez no se extienda en el tiempo hasta los orígenes del siglo quince de los establecimientos de europeos más allá de Europa, pero pueden ahora ser vistos remontarse al menos tan lejos como a los orígenes del liberalismo dentro de la tradición de los derechos naturales subjetivos a comienzos del siglo diecisiete. [...] John Locke se ha convertido en un eslabón crucial en la cadena histórica uniendo liberalismo con colonialismo.
David Armitage⁵⁵⁵

El documento más importante de los papeles de Carolina es la *Constitución Fundamental de Carolina*, que establece una interesante mezcla de políticas liberales y jerarquías sociales restrictivas. Un diseño de nobleza fue inventado; a Locke se le concedió el segundo rango más alto, de «Landgrave» (probablemente un término acuñado por Locke), y los cuarenta y ocho mil acres que acompañan el título.
Wayne Glasser⁵⁵⁶

Es importante, primero ver que por el término «posesiones» (in [TT,] II, 116, 117, 120) Locke claramente significa posesiones de tierra.
John Alan Simmons⁵⁵⁷

Lo notable de *The Fundamental Constitutions of Carolina* es la extraña combinación de una arquitectura económica colonial, una construcción social y política feudal, junto a la incorporación de ciertos elementos republicanos (véase Glasser, 1990: 221; Becker, 1992: 654-655).⁵⁵⁸ La Constitución comienza por destacar la concesión de la provincia de Carolina

⁵⁵⁴ Lebovics, 1986: 80-81.

⁵⁵⁵ Armitage, 2004: 602-603.

⁵⁵⁶ Glasser, 1990: 201.

⁵⁵⁷ Simmons, 1992: 311.

⁵⁵⁸ A pesar de que se ha puesto en duda la autoría de Locke de la *Constitución de Carolina* de 1669, nadie ha negado que existe una versión de ella redactada de su puño y letra (véase McGuinness, 1989: 127-129; Glasser, 1990: 201; Milton, 1990: 112-116, 121-122; Armitage, 2004: 606-608; Hinshelwood, 2013: 563, 567-568, 585). En efecto, la biografía de Shaftesbury, reconociendo la versión escrita por Locke de la Constitución, sostuvo que Locke sólo volcaba las ideas de Shaftesbury, puesto que no tenía ninguna participación en los asuntos políticos y sólo lo aconsejaba como médico (véase Brown, 1933: 156-157; McGuinness, 1989: 128). Esta sorprendente interpretación, según la cual Locke no tendría participación en los asuntos políticos y oficiaría meramente de escribas, no se corresponde con el hecho de que fuera nombrado secretario de los Señores Propietarios de la colonia de Carolina, lo cual lo convertía en una persona de referencia en cuestiones legislativas, como lo consigna Wootton: "Shaftesbury y Locke eran efectivos legisladores de Carolina" (Wootton, 1992: 87; véase también Tully, 1993: 143-144; Arneil, 1994: 592, 594-595). Se asumirá, por lo tanto, la participación de Locke en la autoría de esta obra, en coincidencia con diversos intérpretes (véase McGuinness,

por parte del rey Carlos II de Inglaterra a los Señores Propietarios (véase *FCC*, 210-211, §§1-4; McGuinness, 1989: 127). Este territorio, según estipula Constitución, debía ser dividido en diferentes distritos, que habrían de conservar una misma proporción distributiva: doce mil acres de los Señores Propietarios, doce mil acres de la nobleza (barones, en su mayoría herederos de los Señores Propietarios o allegados de la máxima confianza) y doce mil acres para su colonización. Sin embargo, los doce mil acres de las colonias no serían exclusivamente cedidos a colonos libres. En cambio, con el fin de “preservar el equilibrio del gobierno”, un quinto de la extensión total de los doce mil acres de las colonias debía añadirse a la propiedad de los Señores Propietarios y otro quinto a la de la nobleza (véase *FCC*, §4; McGuinness, 1989: 137; Hsueh, 2002: 437; Hinshelwood, 2013: 568). Las restantes tres quintas partes de la colonia serían distribuidas entre los colonos libres, quienes habrían de pagar a perpetuidad un tributo a los Señores Propietarios por detentar el dominio de la tierra y ejercer su actividad productiva en la provincia de Carolina (véase *FCC*, §4).

El carácter feudal de la organización social y política propuesta por la Constitución se evidencia por una multiplicidad de elementos, entre los que se destacan, principalmente, los privilegios vitalicios y hereditarios de los Señores Propietarios y la nobleza, así como la configuración de un vasallaje igualmente hereditario asociado a las diferentes parcelas de tierra, sin posibilidad de movilidad sin permiso expreso (véase *FCC*, 210-211; §§4, 19, 22-23, 107, 110⁵⁵⁹; véase McGuinness, 1989: 134, 137; Hinshelwood, 2013: 578). En una palabra, los derechos políticos dependen de la herencia basada en lazos de sangre, de modo que el control político se concentra en una casta. En primer lugar, se destaca el carácter nobiliario y a perpetuidad de la cesión de Carlos II, así como la disposición de una estructura política basada en títulos de nobleza, coronados por la supremacía, de por vida, de ocho Señores Propietarios (véase *FCC*, 210-211; §§1-4; McGuinness, 1989:127; Hsueh, 2002: 434). De aquí, por ejemplo, que ningún Señor Propietario pueda ser removido de la corte que le toca presidir (véase *FCC*, §§1-2, 31). En el mismo sentido, se destaca que ningún hombre libre podrá ser sometido a proceso alguno sino por sus pares (véase *FCC*, §111). En el caso de los miembros de la nobleza, deberán ser juzgados por la corte suprema de justicia

1989: 129; Tully, 1993: 143-144; Hsueh, 2002: 425, 427; Goldie en Locke, 2002: 160-161; Armitage, 2004: 606-608; Marshall, 2006: 595, 600; Turner, 2011: 276; Hinshelwood, 2013: 567-568), con los editores de sus obras que la introducen como parte del corpus lockeano (véase Locke, 1824, IX: 175-199; Locke, 2002a: 160-181; Locke, 2003b: 210-232), así como por los comentaristas que hacen referencia a ella para comprender la teoría política lockeana (véase Seliger, 1968: 114-124; Lebovics, 1986: 567, 570-571, 576; Arneil, 1992b: 600; Becker, 1992: 654-655; Waldron, 2002: 204).

⁵⁵⁹ Capítulo aparte requiere la consideración del *status* jurídico de los esclavos según la Constitución, tanto en materia religiosa como en cuanto a su sometimiento absoluto al poder del amo en el orden “civil” (*FCC*, §§107, 110; véase Tully, 1993: 143; Hinshelwood, 2013: 576-580). Lo cierto es que los esclavos son considerados fundamentalmente como mano de obra para el trabajo en las colonias. Véase el apartado 2.5.

y con un jurado conformado por sus pares (véase *FCC*, §27). La corte superior de justicia, por su parte, no considerará ningún proceso civil o penal que se halle en las cortes a cargo de alguno de los Señores Propietarios (véase *FFC*, §38). Por último, todas las instancias jurídico-políticas de apelación se hallan gobernadas, en última instancia, por la decisión última e inapelable de los Señores Propietarios (véase *FFC*, §§46-47). En correspondencia con este dominio político feudal, encontramos un vasallaje de por vida de todos los siervos, así como de sus hijos, “por todas las generaciones” (*FFC*, §23). Los siervos son asociados a un determinado dominio territorial y se estipula que requerirán de un permiso especial para trasladarse (véase *FFC*, §22). En el mismo sentido, la venta de terrenos destinados a la explotación colonial se realiza incluyendo a los siervos vinculados a tal dominio (véase *FFC*, §19; Turner, 2011: 278). A la primacía de los Señores Propietarios y su nobleza, así como al carácter igualmente hereditario del vasallaje, se añade el hecho de que las disposiciones de la Constitución son consideradas inalterables (véase *FFC*, §§120, 74). Estos elementos dan cuenta, por tanto, del tipo de dominio político y económico ejercido a partir de una cesión real, por parte de la casta de los ocho Señores Propietarios y sus herederos (véase McGuinness, 1989: 134-136).

En cuanto al *status* de los colonos libres (*freeholders*), la Constitución estipula que no se permitirá a ningún habitante la compra o venta de tierras a los nativos de América sin la mediación de los Señores Propietarios, bajo pena de destierro a perpetuidad y confiscación completa de sus propiedades (véase *FCC*, §112; Hinshelwood, 2013: 568). Por lo tanto, según la Constitución de Carolina, los colonos sólo poseen derechos de propiedad en virtud de la concesión de los Señores Propietarios, a quienes deben pagar tributo a perpetuidad:

Todo aquel que posea cualquier propiedad⁵⁶⁰ en Carolina, en virtud de su título o concesión, deberá como muy tarde a partir y después del año 1689, pagar anualmente a los Señores Propietarios, por cada acre de tierra, en medida inglesa, tanto de plata fina como posee en el presente un centavo inglés, o su valor correspondiente, en concepto de renta principal y reconocimiento a los Señores Propietarios, sus herederos y sucesores, por siempre (véase *FCC*, §113, véase también §114).

La centralidad económica de las colonias se evidencia no sólo en la mencionada distribución territorial por tercios entre los Señores Propietarios, la nobleza y las tierras destinados para la colonización, sino en la cláusula jurídica que prevé el progresivo cultivo agrario a partir del despliegue de la actividad de los colonos (véase Hsueh, 2002: 435-436). En

⁵⁶⁰ El término utilizado es “freehold”.

efecto, la Constitución propone una expansión territorial basada en la incorporación de población de colonos y, en consecuencia, el incremento de la producción. La centralidad estratégica de las colonias se advierte a su vez en la prioridad otorgada a la extracción de la producción para su comercialización (véase *FCC*, §10). De aquí, por ejemplo, que la construcción de ciudades portuarias debía realizarse en los territorios de las colonias (véase *FCC*, §94).

Respecto a los elementos republicanos, hay que destacar la división de poderes, la institución de los Parlamentos conformados por los diferentes estamentos (Señores Proprietarios, barones y colonos) y el carácter constitucional del ordenamiento jurídico colonial en su conjunto (véase Hsueh, 2002: 426, 433). Como bien destaca Hinshelwood, la tolerancia religiosa puede ser entendida, junto a estos elementos republicanos, como un estímulo para lograr la migración de colonos a Carolina (véase *FCC*, §§107, 110; McGuinness, 1989: 127, 129-132; Hinshelwood, 2013: 568; Marshall, 2006: 595, 600; Turner, 2011: 268, 270, 276-280). Aun así, como se ha anticipado, los Parlamentos en los distritos de los colonos, si bien cuentan con la potestad de proponer legislación, su aprobación se haya sujeta a la revisión y aceptación por parte del Gran Consejo (con mayoría de los Señores Proprietarios, y poder de veto automático y definitivo) (véase *FCC*, §§50-51, 53, 75-77). En el mismo sentido, todas las cortes judiciales menores dependen de la Corte Palatina, gobernada a su vez por el Señor Propietario Palatino (cargo que recaerá siempre en el Señor Propietario de mayor edad, ante la muerte de su predecesor) e integrada por los siete restantes Señores Proprietarios (véase *FCC*, §§28, 33, 42, 92, 111). Las otras siete cortes, a cargo de cada uno de los restantes siete Señores Proprietarios, ocupadas de las diferentes áreas (relaciones exteriores, justicia, ejército, comercio, tesoro, administración, cultura; véase *FCC*, §§28, 35, 38-39, 41, 43-45), son igualmente inapelables y pueden fallar sobre cualquier causa que sea introducida en las cortes inferiores (véase *FCC*, §§46-47). La Constitución de Carolina estipula, a su vez, que los miembros de los diferentes Parlamentos, antes de tomar posesión de su banca y hallarse habilitados para votar, deben jurar suscribir a la Constitución (véase *FCC*, §74).

Sin embargo el aspecto que quizás mejor revela la estructura del ordenamiento jurídico propuesto, es el establecimiento de la cantidad de acres como condición del ejercicio de derechos políticos. En efecto, este aspecto da cuenta de los tres elementos mencionados: el carácter estamental del ordenamiento social y político, el diseño económico colonial así como el carácter formal de los elementos republicanos. Según la Constitución de Carolina: “Ningún hombre deberá estar registrado en una colonia sin poseer más de cincuenta acres

en propiedad⁵⁶¹ dentro de dicha colonia” (*FCC*, §85). “Ningún hombre deberá ser registrado en ningún distrito con menos de trescientos acres en propiedad dentro de dicho distrito” (*FCC*, §82). La Constitución estipula, a su vez, que aquel que se postule como agente o suboficial de policía de una colonia debe contar con cien acres de tierra (véase *FCC*, §91). La postulación a juez y administrador en la corte del distrito demanda contar con trescientos acres. Al mismo tiempo, para apelar el fallo de esta corte y ser recibido en la corte del condado (ordenamiento jurídico superior al del distrito local), se estipula el pago de cincuenta libras (véase *FCC*, §67). Ser jurado de la corte de distrito requiere poseer cincuenta acres de tierra en propiedad libre; ser jurado de la corte del condado la posesión de al menos trescientos acres; ser jurado de la corte del Señor Propietario exige poseer quinientos acres (véase *FCC*, §68). Postularse como representante del Parlamento del distrito a las bancas destinadas a los colonos⁵⁶² (la mayoría se haya ya garantizada para los Señores Propietarios y representantes de la nobleza), requiere contar con al menos quinientos acres. Votar en la elección de estos representantes de los colonos, demanda la posesión libre de al menos cincuenta acres (véase *FCC*, §§71-72; Becker, 1992: 654-655).

De este modo, la Constitución de Carolina refleja la aspiración de realizar una explotación económica expansiva a través del cultivo progresivo de las tierras de la provincia. En este sentido, se incorporan formas precarias de derechos políticos para los colonos, que más bien parecen de carácter formal en la medida en que dependen siempre en última instancia de la decisión superior, con potestad revocatoria, de los Señores Propietarios y la nobleza. Al mismo tiempo, estos derechos de representación política minoritaria se establecen bajo la condición de validar una distribución de la tierra estructuralmente desigual e inmodificable. Por todo lo dicho, podemos extraer como conclusión de este apartado que existe en la Constitución de Carolina una relación directa entre la posesión de determinada extensión territorial y el acceso a derechos políticos.

3.3. Dejar hacer a los industriales y racionales: comerciantes, manufactureros, terratenientes y financistas

Por primera vez en la historia del pensamiento Occidental, los teóricos no intentaron conceptualizar las relaciones entre las diversas clases en términos de las categorías aristotélicas y escolásticas de justicia distributiva y justicia conmutativa. En cambio, ellos trataron de entender cómo las clases se hallaban juntas a través de la dinámica del mecanismo del mercado.

⁵⁶¹ El término utilizado es “freehold”.

⁵⁶² El término utilizado es “freeholders”.

Edward Harpham⁵⁶³

Tomando el lema radical de los Levellers de la libertad y la igualdad frente a la tiranía, Locke lo transformó en una justificación más conservadora de la desigualdad de la propiedad de la tierra contra el absolutismo, una posición destinada a tener un atractivo irresistible para los productores rurales whig de rango alto y medio.
Neal Wood⁵⁶⁴

[...] el gobernante del Estado debe, claro, respetar una serie de principios y reglas que se sitúan por encima del Estado o lo dominan y son exteriores a él. Ese gobernante debe respetar las leyes divinas, morales y naturales, y otras tantas leyes que no son homogéneas ni intrínsecas al Estado. Pero así como debe respetar esas leyes, el gobernante tiene que hacer algo muy distinto a asegurar la salvación de súbditos en el más allá, cuando lo habitual en la Edad Media era definir al soberano como alguien que debía ayudar a sus súbditos a alcanzar esa salvación ultraterrena.
Michel Foucault⁵⁶⁵

A fin de especificar la vaga referencia a los industriosos y racionales, como destinatarios del mundo en virtud de su trabajo (véase *TT*, II, §34) se considerarán aquí diversos escritos y propuestas concretas de política económica, en los que Locke se refiere explícitamente a distintos actores sociales y económicos. Especial atención recibirá el texto *SC*, en el cual Locke polemiza con la propuesta de Josiah Child, quien proponía la intervención estatal para regular la tasa de interés, reduciéndola del seis al cuatro por ciento, en un texto de 1668 titulado *Brief Observations Concerning Trade and Interest of Money* y luego en otro de 1693 titulado *A New Discourse of Trade* (véase Child, 1968a, 1968b; Turcker, 1960: 9-28; Letwin, 1964: 10; Bowley, 1973: 10-58; Harpham, 1985: 567-568, véase también 569-572). De este modo, será posible dar cuenta de la temprana asunción de supuestos fundamentales de lo que posteriormente, a partir de Adam Smith y David Ricardo, se conocerá como la Economía clásica. En efecto, se confirmará la importancia de la teoría del valor como elemento central de la economía, ya abordada en la segunda parte, y se dará cuenta de la necesidad de un equilibrio entre los diferentes actores, tanto comerciantes, manufactureros como terratenientes y financistas, el cual se logra a través del libre juego de

⁵⁶³ Harpham, 1985: 566. Edward Harpham se refiere aquí al pensamiento económico del siglo XVII. Al mismo tiempo, en el título de su artículo menciona al liberalismo lockeano en sentido económico: “La clase, el comercio y el Estado: discurso económico y el liberalismo lockeano en el siglo XVII diecisiete” (Harpham, 1985: 565-566). Contra la distinción entre justicia conmutativa y justicia distributiva, véase Hobbes, 1999, XIV: 136-137.

⁵⁶⁴ Wood, 1983a: 70.

⁵⁶⁵ Foucault, 2007: 20.

la oferta y la demanda en el plano doméstico, de la mano de la competencia con otras potencias en el plano internacional.

Antes de presentar la referencia a estos diferentes actores del capital es necesario precisar el uso que se hace en *SC* del término comercio, así como del *status* general de su noción de capital. En efecto, en la medida en que Locke utiliza el término comercio tanto para referirse a la actividad comercial como a la productiva, podría fácilmente cometerse el equívoco de atribuir a Locke una confusión entre ambas actividades. Sin embargo, como se desprende de la teoría del valor trabajo del capítulo V, y como puede apreciarse en el siguiente pasaje, Locke distingue comercialización y producción, aun cuando emplee el mismo término para ambas actividades. “El comercio es doble: (1) la manufactura doméstica, por la cual debe entenderse todo trabajo empleado por tu pueblo en la preparación de mercancías⁵⁶⁶ para el consumo, ya de tu propio pueblo (donde se excluirá la importación extranjera) o de los extranjeros. (2) Transporte, es decir, navegación y comercialización” (*T*: 222; véase *TT*, II, §§27-28, 40-43⁵⁶⁷, 48⁵⁶⁸; Kelly, 1988: 282, 292).

El empleo de la misma categoría para el comercio y la producción podría atribuirse tanto a una rusticidad en el vocabulario económico, o sencillamente a un lenguaje o a una posición mercantilista. Ésta última es, en efecto, la interpretación que realiza Macpherson: “Y basta remitirnos a los escritos económicos de Locke para ver que era un mercantilista para quien la acumulación de oro era un objetivo apropiado de una política mercantil, no como fin en sí mismo, sino porque vivificaba e incrementaba el comercio” (Macpherson, 1970: 178; véase también 180). El problema de la interpretación de Macpherson radica precisamente en no advertir la ambigüedad con que Locke utiliza el término “comercio”. Pues establecido que Locke se refiere con comercio a la producción, la clave de lectura ya no es mercantilista: de lo que se trata es de que la acumulación de capital monetario fomenta la producción, y por ello la acumulación no es un fin en sí sino un medio para estimular la economía vía inversión. Esto es algo que hemos podido ver en la segunda parte y que el propio Macpherson advierte inmediatamente: “Para Locke, el objetivo de una política mercantil y de una empresa económica individual era la utilización de la tierra y del dinero como capital; había que gastar el dinero en existencias o materiales comerciales y en salarios, y había que utilizar la tierra para producir mercancías para el comercio” (Macpherson, 1970: 178). Veremos, en este sentido, que para Locke el problema radica en que estos diferentes

⁵⁶⁶ El término es “commodities”, que puede significar también “materias primas”, aun cuando no es el sentido que posee en este pasaje, dado que se refiere a las manufacturas.

⁵⁶⁷ Para una consideración de estos párrafos, véase el apartado 2.3.

⁵⁶⁸ Citado en el apartado 2.4.

factores productivos permanezcan ociosos, ya sea que se trate de la tierra, el capital monetario o, como veremos en el próximo apartado, la fuerza de trabajo. No se observa aquí, por tanto, una perspectiva mercantilista que haga recaer en el intercambio la fuente de la riqueza o que apunte meramente a mantener una balanza comercial favorable, sino en la medida que desarrolla el capitalismo, en sus diferentes ramas, a nivel doméstico y en el mercado mundial (véase Harpham, 1985: 567).

Por otro lado, si consideramos que el plusvalor no surge, en un modo de producción capitalista, hasta tanto se concreta la venta del producto, no es del todo incorrecto utilizar el término comercio abarcando tanto la producción como la comercialización (véase Marx, 199: 474). En efecto, Locke da razones para esta indistinción, refiriéndose a los capitalistas manufactureros: “si ellos no pueden recibir dinero por sus productos en el mercado, será imposible para ellos pagar la renta del terrateniente⁵⁶⁹” (*SC*: 25). El capitalista manufacturero debe poder vender su producción para pagar la renta al terrateniente y obtener una ganancia.

Este ejemplo brinda, a su vez, los primeros indicios de que la perspectiva que maneja Locke sobre la dinámica del capital es general. En este sentido, es preciso poner en cuestión la interpretación de Wood, en cuanto reduce la teoría lockeana de la propiedad a una descripción en términos de capitalismo agrario. Hemos visto que Wood recupera así, críticamente, la interpretación de Macpherson, en cuanto proyecta sobre la teoría de la propiedad lockeana actores del siglo XIX (burguesía y proletariado urbano industrial) (véase Wood, 1983a: 7⁵⁷⁰; Tully, 1980: 130; véase también Foucault, 2005b: 79⁵⁷¹). Sin embargo, una consideración exhaustiva de *SC* no permite sostener la reducción que realiza Wood de la concepción lockeana del capital a su forma agraria. En efecto, a pesar de que Wood enfatiza la crítica de Locke a las malas artes de los banqueros y comerciantes, para sostener que el actor que defiende es fundamentalmente el terrateniente, la perspectiva de *SC* resulta mucho más general (véase Wood, 198a: 38-39; Harpham, 1985: 579-580). De aquí, por ejemplo, que cuando Locke se refiere elogiosamente al ejemplo del ascenso de Holanda en el mercado mundial, señala que su carácter de potencia no puede atribuirse a un desarrollo

⁵⁶⁹ El término es aquí “landlord”.

⁵⁷⁰ Véase el apartado 2.4.

⁵⁷¹ Por otra parte, Foucault también parece referirse críticamente a la interpretación de Macpherson. “Suele hacerse de la emergencia del individuo en el pensamiento y la realidad política de Europa el efecto de un proceso que es a la vez el desarrollo de la economía capitalista y la reivindicación del poder político por parte de la burguesía; de allí habría nacido la teoría filosófico-jurídica que, en líneas generales, vemos desarrollarse desde Hobbes hasta la Revolución Francesa. Pero creo que, si bien es verdad que se puede ver efectivamente cierta idea del individuo en el nivel del que les hablo, también hay que ver la constitución concreta del individuo a partir de determinada tecnología de poder; y me parece que esa tecnología es la disciplina, propia del poder que nace y se desarrolla desde la edad clásica, que aísla y recorta, a partir del juego de los cuerpos, ese elemento históricamente nuevo que llamamos individuo” (Foucault, 2005b: 79). Véase en este sentido el apartado 3.4.

capitalista agrario: “Holanda es un país donde la tierra hace una pequeña parte del stock⁵⁷² del país”, en comparación con el “comercio”, que constituye allí un “gran fondo⁵⁷³” (SC: 67). Al mismo tiempo, si consideramos la lista de factores que contribuyen, según Locke, a la riqueza del país, no encontramos en absoluto una restricción del capitalismo a la actividad agraria:

Promotores del comercio: libertad de comercio; fácil naturalización; libertad de religión; registro o seguridad de la propiedad; pequeñas tasas comerciales; casas de trabajo públicas; moneda buena, segura y difícil de falsificar; transferencia de cuentas; aumento y estímulo de los marineros en una isla, [dado que no existe] ningún marinero ni navegación en el continente que no quiera provisiones si no puede subsistir por sí mismo⁵⁷⁴; mano de obra barata; modas adaptadas a tus propias manufacturas; adaptación de las manufacturas a los mercados cuyas mercancías⁵⁷⁵ necesitamos; bajas tasas de exportación; nuevas manufacturas domésticas (T: 222).⁵⁷⁶

Este pasaje muestra con claridad la articulación entre dejar hacer al capital y establecer una posición dominante en el mercado mundial a través del intercambio de manufacturas por “mercancías” o “materias primas” (el término es “commodities”). Evidencia, a su vez, que lejos de manejar una noción de capital reducida a una forma agraria o a los intereses de los terratenientes, Locke parece dar cuenta de la importancia estratégica de obtener un valor diferencial a través del intercambio de manufacturas contra materias primas. Por otra parte, la diferencia terminológica respecto a la economía clásica, en modo alguno supone, como hemos podido ver, que Locke no comprenda la distinción conceptual entre comercio y producción (véase Vaughn, 1983: 152, 73). Aquí encontramos ya la lógica liberal que viene a reemplazar al mercantilismo, y que, siguiendo a Foucault supone “una economía o un análisis económico político que integra el momento de la producción, el mercado mundial y, por fin, los comportamientos económicos de la población, los productores y los consumidores” (véase Foucault, 2006: 61; para una interpretación contraria, véase Abdo Ferez, 2013: 371, 428). En efecto, si el mercantilismo se caracteriza por la regulación del comercio exterior, las concesiones monopólicas y la restricción de la oferta de trabajo (Roll, 1973: 138; Passano, 1977: 7; Tamames y Gallego, 1996: 417-418; Foucault, 2006: 91; Foucault, 2007: 158), es claro que en el pasaje citado, Locke rechaza el segundo y tercer

⁵⁷² El término empleado aquí es “stock”, el cual, como hemos destacado ya, puede traducirse por capital.

⁵⁷³ El término es “fund” que se utiliza, como es sabido, para referir al capital monetario.

⁵⁷⁴ En el original “no seamen nor navigation in a continent that wants not supply but can subsist of itself”.

⁵⁷⁵ El término es “commodities”, que más precisamente significa “materias primas” y no sólo mercancías.

⁵⁷⁶ Las “trabas al comercio” están dadas por “intrincación de la ley; arrestos; encarcelamientos; poder arbitrario; vicios tendientes a la prodigalidad” (T: 222).

elemento. Por otra parte, el libre comercio, sin ningún tipo de restricción, no ha sido una práctica efectiva sino más bien una utopía peligrosa nunca implementada plenamente, que diferentes países, durante su proceso de industrialización, necesariamente rehusaron aplicar (véase Foucault, 2007: 85). Siendo así, no resulta apropiado cuestionar el liberalismo económico lockeano por proponer ciertas regulaciones comerciales que han sido siempre parte de todo intercambio internacional, incluso por adherentes a los principios antirregulacionistas.

Junto a la ambigüedad en el uso del término comercio, se ha criticado la indistinción terminológica entre dinero y capital de *SC* (véase Vaughn, 1983: 66). Es cierto, también en este caso, que Locke utiliza en muchas ocasiones el término “money” para referir tanto al dinero como al capital; sin embargo, al igual que en el caso del término comercio, ello no supone que Locke no advierta su distinción conceptual (véase Kelly, 1988: 278). En efecto, como hemos visto, Locke emplea el término “stock” en referencia específica al capital del país (del cual la tierra es una pequeña parte) (*SC*: 67). Pero incluso en el uso indistinto del término “money”, Locke presenta con claridad la diferencia entre dinero como medida de cambio⁵⁷⁷ y como capital.

Porque el dinero, como necesario para el comercio, puede ser doblemente considerado. Primero, en las manos de quien paga al trabajador y al terrateniente (porque aquí su movimiento termina, y cualquiera sean las manos a través de las que pase en el medio, no serán sino [las de] un vendedor intermediario⁵⁷⁸) y si este hombre necesita dinero (como por ejemplo, el fabricante de ropa) la manufacturación no se realiza: y por lo tanto el comercio se frena y se pierde. O, segundo, el dinero puede ser considerado en las manos del consumidor, en cuyo nombre cuento aquí al comerciante que compra mercancías, cuando se hacen para exportar (*SC*: 16; véase Kelly, 1988: 278).

Como puede apreciarse, la cita da cuenta de la distinción entre el dinero empleado como capital en la actividad productiva, para pagar los salarios, la renta y el costo de los insumos, y el dinero empleado como medida de cambio por parte del consumidor directo (véase también *SC* 14; véase Vaughn, 1983: 73-74). Al mismo tiempo, deja en claro que se asume una perspectiva general sobre la dinámica del capital, en la cual se distingue al terrateniente, el productor y el comerciante. En el mismo sentido, los argumentos que brinda Locke en favor de la desregulación de la tasa de interés, muestran una perspectiva sobre el capital que no se limita a su forma agraria. Según Locke, si consideramos legítimo cobrar

⁵⁷⁷ En este sentido, resulta destacable su propuesta de reacuñación, concebida para evitar la deflación como producto de la escasez de moneda (Laslett, 1957: 378, 386).

⁵⁷⁸ El término es aquí “broker”, que refiere al intermediario que compra y vende.

una renta por el uso de la tierra como medio de producción, debemos considerar que lo es pagar interés por el dinero en su forma de capital, en la medida en que en ambos casos se facilita un medio de producción.

[...] en el dinero hay un valor doble, respondiendo a ambos de estos: primero, en cuanto es capaz, a través del interés, de redituarnos un determinado ingreso anual: y en esto radica la naturaleza de la tierra (el ingreso de uno siendo llamado renta, el del otro uso⁵⁷⁹) sólo con esta diferencia, que la tierra, siendo en sus suelos diferente [...] no es capaz de ningún estimado fijo a través de su cantidad (*SC*: 33; véase 36; Macpherson, 1970: 178-179; Kelly, 1988: 278).

Como se puede apreciar aquí, Locke está lejos de condenar en términos de usura la tasa de interés dada en una situación de mercado. La ganancia del capital financiero es tan legítima como cualquier otra (véase *SC*: 36). En este sentido, confirmando la asunción de una perspectiva general sobre las diversas formas del capital, Locke avanzará sobre la idea de que es necesario dejar que el mercado establezca precios de equilibrio, a fin de garantizar la ganancia de los diferentes actores. “Cuando es muy alto [el interés], dificulta tanto la ganancia del comerciante que él no pedirá prestado; cuando es demasiado bajo, dificulta tanto la ganancia del financista⁵⁸⁰, que él no prestará, y [en] estas dos maneras hay una traba al comercio” (*SC*: 64). Aquí se advierte que Locke asume la importancia del rol del financista para que, por medio del préstamo, es decir, el crédito, sea posible tanto la actividad productiva como mercantil. Al mismo tiempo, a tono con la tradición liberal subsiguiente, subyace la idea de un precio natural que surge de la oferta y la demanda, la cual se hará completamente explícita en el texto titulado con la palabra latina *Venditio*, que en castellano podemos traducir como “venta”:

A petición de cuál es la medida que debe regular el precio por el que cualquier persona vende, con el fin de mantenerlo dentro de los límites de la equidad y la justicia, considero sucintamente que ha de ser la siguiente: el precio de mercado allí donde se vende. Todo aquel que sigue esta [norma] en todo lo que vende pienso que está libre de engaño, extorsión y opresión, o de cualquier culpa en su venta, suponiendo que no hubiera falla⁵⁸¹ en sus productos (*Venditio*: 442).

En efecto, tanto en *Venditio* como en *SC* Locke volverá una y otra vez sobre esta noción de precio natural, ya sea que la mercancía de que se trate sea el dinero, los bienes necesarios

⁵⁷⁹ El término aquí es “use”, que, por el contexto, remite inequívocamente al “interés”.

⁵⁸⁰ El término es aquí “monied-man”, coloquialmente, “hombre de dinero”, “hombre adinerado”.

⁵⁸¹ El término es “fallacy”, su traducción literal sería “falacia” o “error”; podría quizás traducirse también por “engaño” pero sería una interpretación contextualizada de “falacia” en lugar de “error”.

o los innecesarios (véase *SC*: 9; *Venditio*: 442-445; Guzmán y Munger, 2014: 43, 46-47). En *Venditio*, Locke señala con toda claridad que ninguna noción de justicia distributiva debe anteponerse a los precios naturales del mercado. En este sentido, sostendrá que la actividad productiva y la comercial implican, de por sí, obtener ganancias de las necesidades ajenas, por lo que resulta absurdo reprocharles que lo hicieran (véase *Venditio*: 443; Vaughn, 1983: 156). En la misma dirección, Locke considera que no deben condenarse las ganancias extraordinarias del comerciante en épocas de escasez, pues de otro modo, de fijarles un límite, habría que estar dispuesto a cubrir sus pérdidas en épocas de abundancia, lo cual, según Locke, no parece ser el caso para nadie (véase *Venditio*: 445).⁵⁸² Por lo tanto, sobre la base de que no deben fijarse límites *arbitrarios* a las ganancias, ya sea que hablemos del capital comercial o financiero, Locke avanza hacia la idea de autorregulación, condenando toda intervención *externa* por parte del Estado:

La medida que es común al comprador y al vendedor es precisamente que si el uno comprara tan barato como pudiera en el mercado y el otro vendiera tan caro como pudiera allí mismo, todo el que corriera sus riesgos con las necesidades mutuas y perpetuamente cambiantes de dinero y artículos entre compradores y vendedores, llegaría a una cuenta bastante equitativa y justa (*Venditio*: 445).

En efecto, a través de la noción de precio natural, encontramos la idea de que el mercado ofrece los precios *verdaderos*, el precio justo es el precio del mercado. El mercado *sabe* cuál es precio adecuado, y si se intenta intervenir, el resultado no será la justicia sino por el contrario el desequilibrio entre la ganancia que, como hemos visto, corresponde a cada uno de los actores.

⁵⁸² Para un análisis del salto de la solución mercantilista y regulacionista a la solución fisiocrática y liberal del problema de la escasez, véase Foucault, 2006: 48-59. El siguiente pasaje expone la crítica a la regulación que comienza con el pensamiento fisiocrático y será continuada por la tradición liberal: “Sistema antiescasez, sistema esencialmente centrado en un acontecimiento eventual, un acontecimiento que podría producirse y que se intenta impedir aún antes de que se inscriba en la realidad. No hace falta insistir en los conocidos fracasos, mi veces comprobados, de ese sistema. Fracasos consistentes en lo siguiente: en primer lugar, el mantenimiento del precio de los granos en los niveles más bajos hace que, en principio, aun cuando haya abundancia de granos, o, mejor, sobre todo cuando la hay, los campesinos se arruinen, pues quien dice abundancia de granos dice tendencia de los precios a la baja, y finalmente el precio del trigo para los campesinos será inferior a las inversiones hechas por éstos para obtenerlo; por lo tanto, ganancia que tiende a cero y llegado el caso cae por debajo del costo mismo de producción para los campesinos. En segundo lugar, la segunda consecuencia será que los campesinos, al no conseguir, ni siquiera en los años de abundancia de trigo, suficiente ganancia con su cosecha, estén necesariamente condenados y forzados a sembrar poco. Cuanto menos siembren, menos ganancia tendrán y, desde luego, menos podrán sembrar. Como consecuencia inmediata de esa escasa siembra, el menor desarreglo climático, y me refiero a la más mínima oscilación del clima, un poco de frío excesivo, un poco de sequía, un poco de humedad, hará que la cantidad de trigo que es apenas suficiente para alimentar a la población caiga por debajo de las normas requeridas, y el año siguiente aparecerá la escasez” (Foucault, 2006: 50). Como acabamos de ver, Locke esgrime precisamente este argumento: es preciso respetar las ganancias extraordinarias, en la medida que no se cubren las pérdidas (véase *Venditio*: 445). De otro modo, si se limitan los precios, se estimula a que caiga la oferta.

[...] los precios, en cuanto se ajustan a los mecanismos naturales del mercado, van a constituir un patrón de verdad que permitirá discernir en las prácticas gubernamentales las que son correctas y las que son erróneas. [...] El mercado, en la medida en que a través del intercambio permite vincular la producción, la necesidad, la oferta, la demanda, el valor, el precio, etc., constituye un lugar de veridicción, y con ello quiero decir un lugar de verificación y falseamiento de la práctica gubernamental (Foucault, 2007: 49, véase también 46-51).

A pesar de los elementos que hemos considerado, Karen I. Vaughn evita afirmar que aquí encontramos la idea de la mano invisible del mercado, según la cual la persecución del interés egoísta de los agentes conduce al beneficio general (véase Vaughn, 1983: 162). Sin embargo, esto es precisamente lo que se está afirmando. De aquí que Locke explícitamente justifique la especulación comercial en la venta de un producto de primera necesidad a una ciudad hambrienta, aun cuando el mismo producto fuera vendido por el mismo comerciante en otra ciudad a valores muy inferiores, siempre y cuando no se deje morir a nadie de hambre como consecuencia de esta especulación (véase *Venditio*: 445-446; *PL*, §39; Wootton, 1992: 90; Guzmán y Munger, 2014: 44-46). El ejemplo revela un escenario de agentes movidos por un egoísmo extremo, inmersos, sin embargo, en un equilibrio de mercado que garantiza la justicia general, sin necesidad de regulación estatal.⁵⁸³ En este sentido, como hemos señalado ya, resulta posible hablar aquí de la presencia de la subjetividad que Foucault llamó *homo oeconomicus*, aun cuando se refería a una figura propia del neoliberalismo posterior. En efecto, aquí se advierte la presencia de una subjetividad que obedece a un interés personal irreductible y al que se lo deja hacer (véase Foucault, 2007: 310⁵⁸⁴). En correspondencia con la idea de precio natural y veridicción del mercado, lo que interesa aquí a Locke es evitar una innecesaria regulación por parte del Estado.

En este sentido, Locke no se limita a ofrecer razones normativas, en términos de justicia, para criticar la regulación de la tasa de interés.⁵⁸⁵ Brinda también razones

⁵⁸³ En todo caso, la intervención es de la justicia penal, pero con posterioridad al hecho, en caso de que se hubiera cometido algún crimen de esta índole. No se propone una intervención preventiva y regulatoria. Sin embargo, en relación con el dejar hacer en virtud de un mercado doméstico competitivo y equilibrado, Locke contempla la posibilidad de regular la tasa de interés en caso de que se presentara un monopolio: “Cuando una especie de monopolio, por consentimiento, haya puesto esta mercancía general, en pocas manos, quizás sea necesaria una regulación, aun cuando, en el constante cambio de los asuntos, es difícil de determinar cuál debería ser la tasa de interés establecida” (véase *SC*: 64). Lo interesante de esta formulación es que no establece tajantemente que debe intervenir en caso de monopolio, sino que contempla la posibilidad e inmediatamente se aclara que no es fácil establecer el precio adecuado, ya que la adaptación de los precios a la realidad cambiante sólo puede realizarla el mercado.

⁵⁸⁴ Citado en el apartado 2.3.

⁵⁸⁵ Locke argumenta, por ejemplo, que aún en los períodos en que el interés del capital fue del diez por ciento, los comerciantes adaptaron sus precios de modo tal de poder obtener ganancias superiores al interés: por lo tanto la alta tasa de interés, por sí misma, no es capaz de arruinar a ningún comerciante (véase *SC*: 79-80).

completamente empíricas, del orden de la ineficacia de una posible intervención estatal sobre el mercado. Según Locke, allí donde se fijara por ley un tope a la tasa de interés, por ejemplo del cuatro por ciento, la demanda de crédito por un lado, y las artes del capital financiero por el otro, en especial de los banqueros “de Londres”, harían que la regulación de la tasa de interés no resulte exitosa (véase Harpham, 1985: 574-576, 579). En consecuencia, el interés podría elevarse no sólo por encima del precio que establece la regulación estatal sino incluso por sobre el precio natural, dado que deberá añadirse al costo del dinero el precio que supone el riesgo de la ilegalidad (véase *SC*: 4-5). Existe por tanto una *tasa natural*, como bien destaca Kelly: “En cualquier momento existe una «tasa natural» de interés determinada por el número de posibles prestatarios y la cantidad de dinero disponible para prestar, intervención con la cual ya sea por ley o por un monopolio como el ejercida por los banqueros de Londres, sólo servirá subir el precio para el prestatario. Menos dinero es tomado a préstamo y el comercio cae” (véase Kelly, 1988: 277).

Aun así, la propuesta de dejar hacer a los diferentes agentes empresarios no debe confundirse con una completa ausencia de la intervención del Estado en la economía. En efecto, además de proteger la propiedad privada, como fin de la sociedad civil (véase *TT*, II, §§138, 131, 139-140, 142, 222) y observar el principio de caridad (véase *Venditio*: 445-446; *PL*, §§10, 39), es preciso también proteger las arcas públicas, fundamentalmente garantizando que las exportaciones sean mayores que las importaciones (véase *SC*: 72). Sin embargo, este elemento mercantilista o, más precisamente, este rasgo de nacionalismo económico, en modo alguno opaca los elementos claramente liberales que se han consignado hasta aquí (véase Kelly, 1988: 276-277⁵⁸⁶). Pues cuando Locke plantea una política de control de la balanza comercial para no desequilibrar las arcas públicas, en modo alguno señala que la actividad mercantil sea por sí misma fuente de riqueza o que la riqueza consista en acumular reservas, como correspondería a una posición estrictamente mercantilista. “Con el reino es como con una familia. Gastando menos que [lo que] pagarán nuestras propias

⁵⁸⁶ Con relación a la importancia atribuida a la acumulación de dinero en el pensamiento mercantilista, Kelly comenta lo siguiente: “El dinero, en la forma de moneda metálica, disfrutaba de una posición especialmente privilegiada en el pensamiento de estos mercantilistas; en su economía primitiva y vulnerable, carente de un sistema de crédito articulado, existía una continua necesidad de crecimiento en la oferta de moneda metálica. [...] En el pensamiento mercantilista, por lo tanto, el dinero no era el medio inerte de cambio que los economistas clásicos, e incluso Hume, consideraban debía ser, sino el activo, dinámico elemento en un sistema de otro modo estancado, el elemento a través del cual la estimulación de la demanda era la única capaz de romper el círculo de la penuria y la privación. Este punto de vista del dinero era aceptado por un floreciente análisis teórico, el cual es muy patente en los escritos tempranos de Locke” (Kelly, 1988: 276-277). Kelly se refiere aquí a “The Early Writings on Interest, 1668-1674”, compilados en su edición de los escritos económicos lockeanos, luego reelaborados en *SC* (véase Locke, 1991c: 165-202).

mercancías, es la segura y única manera para la nación de enriquecerse⁵⁸⁷” (*SC*: 72). Aquí en modo alguno la fuente de la riqueza deja de radicar en la producción. Como hemos podido ver a lo largo de la segunda parte y los primeros dos apartados de esta tercera, las apreciaciones de Locke apuntan en todo momento a estimular la actividad productiva, la cual es la verdadera fuente de la riqueza, sin perder de vista que esa producción se realiza en competencia con otras potencias, especialmente España y Holanda, en pugna por el mercado mundial de consumidores.

En este sentido debe considerarse la ponderación del ejemplo de Holanda como potencia emergente. Locke argumenta que la fuente de la riqueza en Holanda no es otra que la productividad del trabajo y su frugalidad como consumidores. Ello les permite a los productores holandeses, según Locke, comprar materias primas en Inglaterra, manufacturarlas en Holanda y revenderlas en Inglaterra conservando un margen de ganancia (véase *SC*: 80). El riesgo para Locke es que una mala política en cuanto a la balanza comercial haga que Holanda le gane mercados a Inglaterra: “Porque las corrientes del comercio, como las de las aguas, se hacen por sí mismos canales, fuera de los cuales después es difícil desviarse” (*SC*: 14). Aquí es claro que el eje sigue siendo la producción, lo cual en modo alguno contradice que la consideración de las variables económicas, cuál es la tasa legítima de interés, cuál es la carga impositiva que debe tener el comercio y la propiedad de la tierra, cuál ha de ser el usufructo de las colonias, cómo debe administrarse el comercio exterior, tenga lugar en el contexto de esta disputa internacional. En efecto, lejos de tratarse de un elemento contrario al liberalismo, podría incluso considerarse como definitorio del mismo, como efectivamente lo hace Foucault: “[...] veridicción del mercado, limitación por el cálculo de la utilidad gubernamental y, ahora, posición de Europa como región de desarrollo económico ilimitado con respecto a un mercado mundial. Esto es lo que llamé liberalismo” (Foucault, 2007: 81). De este modo, la puesta en relación entre desarrollo económico y bien común requiere, por un lado, un mercado doméstico competitivo, para lo cual es preciso dejar hacer a los agentes empresarios, tanto del capital agrario, como manufacturero, mercantil y financiero y, por el otro, proteger este mercado doméstico a través de una política comercial no menos competitiva en relación con las potencias del mercado mundial. “[...] los europeos serán los jugadores y, pues bien, el mundo será la apuesta. El juego está en Europa, pero la apuesta es el mundo [...] allí tenemos los inicios de un nuevo tipo de cálculo planetario en la práctica gubernamental europea” (Foucault, 2007: 74). El tipo de liberalismo económico que se advierte en la propuesta lockeana no

⁵⁸⁷ En el original, “grow rich”, expresión que supone el “crecimiento” hacia la riqueza.

propugna, por tanto, meramente ideales de libre comercio sino que lo hace al interior de una política de desarrollo productivo nacional y la competencia de capitales nacionales en el mercado mundial.

En el apartado siguiente veremos que este dejar hacer a los industrioses y racionales se articula con una fuerte regulación destinada a crear un mercado laboral, la cual forma parte de esta misma política de desarrollo productivo, en la medida en que, como hemos podido ver, uno de los elementos “promotores del comercio” es precisamente la disponibilidad de “mano de obra barata” (*T*: 222). Esto es, la disponibilidad de mano de obra que se ofrece como mercancía a la venta a un precio que estimule su compra, y por lo tanto la actividad productiva.

3.4. El hacer vivir y el disciplinamiento de la fuerza de trabajo

Sí, incluso la caridad misma, que es ciertamente el gran deber tanto de un hombre como de un cristiano⁵⁸⁸, no tiene sin embargo un derecho universal a ser tolerada en todo su espectro⁵⁸⁹; desde que existen ciertas partes e instancias de ella que el magistrado tiene absolutamente prohibidas, y que, por lo que yo he podido oír, sin ninguna ofensa a las conciencias más compasivas⁵⁹⁰; pues quién duda de que el alivio con una limosna al pobre, aunque sea un mendigo (si uno lo ve a él en [situación de] necesidad), es, si resulta considerado absolutamente, una virtud y el deber de todo hombre particular; sin embargo, esto está prohibido entre nosotros por una ley y el rigor de una pena, y aun así nadie en este caso se queja de la violación de su conciencia o la pérdida de su libertad, la cual ciertamente, si esto fuera una restricción ilegal sobre la conciencia, no podría ser pasada por alto a través de tantos hombres compasivos y escrupulosos.
John Locke⁵⁹¹

La ley se refiere siempre a la espada. Pero un poder que tiene como tarea tomar la vida a su cargo necesita mecanismos continuos, reguladores y correctivos. Ya no se trata de hacer jugar la muerte en el campo de la soberanía, sino de distribuir lo viviente en un dominio de valor y de utilidad.
Michel Foucault⁵⁹²

[...] la mayoría de los primeros programas de seguridad social fueron deliberadamente proyectados para maximizar la participación en el mercado laboral.

⁵⁸⁸ En el original “the great duty both of a man and a Christian”.

⁵⁸⁹ La expresión en el original es “in its full latitude”, que también podría traducirse como “en toda su amplitud”.

⁵⁹⁰ El término es aquí “tenderest”, el término “tender” podría traducirse también por “tierna”, “sensible”.

⁵⁹¹ *ET*: 145.

⁵⁹² Foucault, 2005a:174.

Gøsta Esping-Andersen⁵⁹³

[...] el de Locke es un 'liberalismo' -por así llamarlo- que modela Sujetos, antes que aceptarlos como dados, sobre todo en términos morales. Es un liberalismo no indiferente, que precisa, para su gobierno, de tales Sujetos, configurados de un modo específico y no de otro.

Cecilia Abdo Ferez⁵⁹⁴

Para la promoción del bienestar⁵⁹⁵ del reino, que consiste en la riqueza y el poder, lo que conduce a esto más inmediatamente [es] el número y laboriosidad de tus súbditos.

John Locke⁵⁹⁶

[...] la verdadera y apropiada asistencia de los pobres. Consiste en encontrar trabajo para ellos y tener el cuidado de que ellos no vivan como zánganos del trabajo de los otros.

John Locke⁵⁹⁷

En Inglaterra, el número de pobres no cesó de aumentar de 1692 a 1699.

Gregory King, ofreciendo una precisa representación sobre la población británica por el año 1688, estima que los pequeños agricultores (*cottagers*) y los indigentes (*paupers*) representaban el 24% de la población del país (1.360.000 sobre 5.500.000 habitantes, de los cuales 300.000 eran vagabundos), mientras que los trabajadores y artesanos (*labouring people*) y los empleados domésticos (*out-servants*) constituían el 23% de la población total (1.275.000). Estos dos grupos, los cuales representaban el 47% de la población inglesa, en el año 1690 no lograban sostener, con sus recursos, sus necesidades cotidianas. Existe un límite a partir del cual la pobreza constituye una amenaza constante.

Ai-Thu Dang⁵⁹⁸

En este apartado se estudiará la propuesta lockeana de reforma de la *Ley de pobres*, que Locke presentó en la forma de informe, en su calidad de Commissioner on the Board of Trade, en 1697, también conocido como *Report to the Board of Trade to the Lords Justices 1697, Respecting the Relief and Unemployment of the Poor*. Según este informe, los pobres, es decir, los mendicantes⁵⁹⁹, debían ser sujetos a una férrea disciplina, a cambio de

⁵⁹³ Esping-Andersen, 1993: 42.

⁵⁹⁴ Abdo Ferez, 2013: 400; para el *status* de *sentido común* en la actualidad del liberalismo lockeano, véase también 406.

⁵⁹⁵ El término es aquí "welfare".

⁵⁹⁶ *ET*: 151.

⁵⁹⁷ *PL*, §10.

⁵⁹⁸ Dang, 1994: 1424. Dang refiere a Laslett para la referencia a la obra de King, "Natural and Political Observations" (Laslett, 1965: 36).

⁵⁹⁹ Para evitar confusiones mantendremos aquí la traducción literal del término «poor», por pobre. Sin embargo, es preciso aclarar que su significado se adecúa mejor a la definición actual de indigente, puesto que se refiere a quien se halla en una situación de extrema necesidad. En efecto, si bien esta ley se propone realizar ciertas metas que van más allá de resolver la indigencia, el sujeto al que se dirige no se corresponde con una

garantizarles los medios de subsistencia. No se trata de otra cosa que de la administración civil del principio de caridad. En cuanto a la implementación de la propuesta, se mostrará la pertinencia del concepto foucaultiano de dispositivos de seguridad, en la medida en que introduce el cálculo estadístico para sopesar los beneficios de las diversas medidas públicas, así como de los costos de la no intervención. En este sentido, contra la interpretación de Simmons, según la cual, como hemos visto, el auto-gobierno constituye un límite a la propiedad y un derecho más exigente que el principio de caridad, se verá que la normativa toma a los pobres como una población ociosa que debe ser disciplinada. Por tanto, se mostrará que, en lo que respecta al trabajo, el bien público no surge del dejar hacer sino que exige una intervención estatal sumamente regulada. Sin embargo, en correspondencia con las políticas de dejar hacer al capital, de lo que se trata es de construir un mercado laboral a fin de poner en marcha todas las fuerzas productivas de una determinada sociedad civil.

Como hemos podido ver, el derecho a los medios de subsistencia es una constante en los escritos lockeanos (véase *TT*, I, §§41-42; *TT*, II, §§25-28; *ELN*, VII: 194-195; *Atlantis*: 258; *Venditio*: 445; *SC*: 71; *PL*, §§10, 39; *R*: 127; Macpherson, 1970: 198; Simmons, 1992: 330; Marshall, 1994: 297; Buckle, 2001: 247-248).⁶⁰⁰ En este sentido, señalamos que la exigencia de proveer los medios de subsistencia no es meramente un deber del propietario sino un derecho de los necesitados (véase Waldron, 1979: 326; Dang, 1994: 1426; Sreenivasan, 1995: 102-104; Waldron, 2002: 187; Vaughan, 2009: 56). De aquí la condena de quien indujera al pobre a trabajar en servidumbre tomando provecho de su situación de extrema necesidad (véase *TT*, I, §43). La propuesta lockeana de reforma de la Ley de pobres viene a ofrecer una solución pública y estatal a estas consideraciones (véase Hobbes, 1999, XXX: 294; Simmons, 1992: 333). Sin embargo, ni la condena de la esclavización ni la afirmación del principio de caridad suponen una mirada complaciente para con los desposeídos. Por el contrario, Locke entiende que la causa de la pobreza está dada por el vicio individual de cada uno de los involucrados: “El crecimiento de los pobres debe por tanto tener alguna otra causa; y no puede ser ninguna otra sino la relajación de la disciplina y la corrupción de las costumbres; la virtud y la industria, siendo compañeros constantes por un lado, así como el vicio y la ociosidad lo son por el otro” (*PL*: 184; véase Macpherson, 1970: 192; Horne, 1990: 64; Simmons, 1992: 334, 327).

definición de pobre en términos de quien posee ciertas necesidades básicas insatisfechas (como por ejemplo educación, agua potable, asistencia médica, etc.) sino a aquel que no es capaz de proveerse de los medios de subsistencia.

⁶⁰⁰ Véase el apartado 2.6.

Según Sharon K. Vaughan, resulta paradójico que siendo estas las causas de la pobreza, el conjunto de la sociedad civil deba solventar a los pobres (Vaughan, 2002: 6). Pocock, por su parte, intenta matizar la brutalidad que supone reducir las causas de la pobreza al vicio de los pobres, señalando que ello se debe a la asociación de la época entre propiedad y virtud (Pocock, 1980: 16). En realidad, como hemos destacado, esta determinación de las causas de la pobreza no implican en absoluto que se los deba dejar morir de hambre, en especial si consideramos el trasfondo teológico del principio de caridad, basado en la intención divina de hacer vivir a la humanidad en su conjunto como creación y propiedad suya (*TT*, II, §6). Sin embargo, la importancia de este diagnóstico radica en que, dado el carácter subjetivo de los causales de la pobreza, su remedio supone precisamente un cambio de subjetividad y no meramente la satisfacción de las necesidades básicas: “Él cree que es necesario cambiar a los individuos primero para resolver el problema de la pobreza porque ellos son responsables de su terrible situación” (Vaughan, 2009: 49; véase Abdo Ferez, 2013: 400⁶⁰¹). En términos de Hundert, “En el trabajo disciplinado, el individuo se aleja de la naturaleza brutal, desplegando su capacidad de razonar, y promover su propia prosperidad” (Hundert, 1972: 9). Locke rechaza por tanto otras causas objetivas y estructurales de la pobreza, como la desigual distribución de la tierra y el avance de los cercamientos. Aun así, la propuesta no se limita a garantizar el derecho a los medios de subsistencia para los pobres, sino que, a través de la obligación de que ellos trabajen y produzcan para cubrir tales gastos, tiene por fin explícito reducir el gasto público destinado a su asistencia.

Todos deben tener comida, bebida, ropa y lumbre⁶⁰²; mucho [de esto] sale de las reservas⁶⁰³ del reino, ya sea que los pobres trabajen o no. Suponiendo, entonces, que hay 100.000 pobres en Inglaterra que viven de la parroquia, esto es, que son mantenidos por el trabajo de otras personas (porque así es con cualquiera que viva de la limosna sin trabajar); si se tomara el cuidado de que cada uno de esos, por algún trabajo en la fabricación de lana u otra manufactura, debiera ganar 1 penique por día (lo cual, uno con otro, ellos bien podrían hacer, y más [también]), esto haría ganar a Inglaterra 130.000 libras esterlinas por año, que en ocho años haría a Inglaterra por encima de un millón de libras más rica (*PL*, §10; véase Dang, 1994: 1433).

Este pasaje permite apreciar que la propuesta lockeana de reforma de la Ley de pobres implica tanto una dimensión normativa como de cálculo de costo beneficio. En efecto, si

⁶⁰¹ Citado en el encabezado de este apartado.

⁶⁰² El término es aquí “firing”.

⁶⁰³ El término es aquí nuevamente “stock”.

bien el punto de partida es el derecho de todos los hombres a los medios de vida, se problematiza el costo que supone el incremento del número de pobres desempleados y, podríamos inferir a partir de otras consideraciones lockeanas, la amenaza que ello supone para el orden civil (véase *PL*: 184; *SC*: 71⁶⁰⁴; Dang, 1994: 1424; Vaughan, 2009: 47). Para Locke por tanto, el solvento de la pobreza requiere como contrapartida la obligación de trabajar, a fin de que la Ley de pobres no suponga una muy onerosa promoción de la vagancia: si todos tienen derecho a comer, todos, a su vez, deben trabajar. En este sentido, en correspondencia con el objetivo de las políticas de dejar hacer al capital, Locke se propone alcanzar el pleno empleo como modo de enriquecer el país, a partir de la puesta en actividad de “mano de obra barata” (*T*: 222), ya que, como veremos, la propuesta contempla pagar salarios menores por el trabajo ofrecido por los pobres en las parroquias (véase *PL*, §9).

De este modo, la propuesta de ley establece que el trabajo será libre para quien lo solicite y forzoso para quien lo rehúya. Consideremos, en primer lugar, el caso del trabajo voluntario. “Que las personas adultas también (para eliminar su pretensión de deseo de trabajo), puedan ir a las referidas escuelas de trabajo a aprender, donde en consecuencia se les proporcionará trabajo para ellas” (*PL*: §17). Locke propone así una serie de normas destinadas a los funcionarios públicos y a los empresarios locales, para garantizar que quien solicite trabajo y esté dispuesto a trabajar, lo obtenga a cambio de un salario menor al del mercado. En este sentido, la propuesta lockeana se apoya en el acta de asentamientos que refuerza la actividad local de las parroquias. De este modo, se pretendía evitar los éxodos de poblaciones, forzando el asentamiento en torno a la parroquia de origen (véase Horne, 1990: 64). Ello no impedía, sin embargo, que la propuesta lockeana propugnara una serie de normativas de control y supervisión que requerían de un sistema centralizado (véase Vaughan, 2009: 47, 53).

Como bien destaca Dang, la importancia de evitar la migración de poblaciones, no se limita a *PL* sino que se encuentra también en *Atlantis*, textos a los cuales deberíamos añadir, como hemos podido ver, *FCC*. “Nos encontramos en el «Atlantis» y en «The Report on the Poor», la misma idea de control, de vigilancia del espacio. Sin una reglamentación adecuada, el desarrollo de la caridad privada corre el riesgo de entrar en contradicción con el interés de la comunidad (es decir, el poner a trabajar a los pobres)” (Dang, 1994: 1427).⁶⁰⁵ A tal punto es así que *Atlantis*, como ideal de vida colonial, comienza por indicar que: “Cada diez casas

⁶⁰⁴ Citado en el apartado 3.5.

⁶⁰⁵ Véase el apartado 3.2.

vecinas tendrán un hombre del diezmo⁶⁰⁶, quien informará al juez de la colonia por escrito las faltas o la sospecha sobre el curso de vida de cualquiera viviendo en su diezmo” (*Atlantis*: 253-254). Si alguien fuera encontrado “culpable de cualquier falta” se debía “castigarlo acordemente” y, o bien dar “seguridades” sobre “su vida futura o además [disponer que fuera] enviado a alguna casa de trabajo pública” (*Atlantis*: 254). Hemos visto que, según la Constitución de Carolina, los sirvientes no contaban con la libertad de desplazarse sino que se hallaban vinculados a determinada tierra en propiedad de un Señor Propietario, noble o colono (véase *FCC*, §§19, 220-23). Del mismo modo, según la colonia ideal proyectada por Locke en Atlantis, se debe “prevenir [la proliferación de] los vagabundos y las persona errantes” a través del mismo sistema de supervisión por parte de cada “hombre del diezmo”, quien debía revisar cada casa a su cargo “al menos una vez al mes”; de aquí también que a todos los viajeros se les requiriera circular con un certificado que los autorizara a hacerlo (*Atlantis*: 257-258). “Todos los mendicantes deberán *ipso facto* ser tomados y enviados a las casas de trabajo y permanecer allí el resto de sus vidas” (*Atlantis*: 258). En *PL* encontramos este mismo sistema de ordenamiento espacial local y de vigilancia de las poblaciones aplicado a la tutela parroquial de los pobres, aun cuando no asuma la forma de *gran encierro* definitivo, sino más bien de reclusión disciplinaria y temporaria:

Que el tutor de los pobres de la parroquia donde cualquiera de tales pretensiones [de trabajo] fuera presentada⁶⁰⁷, el domingo siguiente después de realizada la queja, la parroquia deberá informar que tal persona reclama querer trabajar, y deberá entonces preguntar si alguien está dispuesto a emplearlo a un precio más bajo que el usualmente ofrecido [...]. Pero si nadie en la parroquia acepta voluntariamente a tal persona al precio propuesto por el tutor de pobres, entonces estará en el poder de dicho tutor, con el resto de la parroquia, hacer una lista de días, de acuerdo con la proporción de impuestos asignados a cada uno para los pobres, y que, de acuerdo con dicha lista, cada habitante de la misma parroquia estará obligado, a su turno, a poner a trabajar a tales hombres pobres desempleados, de la misma parroquia, al sub-precio que el tutor de los pobres establecerá; y, si alguno se niega a poner a trabajar a los pobres en su turno como le es indicado, [se estipula] que tal persona deberá ser obligada a pagarles su salario establecido, ya sea que los empleara o no (*PL*, §9).

Lo notable de este pasaje radica en que, según la propuesta lockeana, la extensión de la propiedad no sólo otorga derechos políticos, como en el caso de la *Constitución de Carolina*, sino que también crea ciertas obligaciones. Sin embargo, quienes cumplen con la

⁶⁰⁶ El término es “tithing” que Inglaterra refiere al conjunto de diez propietarios de casas que, viviendo en la proximidad, son colectiva y recíprocamente responsables por su bienestar.

⁶⁰⁷ La expresión es aquí “such pretence is made”.

ley, no sólo observan el principio de caridad, sino que a su vez se pueden ver beneficiados con la posibilidad de incrementar la producción pagando un salario menor (véase Marx, 1999, 609, 619, 625-630; Dang, 1994: 1425). En este sentido, la propuesta lockeana sostiene que quienes posean las propiedades más ricas de la región, deben de tomar como aprendices, sin obtener ningún subsidio a cambio, a niños pobres de las escuelas de trabajo. Para los terratenientes, se estipula que deben tomar a un niño como aprendiz de labranza cuando sus rentas anuales fueran superiores a £25 (véase *PL*, §15). La contraprestación debía prolongarse, en todos los casos, hasta que el aprendiz cumpliera los veintitrés años de edad (véase *PL*, §15). Lo mismo se establece para los artesanos (véase *PL*, §14) y los arrendatarios que utilizaran las propiedades más extensas hasta lograr que todos los niños de las casas de trabajo fueran empleados (véase *PL*, §16). La misma regla se aplicaría, a su vez, a los barcos de altamar nacionales:

Que todos los dueños⁶⁰⁸ de los barcos del rey estarán obligados a recibir, sin [obtener] dinero [a cambio], una vez al año (si se lo ofrece el magistrado o cualquier otro funcionario de cualquier posición dentro de los límites del puerto donde estuviera su barco) un muchacho, sano de cuerpo⁶⁰⁹, mayor de 13 años de edad, quien será su aprendiz por el plazo de nueve años (*PL*, §40).

De este modo, queda clara la intención de lograr una mayor ocupación y, en consecuencia, una mayor producción a partir de la incorporación al trabajo de los mendicantes. En este sentido, a los fines de consumir esa mayor producción, la propuesta contempla que la parroquia sea la encargada de proveerse de la mayor producción local para abastecer a las casas de trabajo, completando así el círculo *virtuoso* (véase *PL*, §18).

En segundo lugar, debemos considerar el caso de aquellos pobres que no se ofrecen voluntariamente a trabajar. Entre ellos, Locke identifica tres grupos diferenciables: los que por edad o discapacidad no pueden trabajar, y por lo tanto deben recibir manutención sin contraprestación; los que pueden contribuir, aun cuando no cubran por completo su manutención y, por último, quienes pueden hacerlo pero no lo hacen por indolencia. Excepto los primeros, todos deben ser recluidos en las casas de trabajo, en buques de altamar o en las casas de corrección. En este sentido, los pobres hallados mendigando sin autorización debían ser aprehendidos en el momento, en concordancia con lo establecido por la legislación ya

⁶⁰⁸ El término es “master”.

⁶⁰⁹ La expresión es “sound of limb”, literalmente “firme de extremidad”.

existente (véase Nicholls, 1904: 181-185; Foucault, 1999b: 92⁶¹⁰; Tully, 1993: 235; Vaughan, 2009: 52-53).

Que todos los hombres sanos de cuerpo y mente⁶¹¹, mayores de 14 y menores de 50 años de edad, [hallados] mendigando en condados marítimos fuera de su propia parroquia sin un permiso, serán detenidos por cualquier funcionario de la parroquia donde mendigaran (funcionarios que, en virtud de su cargo, serán autorizados, y bajo penalidad requeridos de hacerlo), o por los habitantes de las casas mismas donde mendigaran (*PL*, §1).

A fin de evitar costes de traslado, y la discrecionalidad en el manejo de las penas, a los varones de buena salud, de entre 14 y 50 años, que fueran detenidos mendigando sin permiso en un condado marítimo, más allá de los límites de su parroquia, les corresponde la pena de “trabajo duro” en la población portuaria más cerca, hasta el arribo de uno de los “barcos de su majestad”, en el que “ellos servirán tres años bajo estricta disciplina, a remuneración de soldados (siéndole deducido el dinero de subsistencia por sus dietas a bordo)” recibiendo el castigo correspondiente a “desertores” si transitaran “por la costa sin permiso” o lo hicieran durante más tiempo del concedido (*PL*, §1).⁶¹² Aquellos que mendigaran en condados que no fueran marítimos debían ser enviados a las casas de corrección, donde se los sometería también “a trabajo duro durante tres años” (*PL*, §2). Las mujeres tendrían períodos de reclusión más breves, pero siempre serían transportadas a las casas de corrección de sus condados de nacimiento (véase *PL*, §7; Dang, 1994: 1425; Vaughan, 2009: 53-54).

Los niños, tanto varones como mujeres, menores de catorce años de edad, a los que se los encontrara mendigando a más de cinco millas de distancia de su parroquia, “deberán ser enviados a la escuela de trabajo más próxima, donde serán duramente azotados, y mantenidos trabajando hasta el atardecer, de modo que sea posible dejarlos ir con tiempo suficiente para que ellos lleguen a su lugar de residencia esa [misma] noche” durante un período de seis semanas (*PL*, §8). Por su parte, los hijos de quienes solicitan la ayuda de las parroquias debían ser obligados, según la reforma propuesta, a asistir a escuelas de trabajo.

⁶¹⁰ Foucault refiere a estas políticas como al “gran encierro”, propio del siglo XVII y caracterizado por “la lógica del trabajo obligatorio” para aquellos que, paradójicamente, no podían trabajar (Foucault, 1999b: 92). En el siglo XIX, el enorme crecimiento de la oferta de trabajo *libre* llevaría, a la prescindencia de este sistema de trabajo forzoso. Una vez alcanzada, luego de grandes esfuerzos, la construcción de un mercado laboral *autorregulado*, en el que cada trabajador compitiera bajo la modalidad de asalariado *libre*, el hecho de tener garantizada la subsistencia constituía un obstáculo (Polanyi, 2011: 92, 94; Marx, 1999: 609, 619, 625-631).

⁶¹¹ La expresión es “sound of limb and mind”.

⁶¹² En el mismo sentido, deben entenderse las recomendaciones de Locke para la colonia de Virginia, en su calidad de Commissioner de la Board of Trade. Según Locke, a fines de poblar la colonia para el incremento de su productividad deberían enviarse allí a los pobres de Inglaterra (Ashcraft, 1969: 747). Es preciso recordar que este cargo no tenía atribuciones ejecutivas, sino que funcionaba como órgano de asesoramiento (Laslett, 1957: 372).

Esta normativa sería válida para todos los niños mayores de tres y menores de catorce años y pretendía eludir la mediación de los padres en la asistencia a los niños, a fin de evitar posibles desvíos de la ayuda económica hacia otros fines (véase *PL*, §11).

Como se ve, la propuesta lockeana está orientada a un cambio en la subjetividad, a fin de multiplicar el número de trabajadores y cuerpos dóciles. En este sentido, está muy lejos de orientarse al cultivo ciudadano de los pobres (véase Macpherson, 1970: 192-193; Wood, 19b3a: 103-108; Simmons, 1992: 113; Wootton, 1992: 87; Tully, 1993: 237; Vaughan, 2009: 53; Abdo Ferez, 2013: 343).⁶¹³ Como bien señala Hundert, la propuesta de Locke “varía sólo ligeramente de la de sus contemporáneos, y en ello sólo en su dureza” (Hundert, 1972: 5; véase Horne, 1990: 64). Ronald Becker, por su parte, destaca que, contrariamente a la propuesta lockeana, la legislación de la época abogaba ya por la despenalización de la pobreza y un trato de los mendicantes como desempleados. “Locke propuso una nueva legislación penal que resultaba severa incluso para la época” según la cual, como hemos visto, los niños son azotados y enviados a escuelas de trabajo, los hombres reclutados de modo forzoso. “La mutilación física estaba reservada para los falsificadores de pasaporte, que habrían de «perder sus oídos». Locke también considera que los pobres que recibieran la liberación debían llevar insignias identificatorias” (Becker, 1992: 655-656).⁶¹⁴

La mejor prueba de que la propuesta disciplinaria lockeana no tiene por fin producir ciudadanos la ofrece, como lo advierten Wood y Abdo Ferez, la comparación entre el régimen de castigo propuesto para con los niños pobres y el rechazo de los tormentos físicos en la educación de los jóvenes caballeros (véase Wood, 1983a: 103-108, Marshall, 1994: 299; Abdo Ferez, 2013: 403, 339-343). En efecto, en *Some Thoughts Concerning Education* Locke afirma “yo soy muy propenso a pensar que la gran severidad del castigo no hace sino muy poco bien, [o], mejor dicho, gran daño en la educación: y yo creo que se encontrará que *caeteris paribus*⁶¹⁵, esos niños que han sido más severamente castigados muy pocas veces son los mejores hombres” (*Education*, §43; véase también §44). En la misma dirección, sostiene que los caballeros no deben ser humillados, pues de otro modo, a través de una disciplina demasiado rigurosa adquirirían un carácter servil, sin el vigor necesario para devenir en emprendedores de espíritu “libre y activo”:

⁶¹³ Según Simmons, esto se basa en la ya referida capacidad de perder derechos o, en términos más claros, en virtud de que para Locke los derechos naturales no son inalienables (véase Simmons, 1992: 113, 116-117). Para la ejecución de tal pérdida de derechos lo que se requiere es la autoridad de quien la ejecuta así como la utilidad del castigo: que contribuya al bien general (véase Simmons, 1992: 122-123, 128). Véase 1.7.

⁶¹⁴ Cabe destacar, en la misma dirección, que en el caso de *Atlantis*, la pena propuesta para el robo debía ser la horca (véase *Atlantis*: 254).

⁶¹⁵ Es decir, permaneciendo las demás variables constantes.

Por otra parte, si la mente de los niños es demasiado reprimida y humillada, sus espíritus son degradados y quebrados por una mano muy estricta sobre ellos; ellos pierden todo su vigor e industriosidad, y están en un peor estado que el precedente. Porque tipos⁶¹⁶ jóvenes extravagantes, que tienen vivacidad y espíritu, llegan algunas veces a ser rectos, y por lo tanto se hacen capaces y grandes hombres, pero las mentes desanimadas, timoratas, sumisas, y de bajos espíritus, difícilmente alguna vez llegan a levantarse y muy raramente logran algo (*Education*, §46).

En este mismo sentido, Locke considera que el látigo es el “instrumento de gobierno” “menos adecuado” para la “educación” (*Education*, §47). Porque de lo que se trata no es de producir cuerpos dóciles, quebrar el espíritu a través del temor al látigo, sino estimular la voluntad para libremente inclinarse a lo virtuoso (*Education*, §§48, 51). De aquí que, antes que al dolor y al placer corporal, se deba recurrir al alago como medio de establecer las recompensas y los castigos. De otro modo, no se lograría sino exacerbar el apetito y el deseo que precisamente se pretende atemperar (*Education*, §§55, 57; véase Marshall, 1994: 299).

El contraste entre estos pasajes de *PL* y *Education* presenta quizás de modo más evidente la asunción de al menos dos clases sociales, una destinada a la participación pública mientras que la otra se halla relegada a servirla, que en los propios escritos monetarios y la teoría de la propiedad que hemos considerado previamente. En este sentido, no dejan de resultar llamativas las razones por las que se justifica en *PL* el trabajo de los niños pobres a partir de la edad de tres años. En efecto, según Locke, ello no se debe a que se considere que los niños deben solventar sus gastos, sino, simplemente, a una contribución, en la medida de sus posibilidades, a las arcas públicas, erradicando de este modo el hábito de la ociosidad y el vicio de sus padres: “No suponemos que niños de 3 años de edad serán capaces, a esa edad, de conseguir sus medios de vida en la escuela de trabajo, pero estamos seguros de que lo que es necesario para su asistencia⁶¹⁷ tendrá más efectivamente ese uso, si es distribuido a ellos en pan en la escuela que si es dado a sus padres en dinero” (*PL*, §11). Sin embargo, a pesar de que Locke niega aquí que el objetivo del trabajo de los niños en las Casas de trabajo, sea que ellos solventen su manutención, junto a la provisión de los medios de subsistencia y la educación laboral en las casas de trabajo, para su formación en los diversos oficios que habrán de conducir, como hemos podido ver, a su contratación bajo la forma de trabajo libre, Locke incluye un cálculo de los beneficios monetarios de tal trabajo. En efecto, los niños “estarán por tanto más obligados a ir a la escuela y aplicarse al trabajo” “aumentando los

⁶¹⁶ En el original “fellows”, estilizadamente podría traducirse por “sujetos”.

⁶¹⁷ El término en el original es “relief”, más literalmente “socorro”, “ayuda”.

ingresos de su trabajo en la escuela todos los días”, lo cual permitirá que “la alimentación y la enseñanza de esos niños, durante todo ese tiempo, no costarán nada a la parroquia”, en contraposición a los costos vigentes, según los cuales “ningún niño que es mantenido por la parroquia desde su nacimiento hasta la edad de 14 años, cuesta menos a la parroquia que £50 o £60” (*PL*, §11; véase Dang, 1994: 1426; Vaughan, 2009: 54-55). De más está decir que tales exigencias de productividad no son requeridas a los futuros caballeros. Y ello no sólo en virtud de la industriosisidad de sus progenitores o antepasados, sino porque tal disciplina los volvería incapaces de una participación social y política destacada.

Hundert, por su parte, considera que estas regulaciones de la propuesta lockeana de reforma de la Ley de pobres son mercantilistas (véase Hundert, 1972: 5, 9). Foucault comparte este diagnóstico, al sostener que se trata de regulaciones que perderían vigencia bajo el paradigma liberal.

Para situarse en la base de la riqueza y el poder del Estado, la población debe estar, por supuesto, regimentada por todo un aparato reglamentario que impedirá la emigración, atraerá a los inmigrantes y favorecerá la natalidad; un aparato reglamentario, asimismo, que va a definir cuáles son las producciones útiles y exportables, que va a determinar además los objetos que deben producirse, los medios para producirlos y los salarios, y que va a prohibir la ociosidad y el vagabundeo [...] la población como fuerza productiva, en el sentido estricto de la expresión, era la preocupación del mercantilismo y me parece que después de los mercantilistas, en el siglo XVIII y menos aún en el siglo XIX, desde luego, ya no se la juzgará esencial y fundamentalmente con ese carácter (Foucault, 2006: 91; véase también Foucault, 2007: 158).

Contra esta interpretación, podemos decir que la obra de Locke, en tanto se enmarcar en el siglo XVII, rompe con la periodización propuesta por Foucault, según la cual se opone un siglo XVII regulacionista y mercantilista a unos siglos XVIII y XIX liberales y anti-regulacionistas. En este sentido, hemos destacado ya la presencia en la obra de Locke de elementos que serán fundamentales para la economía política clásica, y que para Foucault son definatorios del liberalismo del siglo XVIII y XIX, como la teoría del valor y del trabajo libre, la idea del precio natural de mercado y la atribución de consecuencias indeseables a la regulación estatal en lo que respecta a asignar la ganancia correspondiente a los diferentes actores económicos. Al mismo tiempo, destacamos en este apartado la importancia de los mecanismos disciplinarios y los dispositivos de seguridad orientados a promover la creación del mercado laboral. En este sentido, recuperando los dichos del propio Foucault en referencia al liberalismo del siglo XIX (pero más allá de su periodización, en la medida en que lo aplicamos a la obra de Locke), podemos decir que el liberalismo lockeano no se ocupa

simplemente de garantizar libertades sino que se dedica a producir tipos particulares de libertad, lo cual implica imponer “limitaciones, controles coerciones, obligaciones apoyadas en amenazas” (Foucault, 2007: 84). “Si empleo el término liberal es ante todo porque esta práctica gubernamental que comienza a establecerse no se conforma con respetar tal o cual libertad, garantizar tal o cual libertad. Más profundamente, es consumidora de libertad [...]. Consume libertad: es decir que está obligado a producirla. Está obligado a producirla y está obligado a organizarla” (Foucault, 2007: 83-84). En este sentido, cabe considerar el siguiente ejemplo histórico del siglo XIX, provisto por Foucault, de una intervención liberal y regulacionista que tiene por fin crear un mercado interno desarrollado:

[...] los gobiernos norteamericanos, por ejemplo, que sin embargo se valieron de ese problema para rebelarse contra Inglaterra, establecerán desde comienzos del siglo XIX tarifas aduaneras proteccionistas para poner a salvo una libertad de comercio que la hegemonía inglesa compromete. Lo mismo sucede con la libertad de mercado interno [...]. Necesidad, por consiguiente, si hace falta, de sostener el mercado y crear compradores por medio de mecanismos de asistencia. Para que haya libertad de mercado interno no debe haber efectos monopólicos. Necesidad de una legislación antimonopolista. Libertad del mercado de trabajo, pero es preciso asimismo que haya trabajadores, un número bastante grande trabajadores, lo suficientemente competentes y calificados, y que carezcan de armas políticas para que no puedan ejercer presión sobre el mercado liberal [...] producción de la libertad necesaria, precisamente, para gobernar [...]. Por lo tanto, la libertad en el régimen del liberalismo no es un dato previo, no es una zona prefabricada que haya que respetar o, si lo es, sólo lo es parcialmente, regionalmente, en tal o cual caso, etc. La libertad es algo que se fabrica a cada instante (Foucault, 2007: 85).

Lo que se intenta mostrar a partir de este ejemplo es que si se considera que estas prácticas son liberales en el siglo XIX, lo serán también en el siglo XVII a pesar de no coincidir con la periodización foucaultiana, pues su objeto es, al igual que en los documentos lockeanos que hemos consignado, fomentar el libre comercio a través del dejar hacer al capital, pero favoreciendo a los capitales nacionales en su disputa por el mercado mundial; fomentar el trabajo libre, pero a través de regulaciones que incrementen la cantidad de oferta de trabajo *barato y disciplinado*. Por lo tanto, el ejemplo muestra que no dejan de ser políticas liberales aquellas que permiten crear las condiciones de un mercado desarrollado. De este modo, sin necesidad de suponer la idea de un mercado de trabajo autorregulado, propio del liberalismo clásico del siglo XIX -lo cual constituye en parte un punto de llegada, y en gran medida una utopía nunca plenamente ejecutada-, sí podemos considerar a la concepción lockeana como liberal, en cuanto está orientada a crear esas condiciones a través de políticas de promoción y fortalecimiento del mercado. A través, por tanto, del dejar hacer

a los industriosos y racionales y el disciplinamiento de la fuerza de trabajo, se busca poner en actividad todas las fuerzas productivas de la sociedad civil, incluso mediante el trabajo forzoso.

Concretamente, ese poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas principales; no son antitéticas; más bien constituyen dos polos de desarrollo enlazados por todo un haz intermedio de relaciones. Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las *disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano*. El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos [...]. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida (Foucault, 2005a: 168).

La propuesta de *PL* supone, como hemos visto, una rigurosa regulación que responde, tanto en su dimensión disciplinaria como en cuanto dispositivo de seguridad, a una lógica biopolítica. En efecto, el modesto derecho a la vida, que surge del derecho a los medios de subsistencia en situación de extrema necesidad, la formación en oficios en las Casas de trabajo destinada al incremento de las aptitudes productivas, así como la obligación por parte de los propietarios de mayor riqueza de emplear a los aprendices, tiene por objeto construir una fuerza laboral presuntamente al servicio del enriquecimiento de la nación, a través de una fuerte condena, cuasi-criminalizadora, de la mendicidad. Apropiándonos de la terminología foucaultiana, podemos decir que, a través de la articulación de las disciplinas y dispositivos de seguridad aquí consignados, se advierte en los escritos lockeanos, en el seno del siglo XVII, el pasaje del paradigma de la soberanía, *hacer morir y dejar vivir*, hacia el paradigma biopolítico de *hacer vivir y dejar morir* (véase Polanyi, 2011: 129⁶¹⁸; Foucault, 2006: 19-20).

Por estas mismas razones, resulta igualmente cuestionable la distinción que hace Foucault entre un liberalismo que no implicaría intervención alguna, y un neoliberalismo caracterizado por la regulación permanente con vistas a crear condiciones para la libre actividad del mercado. “El neoliberalismo, entonces, no va a situarse bajo el signo del

⁶¹⁸ Refiriéndose a la anulación de la legislación general sobre la Ley de pobres, durante la primera mitad del siglo XIX, Karl Polanyi hablará de “abolición del «derecho a la vida»”, en la medida en que la Ley de pobres garantizaba un subsidio semanal del valor del pan para los pobres: “[...] bajo el nuevo régimen del hombre económico [*homo oeconomicus*], nadie trabajaría por un salario si podía vivir sin hacer nada” (Polanyi, 2011: 129).

laissez-faire sino, por el contrario, bajo el signo de una vigilancia, una actividad, una intervención permanente” (Foucault, 2007: 158). En efecto, como hemos podido establecer aquí, el liberalismo lockeano supuso desde un comienzo una significativa regulación estatal (véase Foucault, 2007: 155-158). Como el propio Foucault lo advierte en su análisis de los dispositivos de seguridad, propios de la policía, la regulación sobre las poblaciones es permanente y constante.

En términos concretos, ¿qué deberá hacer la policía? Y bien, deberá asignarse como instrumento todo lo que sea necesario y suficiente para que la actividad del hombre alcance una integración efectiva al Estado, a sus fuerzas, al desarrollo de éstas, y deberá procurar que el Estado, a cambio, pueda estimular, determinar, orientar esa actividad de una manera eficaz y útil para sí mismo. En una palabra, se trata de la creación de la utilidad estatal, a partir y a través de la actividad de los hombres. Creación de la utilidad pública a partir de la ocupación, la actividad, a partir del quehacer de los hombres (Foucault, 2006: 370; véase Dang, 1994: 1427-1432).

Si reconocemos la simultaneidad de estos dispositivos de seguridad y la emergencia del liberalismo, resulta difícil entender que éste se basa en un *dejar hacer*, a partir de la lectura literal y basada en el discurso teórico, y no en las prácticas efectivas a las que Locke se refiere y pretende moldear con sus propuestas normativas. Por lo tanto, a partir del estudio de la propuesta lockeana de reforma de la Ley de pobres, surge que el dejar hacer a los industrioses y racionales va de la mano de una rigurosa intervención estatal sobre las poblaciones a fin de producir un mercado laboral. El liberalismo lockeano articula de este modo los instrumentos necesarios a fin buscar la construcción del mercado, tanto en lo que respecta a la promoción de la producción y la libre circulación del capital como al estímulo de la oferta de mano de obra barata. Lejos, por tanto, de rechazar o contradecir un ideal de libre mercado, las regulaciones propuestas se orientan a su fomento.

3.5. Los requisitos patrimoniales para el ejercicio normal de los derechos políticos y la participación excepcional de los trabajadores

Locke nunca especifica cuánta propiedad debe tener un hombre para tener motivo de establecer una sociedad [política] para su regulación y protección.
Peter Laslett⁶¹⁹

Existe una extraordinaria elisión entre el consentimiento de cada propietario y el consentimiento de la mayoría de los representantes de la mayoría de los propietarios, como electos de acuerdo con el voto inglés en el tardío siglo diecisiete.

⁶¹⁹ Laslett, 1964: 153.

John Dunn⁶²⁰

La posición de la burguesía liberal se basa en dos distintos supuestos: la instrucción y la propiedad. Ambos juntos hacen posible y sostienen el sistema parlamentario.
Carl Schmitt⁶²¹

Así, pues, cuando el Parlamento integra, en realidad y en un sentido específico, la unidad política de todo el Pueblo, lo hace bajo los supuestos y a base de aquellos conceptos burgueses de propiedad e instrucción. Es muy cuestionable que el mismo sistema de integración sirva para un Estado con masas industriales de trabajadores.
Carl Schmitt⁶²²

La propiedad para cuya defensa los hombres se someten a la sociedad civil se formula a veces como la vida, la libertad y la hacienda, y a veces se trata claramente de bienes o de tierra. El resultado final de ello es que los hombres que carecen de hacienda y de bienes, es decir, los hombres sin propiedad en el sentido corriente, se hallan justamente a la vez dentro y fuera de la sociedad civil.
Crawford Brough Macpherson⁶²³

[...] disputas sobre los títulos, los límites, la usurpación, el cercamiento, la herencia, etc. Éstas, por supuesto, eran cuestiones que interesaban profundamente y afectaban directamente al magnate Whig a quien Locke servía. Por lo demás, ubicando el soberano supremo o el poder de hacer las leyes en el Parlamento, sujeto únicamente a la aprobación de la comunidad de propietarios, Locke aseguró que sus pares y los terratenientes tuvieran firmemente el control.
Neal Wood⁶²⁴

En este apartado se considerará la relación entre patrimonio y ejercicio de derechos políticos en condiciones normales, así como el lugar que Locke otorga a la participación política de los trabajadores. En este sentido, resulta fundamental interpretar qué acepción del concepto de propiedad, amplia o restringida, maneja Locke cuando afirma en *TT*, II que el fin de la sociedad política es la protección de la propiedad privada, así como establecer cuáles son los requisitos para el ejercicio de los derechos políticos, en cuanto a poder elegir y a poder postularse como representante del Parlamento en la Cámara de los Comunes. En correspondencia con los desarrollos previos, veremos que Locke, por un lado, maneja la noción amplia de propiedad en lo que respecta a los derechos civiles, esto es, a la protección de la

⁶²⁰ Dunn, 1967: 171.

⁶²¹ Schmitt, 1992: 299.

⁶²² Schmitt, 1992: 302.

⁶²³ Macpherson, 1970: 212.

⁶²⁴ Wood, 1983a: 95.

vida, la libertad y los bienes de todos los habitantes *libres* de una sociedad civil, con exclusión de los esclavos; y, por el otro, utiliza la noción de propiedad en sentido restringido en lo que concierne al ejercicio de los derechos políticos.⁶²⁵ De este modo, quedará claro que los ciudadanos propietarios que erigen la sociedad civil son aquellos que poseen determinados bienes. Para ello será fundamental referir al pasaje de *SC* en el que Locke explicita tanto la negación de los derechos políticos a los trabajadores en el ámbito parlamentario, como el reconocimiento de su derecho a los medios de subsistencia como habitantes de la sociedad civil, dando cuenta de que detentan derechos civiles, del mismo modo que lo hacen los niños y las mujeres, sin por ello poseer derechos políticos.

A fin de mostrar que estos dos sentidos del término propiedad, amplio y restringido, se aplican respectivamente a los derechos civiles y políticos, resultará de utilidad comenzar por considerar la interpretación de Kendall, según la cual la adscripción de la regla de la mayoría por parte de Locke, supondría la asunción de un principio democrático y rousseauiano (véase Kendall, 1965: 113). En efecto, a partir de la interpretación de los párrafos 95 a 99 de *TT*, II, Kendall sostiene que lo que encontramos allí: “No es solamente el más claro compromiso de Locke con el uso del principio de la mayoría, sino también la más concisa declaración de fe en la democrática regla de la mayoría” (Kendall, 1965: 112). En pocas palabras, Kendall asocia la regla de la mayoría (“majority rule”) con la forma de gobierno democrática (véase Kendall, 1965: 112; Pitkin, 1965: 994; Dunn, 1967: 171).

Sin embargo, tal asociación resulta problemática, en sentido literal, si la contrastamos con la invitación de Locke a no confundir gobierno legítimo con gobierno democrático: “Por Estado⁶²⁶, debo entender desde el principio que significa, no una democracia, o cualquier forma de gobierno, sino cualquier comunidad independiente” (*TT*, II, §133; véase también §243; Brocker, 2009: 29). Lo mismo ocurre si consideramos que, para Locke, la sociedad civil puede adquirir una forma democrática, oligárquica o monárquica:

Teniendo la mayoría, como ha sido mostrado, sobre la primera unión de los hombres en sociedad, todo el poder de la comunidad naturalmente en ella, puede emplear todo ese poder en hacer leyes para la comunidad de tiempo en tiempo, y ejecutar esas leyes a través de magistrados⁶²⁷ de su propia designación; y entonces la forma del gobierno es una perfecta democracia; o también puede poner el poder de hacer leyes en las manos de unos pocos hombres selectos, y sus herederos o sucesores, y entonces es una oligarquía; o también en las manos de un hombre, y entonces es una monarquía (*TT*, II, §132; Seliger, 1963b: 552; Ward, 2005: 726; Brocker, 2009: 35).

⁶²⁵ Véase especialmente la segunda parte y los apartados 3.2. y 3.4.

⁶²⁶ El término es aquí “commonwealth”.

⁶²⁷ El término es aquí “officers”.

Si, por el contrario, entendemos que la interpretación de Kendall acerca del carácter democrático del principio de la mayoría puede asumir una forma menos literal, refiriéndose a la dinámica de un cuerpo colegiado de representantes (como Locke efectivamente señala que debe aplicarse el principio de la mayoría una vez que los miembros fundadores han elegido una forma de gobierno con representantes), entonces el carácter democrático se vería seriamente diluido (véase *TT*, II, §96; véase Seliger, 1963b: 553).

En realidad, el equívoco de Kendall, del que participarán también, como veremos, Tully y Ashcraft, surge de confundir gobierno consentido con gobierno democrático. De aquí la asociación entre la propuesta de Rousseau en *El contrato social* y la de Locke en *TT*, II. Sin embargo, para Rousseau la premisa fundamental de una forma de Estado legítima es la participación universal y directa del pueblo en la creación de las leyes (véase Rousseau, 1995, II, I: 25-26, II, II: 26-27, III, XV: 92-94⁶²⁸). De hecho, el principio de la mayoría para Rousseau requiere asumir la forma de una *voluntad general*, y no meramente una mayoría faccional (véase Rousseau, 1995, II, II: 26-27). Para Locke, en cambio, el concepto fundamental es el de *confianza* del pueblo en los representantes que ejercen el gobierno, la cual, si es violada, conduce a la resistencia (véase *TT*, II, §§149, 183, 226, 230, 239, 240-242; Seliger, 1963b: 564; Dunn, 1969: 183; Grant, 1987: 83-85; Marshall, 1994: 270). En este sentido, podemos decir que las ideas de participación ciudadana y de confianza en el representante se orientan en direcciones opuestas. En efecto, Rousseau no contempla la necesidad de resistir a los representantes en la medida en que la participación ciudadana en la legislación, como *voluntad general*, resulta garantía suficiente contra la posibilidad de error (véase Rousseau, 1995, II, III: 28-30). Por el contrario, para Locke la capacidad de error y de mala representación es permanentemente invocada, y el remedio ofrecido está dado por la resistencia popular antes que por la implementación de una democracia directa para la creación de las leyes (véase *TT*, II, §§168, 220, 224, 242-243).

De este modo, aun cuando Kendall acierta al advertir que existe un momento rousseauniano en la formulación lockeana, durante la fundación de la sociedad civil (véase *TT*, II, §95; Kendall, 1965: 112; Dunn, 1967: 171; Tarcov, 1981: 205; Stevens, 1996: 429; Ward, 2005: 726; Brocker, 2009: 31, 34), ello no implica, como sugiere Kendall a través de la equiparación con el pensamiento de Rousseau de *El contrato social*, que Locke propugne por una democracia directa para el establecimiento de todas las leyes positivas (véase Kendall, 1965: 113). Como hemos visto, Locke contempla la posibilidad de elegir un Parlamento

⁶²⁸ Citado ya en el encabezado de la tercera parte.

con representantes del pueblo para confeccionar las leyes (*TT*, II, §§132, 149-150, 153, 222, 243, véase también §§134-139, 141-143; Ward, 2005: 722) y distingue el momento *constituyente* en el que se determina la forma de gobierno, del accionar corriente del Parlamento (véase *TT*, II, §212, 214, 216; Brocker, 2009: 33-34).

De hecho, a continuación de la condena del absolutismo como esclavización de los súbditos (véase *TT*, II, §§90⁶²⁹-92), en sintonía con el modelo de la Antigua Constitución, Locke plantea la necesidad de que el legislativo no recaiga en una sola persona sino en un órgano colegiado, sometido a la ley: “[...] (ya que el gobierno no tenía otro fin sino la preservación de la propiedad), [los miembros del pueblo] no podrían nunca estar a salvo ni en paz ni considerarse a sí mismos [formando parte] en una sociedad civil, hasta que la legislatura estuviese depositada en cuerpos colectivos” (*TT*, II, §94). Del mismo modo, se propone que el legislativo esté constituido por asambleas variables, es decir, no vitalicias, conformadas por representantes del pueblo, para evitar la distorsión en la representación:

Esto no ha de temerse tanto en gobiernos donde el legislativo consiste, totalmente o en parte, en asambleas que son variables, cuyos miembros, una vez [acontecida] la disolución de la asamblea, están sujetos, igualmente con el resto [de la población], bajo las leyes comunes de su país. Pero en los gobiernos donde el legislativo está en una asamblea permanente, siempre en actividad, o en un hombre, como en las monarquías absolutas, existe aún el peligro de que ellos [los legisladores] se piensen a sí mismos [como] teniendo un interés distinto al del resto de la comunidad y, por lo tanto, estarán aptos a incrementar su propia riqueza y poder, por medio de tomar del pueblo lo que consideren adecuado (*TT*, II, §138).

[...] en los Estados bien ordenados⁶³⁰, donde el bien del conjunto es considerado como es debido, el poder legislativo es puesto en las manos de diversas personas, quienes puntualmente reunidas, tiene por sí mismas, o en conjunto con otros, un poder de hacer las leyes; el cual cuando ellas terminan [su mandato], siendo separadas de nuevo, están por sí mismas sujetas a las leyes que han hecho (*TT*, II, §143, véase §107; Ward, 2005: 729).

Estos ejemplos muestran a las claras que Locke considera en todo momento la posibilidad de que el poder legislativo sea ejercido por representantes. Al mismo tiempo, propugna y reconoce el equilibrio de la Antigua Constitución inglesa, que deposita el ejecutivo en un monarca individual de título hereditario, con la potestad de convocar y disolver a las dos cámaras parlamentarias destinadas a la creación de las leyes, una asamblea hereditaria de nobles y una asamblea de representantes del pueblo electos *pro tempore* (véase *TT*, II, §§213,

⁶²⁹ Citado en el apartado 4.2.

⁶³⁰ El término es aquí “ordered”, que también podría traducirse por “organizados”.

152; Schmitt, 1992: 286⁶³¹). De hecho, tan presente está la idea de un Parlamento de representantes del pueblo para la creación de las leyes, que el sistema electoral de los mismos constituye un elemento esencial a la observancia de la confianza depositada en el poder ejecutivo: “cuando, por el poder arbitrario del príncipe, los electores, o los modos de elección, son alterados sin el consentimiento y contrariamente al interés común del pueblo, allí también el legislativo es alterado”, con la consecuente disolución del gobierno (*TT*, II, §216; véase *TT*, II, §215). A partir, una vez más, del modelo de la Antigua Constitución, Locke sostiene que la jura del rey en su acto de coronación supone que se somete a la ley como ejecutor de la misma y que el rey puede participar del legislativo, pero no monopolizarlo, precisamente por hallarse sometido a la ley (véase *TT*, II, §152). De aquí que, desde el momento en el que viola la ley, “no tiene derecho a [exigir] la obediencia, ni puede reclamarla de otro modo que como la persona pública investida con el poder de la ley” (*TT*, II, §151).

Kendall, por último, sugiere que el hecho de que en la resistencia participe la mayoría de los habitantes, da cuenta del carácter democrático del principio de la mayoría: “dado que la mayoría puede actuar por la comunidad, y puede por tanto ejercer el derecho de la comunidad a la revolución y este derecho a reemplazar el viejo gobierno con uno nuevo a su gusto, el propio interés individual se convierte meramente en una obediencia incuestionable de la voluntad de la mayoría” (Kendall, 1965: 113; véase Seliger, 1963b: 557, 560; Franklin, 1979: 1; Ashcraft, 1980a: 450). Kendall atribuye aquí un carácter democrático al principio de soberanía popular que se manifiesta en la resistencia, en la medida en que en ella participa una mayoría (véase Kendall, 1965: 113, 119; Strauss, 1992: 232; Brocker, 2009: 29).

Como tendremos oportunidad de bosquejar aquí, y de desarrollar en detalle en la cuarta parte, el reconocimiento del principio de soberanía popular, a través del derecho de resistencia, tiene profundas consecuencias en la teoría política lockeana. Sin embargo, cabe realizar una serie de precisiones con respecto a la formulación de Kendall en el pasaje citado, que servirán para abrir nuevos debates. En primer lugar, la resistencia en acto no necesariamente se ejerce por una mayoría⁶³²: en todo caso, puede interpretarse que la mayoría de la población presta un consentimiento tácito al no sublevarse nuevamente (véase §§211, 218, 205, 219, 231, 239, 242; Seliger, 1963b: 552-553; Franklin, 1979: 58). En segundo lugar, la resistencia, como manifestación de la soberanía popular, resulta válida contra toda forma de gobierno y

⁶³¹ “Desde el siglo XIV (1332) se reunía la Asamblea de los Lores: a saber, alta nobleza, duques, condes y altos barones, que eran vasallos del Rey y formaban el Magnum Concilium, asamblea de séquito feudal, separada, como Cámara alta, de la baja nobleza, es decir, de los caballeros que se reunían en una Cámara de los Comunes, House of Commons, con los representantes de las ciudades y municipios” (Schmitt, 1992: 286).

⁶³² Véase el apartado 4.7.

no sólo contra una monarquía o una oligarquía, por lo que no supone ningún privilegio de la democracia ni se exceptúa la posibilidad de resistencia frente a ella (véase Franklin, 1979: 125). Por último, no parece correcto atribuir sin más un carácter revolucionario al reconocimiento de un derecho de resistencia, al menos en el sentido de que implique necesariamente un cambio de Constitución, y no meramente de representantes, o que tal cambio de representantes o de Constitución tenga en vista reformas positivas o progresivas desde un punto de vista democrático o social (como interpreta Ashcraft, según veremos a continuación: véase Ashcraft, 1980a: 429-486). En efecto, como tendremos oportunidad de considerar en detalle, Locke contempla la posibilidad de resistir en condiciones excepcionales, ligadas principalmente a la violación de la ley de la naturaleza, ya sea por cuestiones relativas a los derechos de propiedad o al derecho a los medios de subsistencia (véase Seliger, 1963b: 554; Dunn, 1969: 184-186; Marshall, 1994: 219, 270). De modo que, si bien es posible un cambio radical en la forma de gobierno, y esto podría considerarse revolucionario, no es algo que necesariamente vaya de suyo con la resistencia, que bien puede limitarse a remover a los malos representantes. Como bien destaca Dunn en referencia al ciudadano, “la limitación en su derecho a la revuelta implicado en este argumento es simplemente una combinación de la obligación con la cual él se ha comprometido por la membrecía en esta comunidad política y su propio deber de caridad hacia todos los hombres” (Dunn, 1969: 186). Seliger, por su parte, tanto en lo que concierne al carácter revolucionario de la resistencia como a su supuesta forma mayoritaria, ya había destacado la importancia del siguiente pasaje marginal de *SC* en el cual se explicitan tanto los posibles motivos de la resistencia como la restricción patrimonial en el ejercicio de los derechos políticos en condiciones normales (véase Seliger, 1963b: 551). En efecto, según este pasaje, los trabajadores participan en el momento de la resistencia, pero no de la discusión parlamentaria.

Esta fricción y competencia usualmente se da entre el terrateniente y el comerciante: porque la parte⁶³³ del trabajador, siendo raramente más que una mera subsistencia, nunca permite que [esa] masa de hombres [tenga] el tiempo o la oportunidad para elevar sus pensamientos más allá de esto [la mera subsistencia], o [para considerar] la lucha con los más ricos por lo suyo, (como un interés común) excepto cuando una gran y común miseria⁶³⁴, uniéndolos en una conmoción⁶³⁵ universal, los hace olvidar el acatamiento, y los envalentona a tallar sus necesidades con una fuerza armada; y entonces algunas veces ellos irrumpen sobre los ricos, y barren todo como un diluvio. Pero esto raramente

⁶³³ Remita a “the share”, la parte o “cuota” del trabajador: dando a entender que el trabajador no tiene tiempo ni oportunidad de pelear por su parte correspondiente en cuanto trabajador.

⁶³⁴ El término es “distress”, que también puede traducirse por un gran “dolor”, “angustia”, “agotamiento”.

⁶³⁵ El término es “ferment”, también “fermento”.

ocurre sino en la mala administración de gobiernos negligentes, o mal manejados (SC: 71).

Como se puede apreciar aquí, salvo en el caso en el que el gobierno resulte tan mal administrado que amenaza la vida de los trabajadores, ellos no participan de la discusión sobre los asuntos públicos, por falta de formación y articulación política. Inmediatamente a continuación, en el párrafo siguiente, Locke añade como actor al financista en esta lucha al interior de la parte del pueblo representada en el gobierno. Al mismo tiempo, da cuenta de que esta lucha entre los diferentes actores, tiene lugar en la disputa por crear leyes, es decir, al interior de la parte del poder legislativo que representa a los diferentes actores del *pueblo*:

La lucha y competencia usual, como he dicho antes, en [el momento d]el decaimiento de la riqueza y [de] los ricos, es entre los terratenientes y los comerciantes, a quienes puedo aquí agregar al financista⁶³⁶. El terrateniente se encuentra a sí mismo agraviado por la caída de sus rentas y la restricción de su fortuna, mientras que el financista aumenta su ganancia, y el comerciante prospera y se enriquece por el comercio. [...] Él, por lo tanto, se empeña, a través de las leyes, de mantener alto el valor de las tierras (SC: 71).

El pasaje parte del supuesto de que la discusión parlamentaria compete a quienes deben discutir la promoción de la actividad productiva de sus diferentes sectores.⁶³⁷ De aquí que los trabajadores, quienes no miran más allá de la mera subsistencia según Locke⁶³⁸, no sean considerados para el ejercicio parlamentario, en la disputa por la creación de las leyes. Éstos no se hallan formados como para participar de las discusiones públicas sobre las cuestiones de Estado que se dirimen en el Parlamento (véase Wood, 1983a: 75). Su participación se restringe, de este modo, a los momentos de crisis en que surge la resistencia civil, precisamente cuando la mala administración llega al punto de amenazar su derecho a los medios de subsistencia (véase en este sentido Macpherson, 1970: 212-213; Waldron, 2002: 116-117; Sigmund, 2005: 418).

La idea de que la libertad del individuo debe ser salvaguardada a través de la limitación del poder gubernamental y que, a fin de limitarlo, el poder político debe ser dividido, es el denominador común de los modos de pensamiento liberales. Sin embargo, estos últimos son ajustables a concepciones elitistas, autoritarias y extra-constitucionales, dado que estipular el consentimiento multilateral como la base para compartir el poder no necesariamente alcanza para una estipulación democrática o invariablemente constitucional expresada por

⁶³⁶ El término es “moneid man”, que también podríamos traducir como “prestamista” o más literalmente por “hombre de dinero”.

⁶³⁷ Véase el apartado 3.3.

⁶³⁸ Véase el apartado 3.4.

consentimiento. [...] Una tensión fundamental resulta si, como en el caso de Locke, el consentimiento universal o mayoritario es estipulado como la fuente de legitimación pero el sufragio general es restringido. En el caso de Locke esta tensión es resuelta –o particularmente resuelta, como tantas tensiones lo son– a través de admitir una explosión ocasional: la revolución (Seliger, 1963b: 548; véase 551; Aaron, 1965: 285; Ryan, 1984: 10, 14-48; Andrew, 1985: 541-542; Cohen, 1986: 303).⁶³⁹

A partir de estas consideraciones, se advierte que el principal problema de la interpretación de Kendall está dado por su grado de abstracción. En efecto, Kendall atribuye un carácter democrático a la teoría política de Locke, poniéndola en valor como su legado al pensamiento contemporáneo a partir de la regla de la mayoría, sin indagar quiénes son los miembros fundadores del Estado, entre los que habrá de regir tal principio formal. El mismo problema presenta la interpretación de Manfred Brocker, para quien Locke “abogaba por un sufragio *universal e igual* para todos los ciudadanos (adultos, no-lunáticos, no de otro modo privados de derechos” (Brocker, 2009: 38; véase Stevens, 1996: 429-430). No cabe duda de que esto es así: que todos los que son considerados ciudadanos tienen derecho al voto; sin embargo, tal afirmación no permite identificar quiénes son los que poseen derechos políticos en condiciones normales según la teoría política lockeana. Pues si obviamente todos los ciudadanos poseen tales derechos, como bien destaca Seliger, tales miembros pueden constituir un grupo sumamente reducido en relación con el conjunto social, negando los derechos políticos en condiciones normales a los esclavos, trabajadores, y mujeres. Por lo tanto, es preciso remontarse un paso atrás respecto al plano de discusión propuesto por Kendall, para indagar acerca de quiénes son los miembros fundadores de la sociedad civil con derechos políticos para decidir sobre la forma de gobierno.

A fin de introducir una consideración más concreta acerca del ejercicio de los derechos políticos, cabe destacar la presentación de Jacqueline Stevens de la cuestión, según la cual el problema de la participación política en el sufragio puede reducirse a una interpretación sobre la composición de dos grupos fundamentales: los hombres libres (“freemen”) con capacidad de votar y los sirvientes (“servants”) excluidos (véase Stevens, 1996: 430). Según Stevens, el dato fundamental es si por sirvientes se entiende a todos los trabajadores asalariados, excluyendo, por tanto, del derecho a votar a un treinta y cinco por ciento de los hombres adultos, o bien sólo comprende al universo de los trabajadores domésticos, que abarca-

⁶³⁹ Cabe aclarar que aquí el término revolucionario no es tomado por Seliger en sentido de reformar necesariamente positivas o progresivas, ya que, como hemos referido, Seliger identifica el carácter limitado de la resistencia como momento negativo ante una mala administración (véase Seliger, 1963b: 554).

ría a un quince por ciento del electorado potencial (véase Stevens, 1996: 430). Stevens refiere a la interpretación de la historiadora Ann Kussmaul para establecer que durante el siglo XVII en Inglaterra se entendía por sirvientes a los empleados contratados por todo el año, solteros, que vivían bajo el mismo techo que el amo, mientras que con trabajadores se hacía referencia a las personas contratadas por día, semana o tarea, que contarán con su propia residencia y se hallaran casados o viviendo con su familia (véase Kussmaul, 1981: 135 en Stevens, 1996: 430). Según Kussmaul, el porcentaje de sirvientes sería del trece y medio por ciento del total de la población de la época (véase Stevens, 1996: 431).

Esta interpretación de Stevens, si bien tiene el mérito de indagar acerca de los actores involucrados con un mayor grado de especificidad histórica, no resulta especialmente adecuado para comprender la posición lockeana. En efecto, en primer lugar, como el propio Stevens reconoce, en el parágrafo 85 de *TT*, II, Locke considera que los sirvientes (“servants”) son hombres libres, por lo que resulta sumamente difícil presentar el acceso o no a los derechos políticos sobre la base de la oposición entre hombres libres y sirvientes (véase Stevens, 1996: 431). Por otra parte, contra la distinción entre sirvientes (“servants”) y trabajadores (“labourers”), y en especial contra la lectura de que serían los primeros y no los segundos a los que se niega el acceso a los derechos políticos, el ya referido pasaje de *SC* muestra que se excluye de la disputa parlamentaria a los trabajadores, no a los sirvientes (véase *SC*: 71). Por último, cabe destacar que el debate acerca de quiénes poseen derechos políticos según la concepción lockeana, abarca posiciones difíciles de reducir al problema de identificar a quiénes se refería en el siglo XVII con el término sirvientes.

En este sentido, podemos comenzar por dar cuenta de la interpretación de Ashcraft, quien, como hemos anticipado, extrema la interpretación de Kendall y deriva del principio de soberanía popular y el derecho de resistencia lockeano una concepción política revolucionaria, igualitaria y radical (véase Ashcraft, 1980a: 429-486; Waldron, 2002: 84, 114-138). En efecto, Ashcraft parte del supuesto de que “la política de la resistencia armada” constituye “el tema central del *Segundo Tratado*” (Ashcraft, 1980a: 437). A partir de aquí, interpreta que la concepción lockeana de la resistencia y la asunción del principio de soberanía popular, implican cierto contenido propositivo respecto a la forma de gobierno y, en particular, el ejercicio de los derechos políticos. Para fundar esta interpretación, Ashcraft estudia el epistolario de Locke en correlación con los acontecimientos históricos previos al exilio de Shaftesbury y el del propio Locke, y luego se permite interpretar *TT*, II como un derivado de tales propósitos políticos: “puede, por tanto, decirse con justicia que el *Segundo Tratado* ha sido

escrito dentro del marco de «los propósitos de Shaftesbury» (Ashcraft, 1980a: 451).⁶⁴⁰ Según Ashcraft, el espíritu del movimiento político liderado por Shaftesbury y Locke era revolucionario, igualitario y radical, en el sentido de que, en virtud de incorporar argumentos anteriormente empleados por los Levellers, asumía sus objetivos políticos, lo cual se vería corroborado por el hecho de que estaba compuesto no solamente por grandes terratenientes sino también por caballeros, comerciantes y artesanos (véase Ashcraft, 1980a: 458-459).⁶⁴¹

Frente a esta interpretación, Marshall y Wootton realizaron críticas en sintonía con los desarrollos presentados en esta tercera parte y lo dicho por Seliger. Marshall destaca, contra la asociación que realiza Ashcraft entre la obra de Locke y las propuestas políticas de los Levellers, que Locke no propone la resistencia como mecanismo superador del orden social existente sino como remedio a una crisis de representación que atente contra los fines del Estado o la vida, libertad o bienes de parte importante del pueblo (véase *TT*, II, §§137, 205, 220, 243, 168; *SC*: 71; Seliger, 1963b: 554; Dunn, 1969: 184-186; Marshall, 1994: 219, 270). De aquí que Locke presente a la resistencia como el producto de la auto-disolución del gobierno por actos incompatibles con los fines de la sociedad civil (véase Marshall, 1994: 270).⁶⁴² «Locke mismo trató de establecer una distinción en el *Segundo Tratado* entre una resistencia legítima, que acontece en limitadas y raras circunstancias, y la rebelión; la distinción es quizás muy ligeramente borrosa en la descripción de la «política revolucionaria» de Locke y en el grado de su énfasis en el «radicalismo» de Locke» (Marshall, 1994: 283).

Wootton, por su parte, recupera la lectura de *PL* a fin de destacar las inconsistencias entre el sesgo revolucionario, igualitario y radical atribuido a *TT*, II, y el espíritu punitivo y disciplinario que efectivamente deja traslucir la propuesta lockeana de reforma de la Ley de pobres. En este sentido, destaca la debilidad de la apelación a la lectura o el lenguaje de panfletos Levellers como argumento para atribuir a Locke tal posición:

⁶⁴⁰ En primer lugar, Ashcraft analiza la crisis que produjo la *Exclusion Bill* entre 1678 y 1681, es decir, el intento de aprobar una ley que prohibiera la sucesión del reinado de Carlos II al posteriormente coronado Jacobo II, en virtud de su adscripción al catolicismo. En segundo lugar, se ocupa de la llamada *Monmouth Rebellion* de 1685, también conocida como *Rye House Plot*, en la que se intentó inducir a un hijo no reconocido de Carlos II, Monmouth, a ocupar el trono en lugar del ya coronado Jacobo II (véase Ashcraft, 1980a: 430-431).

⁶⁴¹ Sorprendentemente, Ashcraft desligaba estos movimientos frustrados de la Revolución Gloriosa, que él mismo asociaba a los principios del liberalismo, y que finalmente, en 1688, logró deponer a Jacobo II y rindió a Locke todos los honores, la publicación de sus obras mayores y la destacada influencia que tuvo en vida sobre la política del Imperio Británico, tanto en materia colonial como económica (Ashcraft, 1980a: 429; véase también Wootton, 1992: 80, 87-88; Wood, 1983a: 70; Milton, 2000:647-668).

⁶⁴² Véase el apartado 4.5.

Necesitaríamos evidencia firme para convencernos de que para 1681 él había llegado a creer que a los pobres debía permitírseles votar a su manera con poder sobre los ricos, como sugiere la afirmación de Ashcraft de que Locke creía en un sufragio universal de varones adultos (o algo muy cercano a esto). Lo que vuelve a esto particularmente difícil de creer es que tal evidencia vaya a ser verosímilmente encontrada en las opiniones expresadas en el *Report on Poor Relief* de Locke (Wootton, 1992: 87; véase también 80, 83, 85-86, 94-97).

En esta misma línea, y en coincidencia con lo ya señalado por Vaughn, Wootton destaca la dificultad para compatibilizar el carácter revolucionario, igualitario y radical que Ashcraft le adjudica a Locke, con la defensa tajante del justo precio del mercado en sus escritos económicos (véase Vaughn, 1983: 66, 156, 162; Wootton, 1992: 90; véase también Macpherson, 1970: 198-199).

Sin dejar de coincidir con estas consideraciones críticas, a fin de reconocer el valor de la interpretación de Kendall y Ashcraft, cabe señalar que la teoría política de Locke sirvió de inspiración a las revoluciones burguesas y el propio Locke celebró y defendió la llamada Revolución Gloriosa, como tendremos oportunidad de considerar en la cuarta parte (véase *AR*: 308-312; “Preface” de *TT*, en Locke, 1824, IV: 209).⁶⁴³ Sin embargo, como bien destacan Wootton y Marshall, ello no puede confundirse con un sesgo igualitario afín a las afirmaciones de los Levellers, quienes abogaban claramente por la institución del sufragio universal (véase Tuck, 1993: 245-247; Brocker, 2009: 37). Con el propósito de discutir esta interpretación, puede resultar aún más esclarecedor debatir con las afirmaciones de Tully, las cuales, una vez más, son paradigmáticas, en la medida en que, recuperando la perspectiva de Kendall acerca del carácter democrático de la concepción política lockeana, y el carácter igualitario y radical que Ashcraft le atribuye, sostienen directamente que en *TT*, II Locke propone el sufragio universal.

En demostración de que todo hombre tiene la propiedad de su vida, libertad, persona, acción y algunas posesiones, Locke extiende el voto a todos los varones adultos. Él no explicita este criterio en *Two Treatises*, sino que simplemente lo asume como base de su análisis de los diversos tipos de representación: «toda vez que el pueblo elija a sus representantes conforme a medidas innegablemente justas e iguales que se ajusten a la forma original de gobierno, no podrá dudarse de que se trata de la voluntad y de un acto de la sociedad» [*TT*, II, §158]. Las medidas iguales basadas en la constitución original no pueden ser sino la igualdad natural de todos los hombres [*TT*, II, §5] (Tully, 1980: 173; véase también Ashcraft, 1986: 178; Brocker, 2009: 43).

⁶⁴³ Véanse los apartados 4.2. y 4.3.

La única afirmación de este pasaje con la que resulta posible coincidir, es la que reconoce que Locke no explicita en *TT*, II cuál es el criterio de acceso a los derechos políticos para elegir y postularse como representante de la Cámara de los Comunes (véase Wootton 1992: 87; Brocker, 2009: 29). Dado que Tully no agrega más elementos para sostener que Locke abogaría por un sistema de representación universal que los esgrimidos en este pasaje, resulta evidente la debilidad de su interpretación. En efecto, como ya habían destacado Dunn y John H. Plumb y precisaría luego Wood, lo que Locke rechaza en los párrafos 157 y 158 de *TT*, II son los efectos distorsivos de mantener una representación fija, cuando ha cambiado la realidad social en la que ella se basa, es decir en los casos de “gobiernos donde parte del legislativo consiste en representantes elegidos por el pueblo, que con el paso del tiempo esta representación se vuelve muy desigual y desproporcionada en base a las razones con las que al principio fue establecida” (*TT*, II, §157; véase también §158; Stevens, 1996: 432-433; Corbett, 2006: 435; Brocker, 2009: 36). En este sentido, Locke inmediatamente aclara que se refiere al problema de que ciudades que han quedado en ruinas y despobladas, “envíen tantos representantes a la gran asamblea de legisladores, como el conjunto de un condado numeroso en gente⁶⁴⁴ y poderoso en riquezas” (*TT*, II, §157). Como se puede observar, Locke reclama aquí la conservación de una representación acorde tanto con el número de votantes, es decir de “gente” (“people”), como con sus riquezas. Resulta evidente, por tanto, que tal afirmación no supone que el sistema electoral otorgue derecho al voto al total de la población masculina adulta (véase Dunn, 1969: 44-57; Plumb, 1967: 31-65; Wood, 1983: 84). De hecho, la reflexión lockeana no apunta sólo a la proporción poblacional, como supondría la interpretación de Tully de que Locke abogaría por el sufragio universal, o la de Ashcraft, de que supondría una posición radical como la de los Levellers, sino también a la proporción con respecto a la riqueza de esa ciudad, acercándose antes bien a la idea de un voto calificado basado en un criterio patrimonial (véase Wood, 1983: 84; Stevens, 1996: 433; para una interpretación opuesta de estos pasajes, en sintonía con la de Tully, véase Shapiro, 2003: 309-340; Brocker, 2009: 40-43).

A partir de la ausencia en *TT*, II de una explicitación del carácter universal o restringido del sistema electoral de los miembros de la cámara baja, Wood y Marshall intentaron dilucidar las razones de este “silencio” (véase Laslett, 1964: 153; Dunn, 1967: 171⁶⁴⁵; Stevens,

⁶⁴⁴ El término es aquí “people”, que refiere al “pueblo”, por lo que puede remitir al conjunto de los ciudadanos, con un criterio calificado, o al conjunto de la población.

⁶⁴⁵ Ambos pasajes se hallan citados en el encabezado de este apartado.

1996: 426). Wood comenzó por reconstruir las restricciones imperantes en el sistema electoral de la segunda mitad del siglo XVII, a fin de dar cuenta del verdadero sentido de la idea de proporcionalidad sugerida en los párrafos 157 y 158 de *TT*, II. En este sentido, a pesar de discutir la interpretación de Tully acerca del carácter universal del sufragio en *TT*, II, coincide con él en que “el criterio convencional para el derecho de sufragio en el siglo XVII era la posesión de la propiedad” (Tully, 1980: 173; véase Wood, 1983a: 84-85). Sin embargo, según Wood, durante la Revolución Inglesa propugnada por Cromwell “el voto definitivamente se había ampliado” (Wood, 1983a: 84). En efecto, si bien persistían las restricciones patrimoniales, luego de 1644, del total de la población masculina adulta, “eran elegibles para votar entre el 27 y el 40 por ciento” (Wood, 1983a: 84). Aun así, con posterioridad a la revolución “la posición de la aristocracia terrateniente se había endurecido contra la ampliación del voto, que poco a poco se hizo más restringido” (Wood 1983: 95). En este sentido, la referencia histórica más significativo para interpretar la concepción lockeana, estaba dada por una propuesta de reforma del sistema electoral, presentada por el partido Whig, del que, como es sabido, Shaftesbury era miembro destacado (véase Godoy Arcaya, 2004: 250-251).

Wood reconstruye entonces la propuesta que infructuosamente presentara Shaftesbury en el año 1679, durante la Crisis de Exclusión, con el propósito de limitar el poder del rey, subrayando que se trataba de un proceso probablemente contemporáneo a la redacción por parte de Locke de *TT*, II (véase Wood, 1983a: 84; véase también Ashcraft, 1980a: 437; Marshall, 1994: 238). Según Wood, la reforma propuesta buscaba reducir el criterio de los cuarenta chelines en propiedad “limitando el voto del condado⁶⁴⁶ a personas con patrimonios de al menos un valor de £200” (Wood, 1983a: 84-85). En el caso de los distritos (“borough”), el voto se extendería “a todos los que pagaran impuestos” pero “no necesariamente según un sistema más democrático” que en casos ya existentes, como las elecciones urbanas (Wood, 1983a: 84-85).⁶⁴⁷ De este modo, aun cuando la propuesta de Shaftesbury apuntaba a romper con las barreras arbitrarias de elección en los municipios y “la adopción de una votación uniforme” así como la “reforma del requisito de dominio absoluto de cuarenta chelines para corresponder a la corriente equivalente en valor”, sin embargo, lejos de “hacer que la representación en la base fuera lo más amplia posible”, como interpreta Tully, apuntaba a “extender el sufragio horizontalmente y no verticalmente, es decir, incluir más personas en las

⁶⁴⁶ El término empleado es “county”.

⁶⁴⁷ Acorde con los datos de Wood, en “Londres, los 4.000 hombres libres con derecho a voto eran poco menos que el total de hombres libres. En York, el electorado era de alrededor de un 75 por ciento de la población masculina adulta, y en las tres otras ciudades cerca de 50 por ciento” (Wood, 1983a: 84-85; véase también Wootton, 1992: 94).

categorías ya representadas” pero “no extenderlo sensiblemente hacia abajo para incluir categorías sin representación” (Wood, 1983a: 85). De hecho, establecía estándares muy altos de riqueza y calificación para los postulantes a diputados e incluso en ciertos casos se elevaba “la calificación de dominio absoluto de cuarenta chelines para los votantes del condado, que habría significado una reducción del número previo de electores” (Wood, 1983a: 85). Basándose en estos hechos históricos, Wood se permite concluir, en virtud de la vinculación directa entre Shaftesbury y Locke, que no hay “nada de lo dicho por Locke que indicara que iría más allá de todo esto” (Wood, 1983a: 85; véase también Seliger, 1963a: 548; Wootton, 1992: 94-97). De este modo, Wood recurre a la historia, al igual que Ashcraft, para arribar a la conclusión opuesta.

Marshall, por su parte, coincidiendo con Wood, interpretó que la falta de referencias precisas en *TT*, II sobre la extensión del sufragio resultaba de por sí suficientemente elocuente para establecer su adscripción al criterio patrimonial imperante, en la medida en que la cuestión era explícitamente planteada por los Levellers. Según Marshall, si Locke hubiese abogado por una participación más amplia que la ofrecida por la legislación vigente, no habría dejado de explicitarlo. El hecho de que no lo hiciera, indicaba su preferencia por el sistema imperante o, cuanto menos, dejaba en claro que no lo cuestionaba.

Este silencio es extremadamente significativo: no había una teoría de la necesidad de la participación como expresión de la propiedad y personalidad de cada individuo, como había sido sugerido en los escritos del Leveller Overton a mediados de siglo, o de la necesidad de la democracia en favor de la que otros Levellers en ciertos momentos habían argumentado más explícitamente (Marshall, 1994: 271; véase también Seliger, 1963b: 548, 553; Franklin, 1979: 58; Wootton, 1992: 97; Foucault, 2001: 63-64, 105-106).

Como se ve, esta línea de pensamiento sigue a Dunn, en cuanto a que existe una “elisión” en el pensamiento político lockeano expresado en *TT*, II, basada en la distancia entre el consentimiento de cada ciudadano y el consentimiento de la mayoría de los representantes “electos de acuerdo con el voto inglés en el tardío siglo diecisiete” (Dunn, 1967: 171). En efecto, Dunn consideraba “implausible que Locke fuera por completo inconsciente de una tal elisión” (Dunn, 1967: 171). Este silencio de Locke no podía responder sino a una omisión deliberada, puesto que su objetivo era derrotar al absolutismo y no, por el contrario, realizar una utopía igualitaria, como la que le atribuirían tanto Tully como Ashcraft:

[...] la razón por la que Locke no consideró la posibilidad de la opresión de la minoría por parte de la mayoría, y por lo tanto no la denunció, es simplemente que no era relevante al asunto de sus escritos. Lo que él estaba atacando era la

explotación de una gran mayoría por una pequeña minoría. [...] Lo que estaba en cuestión no era la Utopía sino los acuerdos a los que Shaftesbury o Guillermo III podían razonablemente aspirar a alcanzar (Dunn, 1967: 171; véase Brocker, 2009: 39).

El solo hecho de apelar a la interpretación del silencio, o de especular sobre los motivos por los cuales Locke no dijo lo que podría esperarse que dijera, así como el consenso entre los comentaristas sobre la falta de explicitación del criterio para el acceso a los derechos políticos en *TT*, II, da cuenta del desafío que supone este problema. En este sentido, Brocker, invirtiendo la carga de la prueba en relación a las lecturas de Dunn, Wood y Marshall, señala que al no haber evidencia en *TT*, II sobre un sistema electoral restringido por un censo de propiedad, no hay motivos para sostener tal interpretación (véase Brocker, 2009: 29, 38).

Como se señaló ya en la introducción de este trabajo, desde un punto de vista metodológico resulta problemático recurrir a acontecimientos históricos o propuestas políticas de terceros a la hora de interpretar la teoría política lockeana. En efecto, como acabamos de ver, ello conduce a un terreno en el cual, a partir de inferencias basadas en hechos históricos o en especulaciones acerca de la significación de los “silencios” de la obra lockeana, toda interpretación resulta igualmente plausible. Por lo tanto, nos limitaremos a interpretar el corpus lockeano sin pretender avanzar más allá de su literalidad, lo cual es suficientemente complejo, dadas las ambigüedades y contradicciones de las que ya hemos dado cuenta.

En este sentido, es posible referirse a determinados pasajes de *TT*, II que, sin resultar concluyentes sobre la cuestión del carácter universal o restringido del voto, permiten dar cuenta de la vinculación directa que Locke establece entre la protección de la propiedad de bienes inmuebles y el fin de la sociedad civil. En efecto, Locke va a decir que el fin de la sociedad civil es proteger la propiedad privada, utilizando las dos acepciones del término. En ciertos pasajes empleará la acepción amplia, como vida, libertad y bienes. El ejemplo más claro de ello, como hemos destacado ya y veremos en detalle en la cuarta parte, está dado por el caso de la resistencia, en el cual el cuerpo social se enfrenta al gobierno por atender no sólo contra sus posesiones sino también contra la libertad y la vida de los súbditos (véase *TT*, II, §§209, 221, 85, 123; *SC*: 71). Sin embargo, contrariamente a la interpretación de Tully, lo que en este caso se reconoce no es un derecho universal al voto en condiciones normales, sino la vigencia universal de los derechos civiles, esto es, la obligación de la sociedad civil de proteger al conjunto de la población libre. De aquí el derecho universal a los medios de subsistencia y la necesidad de garantizar cierta libertad a través de la capacidad

de trabajar y ser empleado.⁶⁴⁸ La vigencia universal de los derechos civiles se manifiesta también en la obligación del gobierno de “tener una regla para los ricos y los pobres, para el favorito de la corte y el campesino” (*TT*, II, §142). Aun así, nada de esto conduce, como hemos visto interpreta Tully, a un sistema democrático de representación electoral universal. En este sentido, es preciso destacar que esta acepción amplia de propiedad no es la única que Locke utiliza cuando sostiene que el fin de la sociedad civil es proteger la propiedad privada. Por el contrario, es claro que en *TT*, II, Locke también maneja la acepción restringida:

Por lo tanto, los hombres en sociedad, teniendo propiedad, tienen ese derecho a los bienes⁶⁴⁹, los cuales, por la ley de la comunidad son suyos, [de modo] que ningún cuerpo tiene un derecho a quitarles a ellos [en referencia a los hombres] su totalidad o parte alguna de ellos [en referencia a los bienes]⁶⁵⁰, sin su propio consentimiento [...]. Por consiguiente es un error pensar que el poder supremo o legislativo de cualquier Estado⁶⁵¹ puede hacer su voluntad y disponer de los bienes inmuebles⁶⁵² del súbdito arbitrariamente o tomar parte alguna de ellas a su antojo (*TT*, II, §138; véase §§131, 139-140, 142, 171 y especialmente 222, 240).

Aquí es claro que los representantes del Estado atentarían contra los fines de la sociedad civil si tomaran los bienes privados de los ciudadanos, dado que ellos entraron en sociedad precisamente para protegerlos. En este sentido, Locke señala, explícitamente contra la interpretación de Tully⁶⁵³, que la obligación de la sociedad civil de regular la propiedad no supone un derecho a tomar la propiedad privada de los súbditos para disponer de ella o redistribuirla de algún modo: “el príncipe o el senado, aun cuando puedan tener el poder de hacer leyes para la regulación de la propiedad entre unos y otros súbditos⁶⁵⁴, nunca pueden,

⁶⁴⁸ Véase el apartado 3.4.

⁶⁴⁹ El término es “goods”.

⁶⁵⁰ En el original “their substance or any part of it from them”.

⁶⁵¹ En el original “any commonwealth”.

⁶⁵² El término es aquí nuevamente “estate”.

⁶⁵³ En efecto, según Tully, la teoría de la apropiación lockeana no tiene como modelo la propiedad privada sino comunal y que la sociedad civil cuenta con la prerrogativa de redistribuir la apropiación privada (véase Tully, 1980: 130; Lustig, 1991: 127). Como se anticipó en 2.6., Tully manipula el término “regulación” a fin de interpretar que cuando Locke sostiene que la sociedad civil regula la propiedad establece que puede redistribuirla (véase Waldron, 1984: 98). “[...] la explicación teórica de cómo la propiedad debe ser convencionalmente distribuida de acuerdo con la ley de la naturaleza y los derechos naturales” (Tully, 1980: 130). Tully retoma los fragmentos en los que Locke sostiene que el pasaje a la sociedad civil implica que todas las posesiones del hombre pasan a estar reguladas por la comunidad, para inferir que esto implica una “distribución de la propiedad [ya que esta] es ahora convencional” (Tully, 1980: 165). Sin embargo, esta interpretación carece de base textual, y Locke reitera a lo largo de *TT*, II que el fin de la sociedad civil es la protección de la propiedad privada (vida, libertad y posesiones), legítima con anterioridad a la fundación del pacto (véase *TT*, II, §§25, 50, 85, 138-140, 171, 222, 240; Simmons, 1992: 305, 311).

⁶⁵⁴ En el original “however it may have power to make laws, for the regulating of property between the subjects one amongst another”.

sin embargo, tener un poder de tomar para sí mismos la totalidad o parte alguna de la propiedad de los súbditos sin su propio consentimiento” (*TT*, II, §139). E inmediatamente, sin dejar lugar a dudas sobre la magnitud del equívoco de Tully, aclara “porque esto sería en efecto dejarlos sin propiedad en absoluto” (*TT*, II, §139; véase también §193⁶⁵⁵).

Aquí, por tanto, el problema es claramente la confiscación de las posesiones de los ciudadanos. Como bien destaca Simmons, “Locke parece, entonces, suponer que un gobierno justo no tendrá que limitar o redistribuir ni siquiera a las grandes propiedades de los ricos industriales (esto es, los bienes inmuebles de la gentry terrateniente, la riqueza de la burguesía –es decir, aquellos comprometidos con el comercio, las finanzas, la manufacturación, etc. [...])” (Simmons, 1992: 316-117; véase Marshall, 1994: 276-277, 281-282). En efecto, no cabe duda de que Locke no se refiere aquí a las herramientas del trabajador, sino a los “bienes inmuebles” (“estate”) o el capital monetario que se hereda y en virtud de su protección los ciudadanos crean el Estado (*TT*, II, §85; véase §§87, 123, 131, 142, 171-172, 222; *L*: 30; Stevens, 1996: 437-439).⁶⁵⁶ De modo que, aun cuando estas referencias no permiten inferir directamente un criterio patrimonial para el ejercicio de los derechos políticos, corroboran que cuando Locke se refiere a la protección de la propiedad privada como el fin de la sociedad civil, no utiliza siempre ni únicamente la acepción ampliada, en referencia a la vida, libertad y bienes, abarcando al conjunto de la población libre sino también, eminentemente, a la propiedad de bienes inmuebles.⁶⁵⁷

A partir de la suma de elementos consignados, podemos por tanto arribar a una conclusión similar a la de Wootton y Marshall, sin necesidad de apelar a referencias históricas o alejarnos de la interpretación de las fuentes del corpus lockeano. En efecto, como hemos podido ver, en la Constitución de Carolina la acepción de propiedad que establece el acceso a los derechos políticos es claramente restringida y patrimonial.⁶⁵⁸ Al mismo tiempo, el pasaje de *SC* al que hemos hecho referencia aquí corrobora lo expuesto acerca de que la discusión parlamentaria involucra a diferentes actores del capital, industriales y racionales, limitando la participación política de los trabajadores al momento de la resistencia y rechazando

⁶⁵⁵ Citado en el encabezado de 4.3.

⁶⁵⁶ De aquí la idea de que un heredero se halla obligado a cumplir con las leyes del Estado en el que su propiedad se halla asentada (véase *TT*, II, §§121-122; véase también *TT*, I, §§87-88, 91, 93, 97-98, 102; *TT*, II, §§72-73, 182-184, 190, 192).

⁶⁵⁷ Estos elementos no son concluyentes, como hemos destacado, pues Locke también se refiere en estos pasajes a posesiones en un sentido no restringido a los bienes inmuebles, aun cuando sí en sentido restringido a las posesiones. En efecto, el ejemplo del jefe militar, que puede ordenar una maniobra en la cual ponga en riesgo la vida del soldado pero no puede apropiarse ni un céntimo de su salario, no deja lugar a dudas acerca de que el problema radica en la confiscación de la propiedad en relación con las posesiones (*TT*, II, §139, véase también §§176, 182, 184, 193).

⁶⁵⁸ Véase el apartado 3.2.

su aptitud para discutir sobre los asuntos públicos (véase *SC*: 71).⁶⁵⁹ En este mismo sentido, la propuesta de reforma de Ley de pobres muestra que, al menos una parte de los trabajadores desposeídos, lejos de ser tomada como parte de la ciudadanía y recibir por tanto una educación de caballeros, es vista como problema y amenaza para las arcas públicas que debe ser administrada para su conversión en cuerpos dóciles.⁶⁶⁰ Por último, encontramos que el fin de la sociedad civil es en *TT*, II la protección de la propiedad privada, y no sólo en referencia a la vida, libertad y bienes de toda la población sino también a la protección de determinados bienes inmuebles que constituyen capital. Podemos concluir, por lo tanto, que no resulta coherente con esta constelación de elementos interpretar, como hace Tully, que Locke atribuye el *status* de ciudadano al conjunto de la población adulta masculina, a partir de la acepción amplia de propiedad, como vida, libertad y bienes, o que seguía los propósitos radicales e igualitarios de los Levellers, como interpreta Ashcraft. En efecto, en base a la suma de elementos presentados resulta posible concluir que la propuesta política lockeana, en concordancia con la importancia atribuida al principio de caridad, así como de un desarrollo económico basado en la producción y acumulación de capital, articula el reconocimiento universal de los derechos civiles con un criterio patrimonial para el acceso al ejercicio de los derechos políticos, basado en la acepción restringida de propiedad.

3.6. Conclusiones de la tercera parte

El vulgo⁶⁶¹, bien instruido en su deber, y alejado de la creencia implícita de que su ignorancia los somete a otros, no sería tan fácil ser empujado a tumultos y conmociones populares por el aliento y el artificio de nobles intrigantes o descontentos⁶⁶². Para concluir, esto es seguro, que si el trabajo del mundo estuviese debidamente dirigido y distribuido, habría más conocimiento, paz, salud y abundancia en él de la que hay ahora. Y la humanidad sería mucho más feliz de lo que es ahora.
John Locke⁶⁶³

Cuanto mejor constituido se halla el Estado, más prevalecen los asuntos públicos sobre los privados en el espíritu de los ciudadanos. Hasta hay muchos menos asuntos privados, porque, al proporcionar la suma de la felicidad común una parte mayor a la felicidad de cada individuo, éstos no necesitan tanto buscarla en los asuntos particulares.
Jean-Jacques Rousseau⁶⁶⁴

⁶⁵⁹ Véase el apartado 3.3.

⁶⁶⁰ Véase el apartado 3.4.

⁶⁶¹ El término es “populace”, también el “populacho”.

⁶⁶² En el original “into tumults and popular commotions by the breath and artifice of designing or discontented grandes”.

⁶⁶³ *Labour*: 442.

⁶⁶⁴ Rousseau, 1995, III, XV: 93.

En esta tercera parte hemos considerado la noción de ciudadano en la obra de Locke. Ello supuso clarificar la noción de propietario en el contexto de la sociedad civil a partir de la lectura de diferentes textos del corpus lockeano, dado que en *TT*, II sólo se establece que los miembros de una sociedad política son los propietarios y su fin es la protección de la propiedad privada. En este sentido, a partir de una serie de documentos y propuestas normativas lockeanas, hemos podido establecer que las dos acepciones con que Locke utiliza el término propiedad se corresponde con un reconocimiento universal de derechos civiles, en base a su acepción amplia, y un acceso limitado al ejercicio de los derechos políticos, a partir de la acepción restringida de propiedad. En efecto, Locke aboga por un derecho universal a la protección de la vida, libertad y bienes del conjunto de sus habitantes, hombres, mujeres y niños libres, en correspondencia con la acepción amplia de propiedad, y, al mismo tiempo, en cuanto al acceso de los derechos políticos, maneja la acepción restringida de propiedad, en referencia a los varones adultos propietarios de determinados bienes que constituyen capital y pagan impuestos, por lo que poseen la potestad de postularse y elegir representantes en la Cámara de los Comunes del Parlamento, según el modelo provisto por la Antigua Constitución. La construcción política lockeana articula así el principio de caridad, de raigambre teológica, según el cual es preciso garantizar la vida a todos los hombres (que no hayan perdido el derecho a ella), con un razonamiento propiamente económico, según el cual todos los habitantes de una determinada sociedad deben contribuir a su enriquecimiento, a fin de lograr un desarrollo económico que redunde en el bien común, y un razonamiento político según el cual la representación parlamentaria corresponde a aquellos hombres, industriosos y racionales, suficientemente instruidos y comprometidos con los intereses del país como para deliberar sobre los asuntos públicos.

En este sentido, en el apartado 3.2. se dio cuenta de la presencia de un claro criterio patrimonial para el acceso a los derechos políticos en la Constitución de Carolina. Hemos podido ver que la organización jurídica de la Constitución se sustenta en la posesión a perpetuidad de derechos políticos privilegiados de los ocho Señores Propietarios, y sus herederos, a partir de la concesión de Carolina por parte del rey Carlos II de Inglaterra. Se mostró que, según la Constitución, las principales funciones ejecutivas y judiciales debían permanecer a cargo de los Señores Propietarios y que todos los Parlamentos inferiores de la nobleza y los colonos se encontraban sujetos a la jurisdicción superior de las cortes que ellos ocupaban. Por último, se estableció que el acceso a la representación política por parte de los colonos se hallaba determinado por la cantidad de acres de tierra que poseyeran en

propiedad libre, excluyendo por completo a los siervos vinculados a la tierra y a los esclavos sometidos al dominio arbitrario y absoluto de sus amos.

En el apartado 3.3., a partir del estudio de diversos escritos económicos lockeanos, se pudo precisar a qué actores se refiere Locke con el término propietario en el contexto de la sociedad civil. En este sentido, se pudo establecer la vinculación directa entre, por un lado, desarrollo económico y bien común, y, por el otro, dejar hacer a los agentes empresarios del capital agrario, manufacturero, mercantil y financiero, como elemento fundamental para dar cuenta de la configuración del liberalismo económico en la obra de Locke. Se vio, a su vez, que Locke identifica cómo la dinámica del capital abarca la actividad de estos diversos actores. A partir de ello, se discutió la interpretación de Wood, según la cual la concepción lockeana del capitalismo asume una forma agraria. En efecto, en virtud de los argumentos esgrimidos por Locke en favor de la desregulación de la tasa de interés, la legitimidad de la renta, la ganancia del manufacturero, el comerciante y el financista, se mostró la asunción de una idea de equilibrio entre la ganancia de cada uno de estos diferentes actores, que debe ser preservado para lograr el buen desempeño de la actividad económica y para obtener la riqueza que ello produce en una determinada sociedad civil. Al mismo tiempo, se dio cuenta de que Locke adopta una noción de precio natural, basada en el libre juego de la oferta y la demanda, ya sea que la mercancía de que se trate sea el dinero, los bienes necesarios o bien los innecesarios. De aquí que mientras no se deje morir de hambre a nadie, se justifica la ganancia a partir de las necesidades ajenas con prescindencia de todo concepto de justicia distributiva, y se afirma que el dejar hacer a los diversos actores del capital conduce al bienestar general.

En el apartado 3.4. se estudió la propuesta lockeana de reforma de la Ley de pobres, según la cual éstos son sujetos a una férrea disciplina a cambio de garantizarles los medios de subsistencia. Como se pudo ver, Locke no sólo considera necesario aplicar un modelo disciplinario sobre el cuerpo individual, sino también abordar la pobreza en términos de lo que Foucault denominó dispositivos de seguridad, esto es, en el seno de una reflexión que introduce el cálculo estadístico para sopesar los beneficios de las diversas medidas públicas, así como de los costos de la no intervención. En este sentido, contra la interpretación de Simmons, que propone la idea de auto-gobierno como un límite a la propiedad más exigente que el principio de caridad, se pudo establecer que la normativa sugerida por Locke no tiene por objeto formar a hombres autónomos, como sí lo hace la educación para los caballeros, sino que toma a los pobres como población a la que se le debe satisfacer los medios de subsistencia a cambio de trabajo forzoso, en el caso de que no se ofrecieran a trabajar

voluntariamente en el mercado. Por tanto, en lo que respecta al trabajo, se mostró que el bien público no surge del dejar hacer sino que exige una estricta intervención estatal. De aquí que, antes que sostener la oposición foucaultiana entre un siglo XVII regulacionista y mercantilista, y unos siglos XVIII y XIX, liberales y anti-regulacionistas, lo que se advierte en la obra de Locke es la articulación entre regulación del trabajo y dejar hacer al capital. Por último, contra la idea de Macpherson de que encontramos ya en Locke un mercado de trabajo autorregulado como el del siglo XIX, se destacó la intención, explícita en la propuesta lockeana de reforma de la Ley de pobres, de poner en marcha todas las fuerzas productivas a fin de construir tal mercado laboral.

En el apartado 3.5. se consideró la relación entre patrimonio y ejercicio de derechos políticos en *TT*, II, así como el lugar que Locke otorga a la participación política de los trabajadores en *SC*. En este sentido, se discutieron diversas interpretaciones. En primer lugar, la realizada por Kendall, según la cual la concepción lockeana sobre la sociedad civil supone de por sí una dimensión democrática. En segundo lugar, las apreciaciones de Ashcraft sobre la teoría política lockeana, que le atribuyen, en correspondencia con el pensamiento de los Levellers, un carácter revolucionario, igualitario y radical. En tercer lugar, la interpretación de Tully, para quien los representantes de la Cámara de los Comunes son elegidos por medio del sufragio universal. Respecto a las consideraciones de Kendall, en sintonía con la interpretación de Seliger y Franklin, se mostró que la concepción lockeana sobre el gobierno de la sociedad civil no es necesariamente democrática, como el propio Locke lo afirma en *TT*, II. Respecto a la interpretación de Ashcraft, recuperando los desarrollos de 3.4. sobre la propuesta lockeana de reforma de la Ley de pobres y un pasaje marginal de *SC*, se estableció que la concepción política lockeana difícilmente puede entenderse como revolucionaria, igualitaria y radical, en cuanto a los pobres no se les reconoce más que el derecho a la subsistencia y la resistencia sólo es invocada cuando este derecho es amenazado, es decir, no como mecanismo de reforma positiva por parte del conjunto de la población de la sociedad civil, sino sólo ante la urgencia extrema. En cuanto a la interpretación de Tully, junto con Marshall y Wood, se dio cuenta, de que *TT*, II no permite sostener que Locke abogue por un sistema de sufragio universal, así como tampoco ofrece elementos concluyentes para determinar cuáles son los requisitos patrimoniales en relación con el derecho a ejercer el voto y la posibilidad de ser elegido en la Cámara de los Comunes. Sin embargo, a partir del referido pasaje marginal de *SC*, fue posible establecer que Locke supone que la discusión parlamentaria compete a quienes, representando a los diferentes sectores productivos, discuten la promoción de sus actividades. Se advierte así, por tanto,

que los trabajadores, al no disponer de la formación necesaria para la discusión sobre los asuntos públicos, no son considerados para participar del ejercicio parlamentario.

A partir de estos desarrollos, es posible extraer la conclusión parcial de que, a la hora de establecer el acceso a los derechos políticos, Locke maneja una vez más la acepción restringida de propiedad, que se refiere a la posesión de determinados bienes patrimoniales que constituyen capital. De este modo, es posible sostener que el Estado creado por propietarios de tales bienes, se instituye como dispositivo de seguridad para preservar su propiedad privada. Al mismo tiempo, se habrá mostrado que el principio de caridad constituye un excedente frente a la noción restringida de propiedad, cuyas raíces son teológicas y se sustentan en la ley de la naturaleza. Por último, surge como interrogante para ser respondido en la cuarta parte, la pregunta acerca de si la noción de pueblo, que a la luz de los documentos estudiados se reduce a la suma de propietarios de determinados bienes que constituyen capital, se amplía en el momento de la resistencia.

Cuarta parte

La resistencia:

La resistencia: traición de la confianza del pueblo, decisión soberana, lucha de facciones y heterogeneidad social

Esto es con los Estados como con las personas particulares, ellos son por lo común ignorantes sobre su propio nacimiento e infancia.
John Locke⁶⁶⁵

El principio formal de la representación no puede ser ejecutado nunca pura y absolutamente, es decir, ignorando al pueblo, siempre presente en alguna manera.
Carl Schmitt⁶⁶⁶

Los Estados liberales modernos están fundados sobre los derechos individuales y la soberanía popular. Estas doctrinas están conceptual e históricamente entrelazadas pero están en una tensión teórica y práctica. La teoría política de Locke es una fuente para los defensores de ambas doctrinas, y la misma tensión que corre a través del pensamiento y la práctica liberal moderna puede ser hallada en su teoría.
John T. Scott⁶⁶⁷

[...] el viejo problema del «derecho a resistencia frente al tirano», es decir, frente a la injusticia y el abuso del poder estatal, conserva su actualidad, y esa carencia de contenido, de carácter formalista y funcionalista, del Estado legislativo parlamentario no es capaz de resolverlo. Sólo conduce a un concepto de legalidad indiferente frente a todo contenido, neutral incluso frente a su propia validez, y que prescinde de toda justicia material.
Carl Schmitt⁶⁶⁸

[...] si no hubiera resistencia, no habría relaciones de poder. Todo sería simplemente una cuestión de obediencia. Desde el instante en que el individuo está en situación de no hacer lo que quiere, debe utilizar relaciones de poder. La resistencia se da en primer lugar, y continúa siendo superior a todas las fuerzas del proceso; bajo su efecto obliga a cambiar las relaciones de poder. Considero, por tanto, que el término resistencia es la palabra más importante, la *palabra-clave* de esta dinámica.
Michel Foucault⁶⁶⁹

Desde esta perspectiva es evidente que no se trata de romper con la ideología liberal democrática sino, al contrario, de profundizar el momento democrático de la misma, al punto de hacer romper al liberalismo su articulación con el individualismo posesivo.
Ernesto Laclau y Chantal Mouffe⁶⁷⁰

⁶⁶⁵ *TT*, II, §101.

⁶⁶⁶ Schmitt, 1992: 207.

⁶⁶⁷ Scott, 2000: 547.

⁶⁶⁸ Schmitt, 1994: 47.

⁶⁶⁹ Foucault, 1999b: 423.

⁶⁷⁰ Laclau-Mouffe, 2010: 222.

4.1. Introducción a la cuarta parte

Esta cuarta y última parte está destinada al concepto de resistencia, que surge a partir de la traición de la confianza que el pueblo deposita en el gobierno. En este sentido, se comenzará por dar cuenta del contractualismo lockeano, basado tanto en la necesidad de consentimiento expreso por parte de cada uno de los miembros del Estado como en el pacto de confianza que media entre el gobierno y los súbditos, el cual supone que los magistrados observen la ley de la naturaleza y actúen acorde a los fines de la sociedad civil. En segundo lugar, se presentará la dimensión fáctica y decisionista del concepto de resistencia, sustentada en la determinación soberana del pueblo que resiste de establecer que el gobierno se ha disuelto. En tercer lugar, se establecerá el carácter eminentemente político del liberalismo lockeano, el cual se manifiesta a través de la aplicación de la lógica amigo-enemigo y una concepción activa de la obediencia en su concepción de la resistencia. En cuarto lugar, a través de la incorporación de los trabajadores a esta noción de pueblo, se mostrará la eliminación de la restricción patrimonial a la participación política durante la situación excepcional y se dará cuenta de que la lucha que tiene lugar durante la resistencia puede ser interpretada en términos de representación hegemónica, en la medida en que cada una de las facciones en pugna posee una heterogeneidad interna y se presenta como parte en nombre del todo. De este modo, se podrá afirmar tanto el carácter limitado y delegado del ejercicio de gobierno como la superación del positivismo jurídico, en cuanto el pueblo que resiste cuenta con la potestad de modificar el ordenamiento jurídico en su conjunto.

Más precisamente, en el apartado 4.2. se presentará el carácter voluntario, basado en el consentimiento individual, de la incorporación de los miembros de un Estado. En este sentido, se verá que así como en el estado de naturaleza los hombres nacen libres bajo el imperio de la ley de la naturaleza, lo mismo ocurre en el seno de la sociedad civil, y la obediencia que exige el gobierno no anula la obligatoriedad de la ley de la naturaleza. Al mismo tiempo, se mostrará que el consentimiento voluntario de cada miembro de una sociedad política debe ser expreso. De este modo, Locke evita las oscuridades del pacto hobbesiano, en cuanto no identifica la membrecía por institución y por conquista, constituyendo ésta última un estado de esclavitud ilegítima. Se dará cuenta, a su vez, que se justifica así también el derecho de resistir a quien, haciendo uso de la autoridad pública, deje de atender a los fines de la sociedad civil, violente sus leyes positivas o la ley de la naturaleza.

En el apartado 4.3. se estudiará el pacto de confianza que media en una sociedad civil entre el pueblo y sus representantes, el cual se manifiesta, emblemáticamente, en la prerrogativa del ejecutivo. Se verá que la existencia de este segundo pacto constituye una de

las diferencias esenciales con el contractualismo hobbesiano, en cuanto la resistencia, para Locke, no disuelve necesariamente el pacto que funda el Estado sino sólo este segundo pacto que funda el gobierno. En este sentido, se mostrará que, si para Hobbes el actor soberano no pacta con el conjunto de los súbditos-autores y éstos, por tanto, no conservan la potestad de interpretar la ley de la naturaleza contra el soberano, Locke, en cambio, entiende que el gobierno posee un carácter delegativo y el pueblo mantiene en todo momento la potestad de invocar la ley de la naturaleza, incluso contra el derecho positivo. Por último, se discutirá con las interpretaciones que consideran que la disolución del gobierno retrotrae a los ciudadanos a la situación de estado de naturaleza, en la medida en que obvian la distinción fundamental entre ambos pactos, es decir, entre la constitución del Estado por consentimiento y la constitución del gobierno y su forma.

En el apartado 4.4. se presentará la fundamentación del derecho de resistencia lockeano, tanto en lo que concierne a sus deudas con la tradición del derecho natural como con el modelo de la Antigua Constitución. En primer lugar, se verá que, como bien han destacado Alexander James Carlyle, Schmitt, Franklin, Quentin Skinner y Óscar Godoy Arcaya, el derecho de resistir al tirano guarda una indudable impronta medieval. En concordancia con esta tradición, se mostrará que, según Locke, la resistencia no resulta legítima mientras el gobierno no haya impedido el acceso a la ley o contrariado los fines de la sociedad civil. De este modo, la ley de la naturaleza hace efectiva su función crítica con respecto al derecho positivo. En segundo lugar, se dará cuenta de la importancia del modelo provisto por la Antigua Constitución, a partir de la relevancia atribuida al juramento del rey durante su coronación como prueba de su sumisión a la ley y de su compromiso con el bien del pueblo, lo cual, para Locke, muestra que la Constitución inglesa supone una forma de gobierno limitada.

En el apartado 4.5. se dará cuenta de la dimensión fáctica y decisionista del concepto lockeano de resistencia. En lo que concierne a su dimensión fáctica, se verá que, con independencia de su legitimidad y, en especial, de la legalidad que pueda negársele por parte del gobierno, Locke reconoce que la resistencia acontece. Al mismo tiempo, se mostrará que Locke insiste en que el pueblo no se subleva por nimiedades y es capaz de tolerar un gran número de injusticias e ilegalidades. Se dará cuenta, a su vez, del reconocimiento de la prerrogativa del ejecutivo para interpretar cuándo la ley positiva no se adecúa a circunstancias especiales. Con respecto a la dimensión decisionista, se verá que la resistencia exige una interpretación por parte del pueblo, ya sea de la ley de la naturaleza, de los fines de la sociedad civil o del propio derecho positivo, y que constituye una posibilidad cierta

con la que todo gobierno debe lidiar como límite propio. De este modo, se establecerá tanto que el concepto lockeano de resistencia excede la formulación meramente normativa y se sustenta en la primacía de la decisión política, como que la noción de pueblo que resiste cumple con la célebre definición schmittiana, según la cual, soberano es quien decide sobre el estado de excepción o, si se quiere, el que decide en la situación excepcional.

En el apartado 4.6. se mostrará que subyace al concepto de resistencia lockeano tanto la lógica amigo-enemigo, la cual según Schmitt define *lo político*, como una dimensión activa de la obediencia, que se corresponde con la noción foucaultiana del poder. En primer lugar, se verá que la resistencia asume la forma de guerra civil descrita por Schmitt, esto es, como lucha interna de máxima intensidad. En segundo lugar, retomando las consideraciones de Foucault, se mostrará que el modelo de la guerra no permite captar en toda su magnitud el carácter gubernamental de *la política* tal como se presenta en su forma fáctica y concreta. Se establecerá, por tanto, que no resulta suficiente el modelo hobbesiano del *protego ergo oblige*, en cuanto un gobierno puede brindar protección, ordenar determinadas acciones y aun así no producir obediencia. De este modo, se comprenderá la subordinación de la lógica amigo-enemigo a esta dimensión activa de la obediencia como elemento esencial del concepto lockeano de resistencia.

En el apartado 4.7. se considerará tanto la heterogeneidad social de las facciones en pugna durante la resistencia como el tipo de representación hegemónica que supone su invocación del nombre del pueblo. En primer lugar, se verá que la restricción patrimonial no se aplica a la participación política en el momento de la resistencia, en cuanto, tal como se mostró en el apartado 3.5., los trabajadores encuentran en ella su forma específica de intervención. Al mismo tiempo, se dará cuenta de que esta noción de pueblo comparte con la noción schmittiana de pueblo aclamante el hecho de hallarse presente en el espacio público, manifestando su poder constituyente y destituyente. En segundo lugar, se mostrará que la noción de pueblo que resiste posee un matiz que excede la descripción schmittiana del pueblo como homogéneo, igualitario, aclamante e inmanente, en cuanto su nombre es invocado por facciones en disputa. En este sentido, se verá que, según Locke, aun cuando no sea la totalidad del pueblo sino una fracción la que presenta batalla al usurpador del gobierno, el juez en última instancia sigue siendo el pueblo en su conjunto, pues es él quien decide no volver a resistir. Por último, la necesidad de la presencia efectiva de facciones que invocan el nombre del pueblo y la imposibilidad de la manifestación completa del conjunto de la población, permitirá emplear la noción de Laclau y Mouffe de representación

hegemónica para explicar cómo se recompone la totalidad ausente a través de la presentación de la parte por el todo durante la resistencia.

4.2. Consentimiento expreso individual y legalidad positiva para proteger la vigencia de la ley de la naturaleza: el pacto que funda el Estado

Existe una distinción corriente entre un consentimiento expreso y tácito, el cual será concerniente a nuestro caso presente. Nadie duda de que el consentimiento expreso de cualquier hombre, entrando en cualquier sociedad, lo hace un miembro perfecto de esa sociedad, un súbdito de ese gobierno.
John Locke⁶⁷¹

La naturaleza de la cual [la propiedad] es que «sin el propio consentimiento de un hombre, no puede serle quitada».
John Locke⁶⁷²

Pues si el fin de las sociedades civiles es la paz civil, la obligación inmediata de todo súbdito debe ser la de preservar esa sociedad o gobierno que fue instituido para producirla; y ningún miembro de ninguna sociedad puede tener obligación alguna de conciencia más allá de esto. [...] El fin de la institución es siempre la medida de su actuación.
John Locke⁶⁷³

Para el lenguaje del liberalismo burgués, sólo hay una Constitución cuando están garantizadas propiedad privada y libertad personal; cualquier otra cosa no es «Constitución» sino despotismo, dictadura, tiranía, esclavitud o como se quiera llamar.
Carl Schmitt⁶⁷⁴

El acuerdo de entrar en la sociedad civil no crea derechos nuevos; simplemente cede a la autoridad civil los poderes que tenían los hombres en el estado de naturaleza para proteger sus derechos naturales. Tampoco tiene la sociedad civil el poder de abrogar el derecho natural; el poder de la sociedad civil del gobierno está limitado a hacer cumplir los principios del derecho natural.
Crawford Brough Macpherson⁶⁷⁵

Uno de los aspectos menos problemáticos, pero fundamental para comprender el derecho de resistencia lockeano, es el carácter libre y voluntario de la conformación de la sociedad civil (véase *TT*, II, §§15, 22, 95, 97-99, 102, 112-113, 119, 121, 134, 171, 175, 186, 189-193, 198, 212, 218; véase también Yolton, 1958: 493, 496; Gough, 1964: 31, 43;

⁶⁷¹ *TT*, II, §119.

⁶⁷² *TT*, II, §193.

⁶⁷³ *OPL*: 236.

⁶⁷⁴ Schmitt, 1992: 59.

⁶⁷⁵ Macpherson, 1970: 188.

Aarsleff, 1969: 103; Stevens, 1996: 437-438; Scott, 2000: 558). Como hemos visto *in extenso*, para pactar es preciso ser libre (véase *TT*, II, §85) y los hombres nacen libres, bajo el imperio de la ley de la naturaleza, siempre y cuando posean racionalidad: “Así nacemos libres en tanto nacemos racionales” (*TT*, II, §61; véase también §§4, 54, 62-63; *Essay*, II, XXI, §§50, 8-9, 12, 71 71; Dunn, 1967: 158; Polin, 1969: 2, 4, 6, 8, 15-16; Brocker, 2009: 29-30, 33; Abdo Ferez, 2013: 397-398).⁶⁷⁶ Ésta condición, fundante de la legitimidad política, no se da sólo en estado de naturaleza sino que se aplica también al orden civil: en todo momento los hombres se hallan bajo el imperio de la ley de la naturaleza, la cual se presenta como un mandato divino que requiere de la interpretación de la razón (*TT*, II, §6, §56-58; *Essay*, IV, XVIII, §5-6; Hobbes, 1999, XXVI: 239⁶⁷⁷; Dunn, 1969: 184). El orden civil es, por tanto, un constructo que debe respetar la libertad natural, sin la cual no es posible pactar la pertenencia a la sociedad civil, es decir, dar consentimiento a la obediencia.

La exigencia de racionalidad requiere, a su vez, de una madurez de juicio que sólo se alcanza en la edad adulta (véase *TT*, II, §59). Sirviéndose de esta aclaración, Locke apela a la distinción entre el poder político y paternal para dar cuenta del pacto que funda el Estado. El pacto político tiene lugar entre adultos que voluntariamente toman decisiones libres, mientras que el poder paternal constituye una tutela momentánea que tiene por fin velar por el bien de un menor de edad que aún no ha desarrollado la capacidad racional de decidir por sí mismo (véase *TT*, II, §§58-59, 61, 63, 66, 71; Brocker, 2009: 36-37).⁶⁷⁸ Al ingresar a una sociedad civil, los hombres pactan renunciar voluntariamente al poder de ejecutar castigos para resolver disputas, propio del estado de naturaleza, cediéndolo al poder político centralizado que garantizará la justicia y el bien común (véase *OPL*: 236⁶⁷⁹; Corbett, 2006: 431). En este sentido, el mecanismo para garantizar tanto la preservación de la libertad individual como la unidad de la sociedad civil es, como hemos visto, la aceptación como propia de la decisión mayoritaria (véase *TT*, II, §96; Kendall, 1965: 112-119; Pitkin, 1965:

⁶⁷⁶ Véase el apartado 1.7.

⁶⁷⁷ Hobbes ya advertía el problema de la interpretación de la ley de la naturaleza y, contra la idea de un derecho de resistencia del pueblo, afirmaba la necesidad de un único intérprete: el magistrado. “El robo, el asesinato, el adulterio y todas las injurias son prohibidos por las leyes de [la] naturaleza; pero a qué debemos llamar *robo*, a qué *asesinato*, a qué *adulterio*, a qué *injuria*, contra un ciudadano no es algo que viene determinado por la ley de la naturaleza, sino por la ley civil. [...] no todo matar a un hombre es un asesinato, sino sólo en la medida en que así lo determine la ley civil” (Hobbes, 2010: 134; véase también 266, 328, 330; Hobbes, 1999, XVIII: 162-164, XXIII: 213, XXVI: 239). Es decir, que para Hobbes no hay lugar para apelar al derecho natural contra la interpretación del magistrado (Hobbes, 2010: 48-49).

⁶⁷⁸ Como hemos podido ver en el apartado 1.7., en su polémica con Filmer, Locke afirma que el poder paternal es tanto del padre como de la madre, por lo cual nunca podría dar lugar a un derecho político hereditario por vía paterna (véase *TT*, II, §64). Al mismo tiempo, entiende que el poder del padre es muy limitado respecto a sus hijos y a su mujer, por lo que, si el poder político se basara en él, difícilmente podría justificar el absolutismo filmeriano (véase *TT*, II, §86).

⁶⁷⁹ Citado en el encabezado de este apartado.

994; Dunn, 1967: 171).⁶⁸⁰ Aun así, el consentimiento individual y expreso de la membresía política no deja de ser un rasgo distintivo del pensamiento lockeano, como Carlyle se ocupa de destacar, no sin dejar de manifestar su desaprobación.

«Pero yo –dice– afirmo que todos los hombres se hallan naturalmente en aquel estado [el de naturaleza] y en él permanecen hasta que, por su propio consentimiento, se hacen miembros de alguna sociedad política» [*TT*, II, §15]. Esto es evidentemente expresión de ese individualismo extravagante que encontramos en algunos de los estoicos y contradice la concepción racional e histórica de Aristóteles de que los hombres son por naturaleza no sólo seres sociables, sino también políticos, o, como podríamos decir hoy, miembros de una sociedad política de una u otra forma (Carlyle, 1982: 178).

En efecto, aun cuando en Hobbes está contemplada la posibilidad de fundación del Estado por institución a través del consentimiento individual de cada uno de sus miembros, no es la única vía legítima (véase Hobbes, 1999, XVII: 157, XVIII: 159, XX: 179). Para Locke, el pacto político surge de un consentimiento libre de hombres racionales y adultos, pero este consentimiento tiene, además, la particularidad de ser necesariamente expreso: “Nada puede convertir a ningún hombre de este modo [en un miembro del Estado], sino su ingreso efectivo en él a través de un compromiso positivo, y promesa y pacto expreso” (*TT*, II, §122, véase también §§15, 62; Stevens, 1996: 441; Ward, 2005: 726; Brocker, 2009: 30). Lo cual, como hemos anticipado, vale también para los hijos de ciudadanos nacidos en el seno de una sociedad civil: “Pues su hijo, cuando [se convierte en] un hombre, siendo tan completamente libre como el padre, ningún «acto del padre puede quitar la libertad del hijo», más de lo que puede cualquiera” (*TT*, II, §116; véase §§89, 113-118, 121-122; Yolton, 1958: 493, 496; Gough, 1964: 31, 43; Aarsleff, 1969: 103). El consentimiento expreso es por tanto la base de la membresía a un Estado, incluso en el caso, según Locke común en el origen de los tiempos, de que los hijos eligieran a los padres como monarcas (véase *TT*, II, §§105-108; Ward, 2005: 724).

El consentimiento tácito, en cambio, es el que permite someter a cualquier individuo a las leyes de una sociedad civil por el hecho de poseer bienes patrimoniales o recorrer el territorio bajo su jurisdicción (véase *TT*, II, §119; Pitkin, 1965: 995; Wootton, 1992: 94; Stevens, 1996: 437-438; Corbett, 2006: 432-433). En base a esta forma tácita de consentimiento, Dunn sostendrá que la obligación política no se funda en el consentimiento expreso, en cuanto el sólo hecho de ser propietario o transitar el territorio obliga a cumplir con las leyes de ella (véase Dunn, 1967: 162-163, 181; Dunn, 1980:32; Dunn, 1984: 280).

⁶⁸⁰ Véase el apartado 3.5.

Dunn entiende que la obligación se basa por tanto no en otra cosa que en la legitimidad que le da a la ley su correspondencia con la ley de la naturaleza. “El consentimiento no puede ser simplemente entendido como un hecho subjetivo, un hecho sobre la psicología del individuo. Tiene que ser entendido, ante todo, como un hecho legal sobre el orden divino de la naturaleza” (Dunn, 1980: 32; véase también 30-31).

El problema con esta interpretación radica en que vuelve completamente superfluo el consentimiento expreso como fuente de obligación política. De adoptar esta perspectiva, la obligación política se sustentaría, hobbesianamente, en la necesidad y racionalidad del gobierno, sin importar su origen. Por lo tanto, sin pretender, por una parte, negar la importancia de la teología en la determinación del lugar fundacional de la ley de la naturaleza, y de ésta para la obligación moral de los hombres, ni, por otra, afirmar que el consentimiento se reduzca a un acto íntimo (*psicológico*, en términos de Dunn), es preciso aclarar que la exigencia del consentimiento expreso y manifiesto no puede ser minimizada, en cuanto, en la medida en que funda la membrecía a un Estado, produce obligaciones especiales.

En primer lugar, es preciso comprender que el consentimiento expreso se sustenta en el juramento, es decir, en un *hecho* que no es meramente psicológico pues posee una dimensión empírica exterior, que es a su vez *jurídico* en cuanto crea derechos (véase *TT*, II, §62; Dunn, 1980: 32). La importancia del juramento expreso, aun cuando no se trata de fundar la membrecía, se advierte en el documento *On Allegiance and the Revolution*. En efecto, a un año de la llamada Revolución Gloriosa (“Glorious Revolution”), Locke considera necesario que los ciudadanos, especialmente considerando a los representantes Tories, brinden una manifestación *expresa* de lealtad al nuevo gobierno de Guillermo III, en cuanto su legitimidad se basa en que salvó a Inglaterra del rey Jacobo, quien estaba entregándola al papado y Francia (véase *AR*: 308, 311-312; *TT*, II, §§62, 217⁶⁸¹, 221-222). Locke sostiene que la diversidad de opiniones no supone en sí un problema para el Estado, e incluso puede ser saludable, siempre y cuando no se extienda más allá de ciertos límites, dados en este caso por la fidelidad a la religión protestante y la independencia del reino, lo cual no supone aprobar todos los actos de gobierno sino la defensa de una determinada Constitución del Estado.

Las divisiones en las opiniones y en los asuntos menores, entre aquellos que abrazan los fundamentos, no sacuden la estructura. Los gobiernos siempre han subsistido y a menudo florecido con facciones como estas, pero es imposible

⁶⁸¹ Citado en el apartado 4.3.

esperar que aquellos deben sostener cualquier constitución [sean] quienes no están dispuestos a declarar por él y como propio, el derecho del príncipe [que] ellos han de obedecer (AR: 312; véase también 307).

A esta defensa de las supuestas bases del Estado, presuntamente en peligro bajo el reinado de Jacobo, Locke plantea la necesidad de una manifestación pública y no del mero consentimiento tácito a través del silencio, dado que: “El silencio público es en sí mismo suficiente para levantar escrúpulos entre el pueblo y nunca faltará un casuista privado para abonarlos” (AR: 312). De aquí también la promoción de una gran amnistía a fin de que todos se sientan “cómodos y seguros bajo el gobierno” nuevo instituido por Guillermo III (AR: 309, véase 308-309). En este sentido, Locke apela a una doble fundamentación de la obligación, una teológica, basada en la ley de la naturaleza y en este caso asociada a la religión protestante, y otra utilitaria, sustentada en la consideración de los efectos de los actos de gobierno. De aquí también el rechazo la oposición entre un rey *de facto* y otro rey *de jure*:

Quienquiera que sostenga que otro tiene, por la ley y el nombramiento de Dios, un derecho⁶⁸² al trono de Inglaterra, debe ser un enemigo declarado del Rey Guillermo y del gobierno actual, y además por la más alta obligación, esta es, la del derecho divino, que no admite control ni dispensa (AR: 309).

Los fracasos⁶⁸³ de los reinados anteriores dieron origen y derecho a la llegada del Rey Guillermo y lo llevaron al trono (AR: 310).

En los últimos tiempos, me he encontrado a menudo, tanto en discursos como en la prensa, con la distinción entre un rey *de facto* y un rey *de jure*, esto es, un rey en posesión y un rey por derecho. Si el gobierno actual fue nuestra redención desde hace un año y sigue siendo nuestra [fuente de] seguridad, no nos permitamos jugar con esto⁶⁸⁴, hagamos propio al Rey Guillermo para ser nuestro rey por derecho. Quienquiera que rechace esto, [¿]¡qué hará, en efecto, sino claramente llamarlo usurpador! [?] Porque [¿]qué es un usurpador sino un rey que está efectivamente en un trono al cual él no tiene derecho [?] (AR: 311; véase ET: 135-136⁶⁸⁵; TT, I, §§3⁶⁸⁶-5).

Como se advierte a través de este claro ejemplo, el consentimiento expreso viene a invalidar otras fuentes de legitimidad de la obligación política, como por ejemplo el derecho divino de los reyes. De aquí que sostener que el gobierno se halla obligado a observar la ley

⁶⁸² El término es aquí nuevamente “title”, que en este caso debe entenderse como derecho en sentido fuerte: como título a.

⁶⁸³ El término es aquí “miscarriages”, que también denota “abortos espontáneos”, “extravíos”.

⁶⁸⁴ En el original “le tus not trifle with it”, siendo el significado de “trifle”, “tontear”, “actuar con frivolidad”, “despreciar”.

⁶⁸⁵ Citado en el apartado 4.4.

⁶⁸⁶ Citados en el apartado 1.7.

de la naturaleza, no atente contra el hecho de que lo que instituye al Estado es el consentimiento libre y voluntario de cada uno de sus miembros. De otro modo, si todos los que poseen propiedad y circulan por el territorio se hallaran en la misma obligación política que los ciudadanos miembros, no habría ninguna distinción entre el ciudadano y el extranjero. Sin embargo, Locke explícitamente señala en *TT*, II que el extranjero sólo puede ser castigado en virtud de la ley de la naturaleza y no por leyes que no consintió: “[¿]a través de qué derecho algún príncipe o Estado puede dar muerte o castigar a algún extranjero por algún crimen que él cometa en su país[?]. Es seguro que sus leyes, en virtud de cualquier sanción que ellos reciben de la voluntad promulgada por su legislativo, no alcanza a extraños⁶⁸⁷” (*TT*, II, §9, *OPL*: 237; Corbett, 2006: 432-433).

Este pasaje permite comprender el alcance y la importancia de la idea consentimiento expreso en la concepción lockeana. Al mismo tiempo, permite comprender mejor la definición del poder político como potestad de dictar leyes bajo pena capital (véase *TT*, II, §3; *TT*, I, §§51, 49). Puesto que, a pesar de que no es mencionado en el párrafo 3 de *TT*, II, la definición del poder político como potestad de dictar leyes, incluso bajo pena capital, para el bien público, se aplica sólo a los miembros del Estado, como se desprende del párrafo 9 que acabamos de citar. La razón de ello puede encontrarse en que el consentimiento expreso resulta fundamental para legitimar la defensa del Estado, en cuanto supone una aceptación por parte de los súbditos de este poder capital, que consiste en exigir poner en riesgo la vida en caso de necesidad (véase *TT*, II, §§139, 176, 192, 220; *AR*: 307-308).⁶⁸⁸ La distinción con el extranjero, no puede por tanto ser minimizada en la medida en que exige otro tipo de obligación, a pesar de que todos deban observar las leyes positivas de un Estado cuando se hallan en su territorio, así como también la ley de la naturaleza en todo momento.⁶⁸⁹

En segundo lugar, el consentimiento expreso que funda la pertenencia a la sociedad política se opone a toda forma de obediencia política bajo coacción, como es el caso de la monarquía absoluta, en la cual Locke entiende que el “súbdito” deviene en “esclavo de un príncipe absoluto” (*TT*, II, §91), por lo que resulta “evidente que la monarquía absoluta, que es considerada por algunos hombres como el único gobierno en el mundo, es en efecto

⁶⁸⁷ El término es “stranger”, en clara referencia a los extranjeros.

⁶⁸⁸ Volveremos sobre esta cuestión en el apartado 4.3.

⁶⁸⁹ En este punto, Locke también se diferencia de Hobbes, quien no sostiene esta obligación de defender voluntariamente la sociedad política con la vida en caso de necesidad (véase Hobbes, 1999, XXI: 193-194; Dunn, 1967: 166). Véase en este sentido el apartado 4.3.

inconsistente⁶⁹⁰ con la sociedad civil” (*TT*, II, §90; véase §§92-93, 131, 1734-135, 139-140; 176, 179, 183-184, 189, 192⁶⁹¹, 197; Seliger, 1963b: 555; Godoy Arcaya, 2004: 279). En este sentido, subrayando la dimensión empírica, concreta o fáctica del consentimiento expreso a la que hemos hecho referencia (y no meramente *psicológica*, como interpreta Dunn), Locke señala que, en caso de la instauración de un gobierno despótico, puede transcurrir mucho tiempo entre la usurpación y la resistencia.

[...] los habitantes de cualquier país, quienes son descendientes, y derivan un título a sus bienes inmuebles de aquellos que fueron sometidos y tuvieron un gobierno forzoso sobre ellos, contra su consentimiento libre, retienen un derecho a las posesiones de sus antecesores, aun cuando consintieron no libremente al gobierno, cuyas duras condiciones fueron impuestas por la fuerza sobre los poseedores de dicho país: pues, el primer conquistador no habiendo tenido nunca un título sobre la tierra de ese país, el pueblo⁶⁹² [del] que [sus miembros] eran descendientes de, o reclamaban bajo quienes fueron forzados a someterse al yugo de un gobierno por la fuerza, tienen siempre un derecho a sacárselo de encima y de liberarse a sí mismos de la usurpación o de la tiranía que la espada les trajo sobre ellos, hasta que sus gobernantes los pongan bajo un sistema de gobierno tal que ellos voluntariamente y por elección consientan (*TT*, II, §192; véase *TT*, II, §§179, 183-184, 189, 197).

Ahora bien, si tomamos como punto de partida que el Estado se funda sobre la base del consentimiento individual, podría considerarse que lo más apropiado y legítimo es una concepción de la resistencia igualmente basada en derechos naturales individuales, apelando, por ejemplo, a la idea de la legítima defensa de la propiedad privada (véase *TT*, II, §207; Godoy Arcaya, 2004: 274; Strauss, 1992: 233; Fernández Peychaux, 2012: 49-50, 56). Sin embargo, Locke considera inconducente e impracticable una resistencia individual: “siendo tan imposible para uno o unos pocos hombres oprimidos perturbar al gobierno, cuando la parte principal del pueblo⁶⁹³ no se considera concernida en ello, como es para un loco delirante o un descontento embriagado derrumbar un Estado bien establecido, el pueblo está tan poco dispuesto a seguir a uno como al otro” (*TT*, II, §208; véase especialmente §242, §230, también §223, §240; véase Stevens, 1996: 443). A pesar de la claridad con que Locke presenta este aspecto fundamental de la resistencia, Dunn no parece interpretarlo así, como

⁶⁹⁰ El término es aquí “inconsistent”, que también podría traducirse, menos literalmente, por “contradictorio” o “incongruente”.

⁶⁹¹ Véase el apartado 1.7.

⁶⁹² El término es aquí “the people”, al que Locke inmediatamente se refiere a continuación en plural, refiriéndose a sus miembros.

⁶⁹³ En el original, “the body of the people”, traducimos “body” en su acepción como “parte principal”, que es la única coherente en el contexto de la frase, ya que la idea de “masa del cuerpo” o “cuerpo del pueblo” no parecen tener sentido.

puede apreciarse en la siguiente exégesis sobre el uso que hace Locke de la expresión *apelar a los Cielos*:

Fuera de la sociedad civil, a los ojos de Locke, e incluso dentro de lo que una vez había sido una sociedad civil, donde esta última tambalea y comienza a desmoronarse, cualquiera que juzgue que sus derechos fueron violados, puede apelar solamente al Cielo. Muchos intérpretes modernos descartan esta apelación como una *façon de parler*, reduciéndola sin mayor consideración a su contenido pragmático secular, expulsándolo. Algunos escuchan en ella casi una broma sombría. Pero para Locke significa algo muy diferente, un recordatorio (quizás incluso un recordatorio potencialmente salvador del alma) de que Dios inclinará la balanza al final. No una implausible promesa providencial de éxito mundano para el justo, sino una garantía más allá de este mundo de que se hará verdaderamente justicia (Dunn, 2005: 448; véase también Dunn, 1969: 182; Godoy Arcaya, 2004: 274).

Contra esta interpretación, podemos decir que si bien “cualquiera que juzgue que sus derechos fueron violados puede apelar solamente a los Cielos”, ello no implica que la resistencia pueda asumir una forma individual. En efecto, la resistencia no surge cuando alguien se encuentra agraviado sino cuando una parte importante del pueblo se considera mal representada y de aquí surge la apelación a los Cielos (véase *TT*, II, §§192, 208-209, 223, 225, 230; Stevens, 1996: 443-445). En este sentido, antes que apelar a la justicia del más allá, Locke parece interesado en identificar el problema que supone la resistencia, en la medida en que no siempre conduce al triunfo de los justos, como bien destaca Seliger, coincidiendo con Dunn en este punto: “Algunas veces, entonces, el pueblo puede ser inducido⁶⁹⁴ a apoyar rebeliones injustificadas, del mismo modo que puede ser inducido a apoyar a gobernantes opresivos y conquistadores” (Seliger, 1963b: 560). En efecto, hemos visto que Locke identifica la figura del conquistador ilegítimo y éste efectivamente puede triunfar por sobre los justos, a pesar de no contar con el consentimiento del pueblo.⁶⁹⁵

[...] muchos han confundido la fuerza de las armas por el consentimiento del pueblo, y consideran la conquista como uno de los orígenes del gobierno. Sin embargo, la conquista está tan lejos de establecer cualquier gobierno como la demolición de una casa lo está de construir una nueva en su lugar. En efecto, a menudo hace lugar para una nueva construcción de un Estado, a través de la destrucción del precedente; pero sin el consentimiento del pueblo, nunca puede erigir uno nuevo (*TT*, II, §175; véase §176).

⁶⁹⁴ El término es “inveigled”, que encierra tanto el sentido de seducción como de engaño.

⁶⁹⁵ Véase el apartado 1.7.

Este pasaje parece sugerir que sin el consentimiento del pueblo no es posible erigir un gobierno, pero no a causa de una imposibilidad de vencer en un enfrentamiento armado, sino porque o bien el pueblo no prestaría obediencia, o bien tarde o temprano resistiría nuevamente, como hemos visto ya (véase *TT*, II, §§192, 176). De este modo, Locke se separa de la concepción hobbesiana, según la cual el gobierno puede surgir por la institución o la conquista de un Estado (véase Hobbes, 1999, XVII: 157, XVIII: 159, XX: 179). En efecto, para Locke la conquista no puede nunca dar lugar a un gobierno político legítimo. Sin embargo, lo interesante aquí es la temporalidad que Locke propone durante la resistencia al conquistador, pues si bien la usurpación del conquistador puede perdurar por generaciones, ello no impedirá que el pueblo deje de buscar la ocasión de resistir en la búsqueda de representantes elegidos a través de una forma de gobierno consentida:

Pero los conquistados, o sus hijos, no tienen corte o árbitro en la tierra al que apelar. Por tanto, ellos pueden apelar al cielo, como hizo Jefte, y repetir su apelación hasta recuperar el derecho original de sus ancestros, que consistía en tener, un legislativo sobre ellos, que la mayoría aprobara, y libremente aceptara (*TT*, II, §176; véase también §§179, 183-184, 189, 192, 197).

De este modo, se enlaza una vez más la apelación a la ley de la naturaleza, la necesidad del consentimiento expreso y una consideración fáctica y colectiva de la resistencia, la cual tiene que ver, precisamente, con la necesidad de considerar la relación de fuerzas y la ocasión posible para que la resistencia resulte exitosa (véase también *TT*, II, §235). De hecho, Dunn reconoce esta diferencia entre la mera sumisión y el consentimiento en relación con la conquista, a pesar de negarle centralidad en relación con la obligación política, la cual sustenta, como hemos visto, exclusivamente en la legitimidad de la fundamentación teológica de la ley de la naturaleza (véase Dunn, 1967: 175, 181).

De este modo, queda planteada la centralidad del consentimiento expreso para la fundación del Estado así como el desplazamiento del plano individual al colectivo, el cual refleja una tensión profunda entre una dimensión normativa, basada en derechos individuales de ciudadanos-propietarios, y la dimensión colectiva y política de la resistencia efectiva, en cuanto supone, como veremos en detalle, la lógica amigo-enemigo y manifiesta la decisión soberana en la situación excepcional.

4.3. La prerrogativa como ejemplo de la confianza del pueblo depositada en el magistrado: el pacto que funda el gobierno

Hay, por tanto, en segundo lugar, otra manera a través de la cual los gobiernos son disueltos, y ésta es cuando el legislativo o el príncipe, o cualquiera de ellos, actúan contrariamente a su confianza [la del pueblo]. En primer lugar, el legislativo actúa contra la confianza depositada en ellos [sus miembros] cuando ellos intentan invadir la propiedad de los súbditos y convertirse a sí mismos, o a cualquier parte de la comunidad, en amos o administradores⁶⁹⁶ de las vidas, libertades o fortunas del pueblo.
John Locke⁶⁹⁷

Tú tienes aquí el comienzo y el final de un discurso acerca del gobierno; qué destino ha dispuesto de otra manera los papeles que debían haber llenado la mitad, y que eran más que todo el resto, no vale la pena decírtelo. Esto, lo que queda, espero sea suficiente para establecer el trono de nuestro gran restaurador, nuestro actual rey Guillermo, para hacer bueno su título en el consentimiento del pueblo, que siendo nuestro único entre todos los gobiernos legítimos⁶⁹⁸, él lo tiene más completa y claramente que ningún príncipe en la Cristiandad; y, para justificar ante el mundo, el pueblo de Inglaterra, cuyo amor de sus derechos justos y naturales, con su resolución para preservarlos, salvó la nación cuando estaba a punto de caer en la esclavitud y la ruina.
John Locke⁶⁹⁹

Uno no puede reconocer la legitimidad de una acción extralegal sin debilitar la convicción de que la acción legítima debe estar de acuerdo con la ley. No sólo John Locke hace esto en *Dos tratados sobre el gobierno*, sino que los comentaristas repetidamente llaman nuestra atención sobre este hecho.
Ross J. Corbett⁷⁰⁰

[...] considero que la cuestión central en la filosofía política (propriadamente dicha) es la de cómo concebir la racionalidad de la confianza en relación al campo causal de la política. En este ensayo hablaré sobre el pensamiento de Locke, en primer lugar porque considero que él realizó un esfuerzo más sistemático y resuelto, para pensar sobre esta cuestión, que cualquier otro filósofo político reciente.
John Dunn⁷⁰¹

En este apartado se presentará el segundo pacto, que funda el gobierno, basado en la confianza que el pueblo deposita en sus representantes y que se manifiesta de modo emblemático en la prerrogativa del ejecutivo. Veremos que tal pacto constituye una de las diferencias esenciales con el contractualismo hobbesiano. De este pacto de confianza surge el hecho de que la resistencia no disuelva necesariamente al Estado sino al gobierno, razón

⁶⁹⁶ El término es “disposers”, más literalmente podría traducirse por “disponedores”.

⁶⁹⁷ *TT*, II, §221.

⁶⁹⁸ En el original “which being our only one of all lawful governments”, frase que, si no fuera por el plural de “governments” podría traducirse como “que es nuestro único gobierno legítimo entre todos”.

⁶⁹⁹ “Preface” de *TT* (Locke, 1824, IV: 209).

⁷⁰⁰ Corbett, 2006: 428.

⁷⁰¹ Dunn, 1984: 279.

por la cual resulta fundamental para comprender el concepto de resistencia lockeano. En efecto, Hobbes entiende que el soberano, ya sea un magistrado o una asamblea de magistrados, no pacta en ningún momento con el conjunto de los súbditos, por lo que éstos no pueden conservar una potestad de interpretar la ley de la naturaleza contra sus actos. Para Locke, en cambio, en la medida en que el pueblo delega el gobierno a través de un pacto de confianza, conserva en todo momento el poder de revocar su representación invocando la ley de la naturaleza, incluso contra el derecho positivo.

A fin de establecer la presencia de este segundo pacto de confianza que funda el gobierno, distinto del pacto que constituye el Estado a través del consentimiento expreso de cada uno de sus miembros, el modo más directo es dar cuenta de la distinción entre disolución del gobierno (“government”) y disolución del Estado (“Commonwealth”), la comunidad (“community”) o la sociedad política (en ocasiones, como aquí, llamada simplemente “society”):

El que quiera hablar de la disolución del gobierno con alguna claridad, debe distinguir, en primer lugar, entre la disolución de la sociedad y la disolución del gobierno. Lo que crea la comunidad y conduce a los hombres del inestable⁷⁰² estado de naturaleza hacia una sociedad política es el acuerdo que cada uno tiene con el resto para incorporarse y actuar como un cuerpo, y ser por tanto un Estado distinto (*TT*, II, §211; véase Godoy Arcaya, 2004: 273).

Locke señala entonces que cuando se disuelve el Estado a través, por ejemplo, de una invasión extranjera, se disuelve también el gobierno, pues “el gobierno no puede permanecer; siendo esto tan imposible como para la estructura de una casa subsistir cuando los materiales de ella son esparcidos y dispersados por un torbellino” (*TT*, II, §211). Sin embargo, la disolución del gobierno no supone necesariamente la disolución del Estado. El gobierno, en efecto, se auto-disuelve, lo cual significa que se desautoriza “desde adentro” mediante la realización de actos contrarios a la confianza del pueblo (*TT*, II, §212). La aclaración resulta relevante, en la medida en que se ha solido identificar sin más la disolución del gobierno con el regreso al estado de naturaleza:

El estado de naturaleza es ese estado en el cual las personas prepolíticas existen; pero es también el estado en el cual cada uno de nosotros nace hoy, y en el que permanecemos hasta que consentimos unirnos a algún Estado; es el estado al que retornamos cuando nuestra sociedad política se disuelve (como en tiempos de guerra civil) cuando nuestros líderes políticos sobrepasan los límites de su autoridad legítima (es decir, en casos de tiranía) (Simmons, 1992: 129).

⁷⁰² El término es “loose” que refiere a lo no sujeto, aquello que le falta anclaje, por lo que podría traducirse literalmente por “suelto”, “flojo”.

El derecho de resistencia dentro de la teoría de Locke está basado sobre un concepto lógicamente antitético, el estado de naturaleza o la legitimidad política. Está derivado de la noción de estado de guerra. [...] El estado de guerra se inicia a través del uso de la fuerza. La fuerza y la violencia son los términos que aparecen en el libro como vehículos de la disrupción de la paz en el estado de naturaleza y como disolventes de la legitimidad de la sociedad política (Dunn, 1969: 165; véase también Cox, 1960: 66; Ashcraft, 1968: 902).

A pesar de la dicotomía planteada entre sociedad civil y estado de naturaleza, la apelación al derecho de resistencia, lejos de retrotraer al estado original del hombre, produce una confrontación armada, una guerra civil, que no supone necesariamente la disolución del Estado (véase *TT*, II, §§211, 243). En efecto, tanto en el caso de que los súbditos se encuentren bajo una monarquía absoluta, o en cualquier otro en el que personas sin autoridad ocupen cargos públicos, el gobierno se declara disuelto: “dondequiera que haya algunas personas, quienes no tienen una autoridad tal a la que apelar por la decisión sobre cualquier diferencia entre ellos, allí esas personas están todavía en el estado de naturaleza, y así está cada príncipe absoluto con respecto a aquellos que están bajo su dominio” (*TT*, II, §90). La lectura aislada de este pasaje, bien podría conducir a interpretar que la condición de los súbditos bajo el despotismo se identifica con el estado de naturaleza. Sin embargo, lo que Locke está señalando es meramente que los hombres no tienen una instancia de apelación en el orden civil para dirimir sus conflictos. Como hemos visto en detalle⁷⁰³, y Locke aclara inmediatamente a continuación del pasaje citado, el estado de naturaleza se distingue del estado de guerra y, especialmente, de la condición de esclavitud (definida por constituir un estado de guerra) que caracteriza al despotismo⁷⁰⁴: “La única y terrible diferencia para el súbdito, o mejor dicho esclavo de un príncipe absoluto, [es] que mientras que en el ordinario estado de naturaleza él tiene una libertad de juzgar sobre su derecho, y, de acuerdo con lo mejor de su poder, para mantenerlo”, bajo una monarquía absoluta “se halla degradado del común estado de las criaturas racionales” (*TT*, II, §90). El despotismo, como esclavitud, constituye un estado de guerra continuo y “por lo tanto expuesto a todas las desdichas e inconvenientes que un hombre puede temer de otro que, hallándose en un estado de naturaleza no restringido, está además corrompido por la adulación y armado de poder” (*TT*, II, §91, véase también §§137⁷⁰⁵, 175-165). Lo que ocurre durante la resistencia no es, por tanto, un retorno al estado de naturaleza sino el surgimiento de un estado de guerra en el seno de la sociedad civil. Pues, como bien destacan Dunn y Cox en este punto, la creación

⁷⁰³ Véase el apartado 1.6.

⁷⁰⁴ Véase el apartado 2.5.

⁷⁰⁵ Citado en el apartado 1.6.

de la sociedad civil no garantiza la paz eterna, el fin de todos los posibles conflictos armados (véase *TT*, II, §§17, 20, 207; Cox, 1960: 79; Dunn, 1969: 165). De aquí que, como hemos visto en el apartado anterior, la conquista pueda conducir a un estado de opresión prolongado, pero no irreversible, dado que los descendientes desposeídos pueden recuperar el control del mismo Estado que, usurpado, los esclavizara (véase *TT*, II, §§192⁷⁰⁶, 175-176, 179, 183-184, 189, 192, 197). Al mismo tiempo, resulta fundamental el análisis que ya hemos presentado acerca de la ambigüedad de la relación entre estado de naturaleza y estado de guerra, así como entre estado de guerra y sociedad civil.⁷⁰⁷ En este sentido, es claro que no podemos entender una oposición binaria entre estado de naturaleza y sociedad civil asumiendo que el estado de guerra se hallará siempre del lado del estado de naturaleza (véase Scott, 2000: 554-555).

Hasta aquí, por tanto, la distinción entre disolución del Estado y disolución del gobierno. Sobre la base de esta distinción, cabe considerar la relación causal entre la traición de la confianza del pueblo y la disolución del gobierno. En este sentido, podemos decir que, en la medida en que el fin de la sociedad civil está dado por la protección de la propiedad privada, la violación de la confianza asume dos vías fundamentales, asociadas a las dos acepciones de propiedad privada que hemos considerado en la tercera parte. En efecto, la representación del gobierno puede fallar tanto en base a su acepción restringida, a través de la confiscación de los bienes privados (véase *TT*, II, §§85, 131, 138-140, 142, 168, 171, 222; Brocker, 2009: 33), como en relación con la acepción amplia de propiedad, por no garantizar, fundamentalmente, el acceso a los medios de vida y la auto-preservación (véase *SC*: 71; *TT*, II, §§6, 168, 202-203; Godoy Arcaya, 2004: 275; Corbett, 2006: 431-432). Locke va a considerar, en este sentido, tanto las obligaciones del poder legislativo como del ejecutivo, las cuales dependen, a su vez, de la Constitución como ley fundamental que establece el ordenamiento jurídico en su conjunto y la forma de gobierno que se hayan dado los miembros del Estado siguiendo la regla de la mayoría (véase Kendall, 1965: 112; Pitkin, 1965: 994; Dunn, 1967: 171).⁷⁰⁸

Siendo el gran fin de los hombres entrando en sociedad el disfrute de sus propiedades en paz y seguridad, y siendo los grandes instrumentos y medios para ello las leyes establecidas en esa sociedad, la primera y fundamental ley positiva de todos los Estados es el establecimiento del poder legislativo, así como la primera y fundamental ley de la naturaleza, que está para gobernar incluso al legislativo mismo, es la preservación de la sociedad, y (tan lejos como fuera

⁷⁰⁶ Citado en el apartado 4.2.

⁷⁰⁷ Véase el apartado 1.6.

⁷⁰⁸ Véase el apartado 3.5.

consistente con el bien público) de cada persona en ella (*TT*, II, §134; véase §§123-128, 131, 135, 138).

De este modo, el poder legislativo, como órgano supremo de los poderes constituidos del Estado, se halla sometido a la Constitución del Estado, así como a la ley de la naturaleza y los fines de la sociedad civil. Al mismo tiempo, el legislativo se encuentra supeditado en última instancia a la soberanía del pueblo: “Permanece aún en el pueblo el poder soberano de remover o alterar el legislativo, cuando ellos [los miembros del pueblo] encuentren que el legislativo a actuado contrariamente a la confianza depositada en ellos” (*TT*, II, §149). “Sólo el pueblo puede determinar⁷⁰⁹ la forma de gobierno del Estado, lo cual se realiza a través de constituir el legislativo y designar en qué manos deberá estar” (*TT*, II, §141; véase también §132; Scott, 2000: 548; Tuckness, 2002: 128, 32-133, 140; Ward, 2005: 728-729; Corbett, 2006: 432). De aquí, por ejemplo, que si bien se reconoce la necesidad de cobrar impuestos para solventar los costes del Estado, ello no implica que el gobierno disponga de una autoridad indiscriminada para aumentar los tributos sin el consentimiento del pueblo (véase *TT*, II, §140; Dunn, 1967: 170). El gobierno posee una representación, pero supeditada a la confianza del pueblo de obrar en vistas del bien común.

En este mismo sentido, Locke sostiene que el poder ejecutivo debe velar porque el legislativo sea preservado tal como ordena la Constitución, ya que: “Cuando alguno, o más, tomaran a su cargo hacer las leyes, a quienes el pueblo no ha nombrado para hacerlo, ellos hacen leyes sin autoridad, las cuales, por tanto, el pueblo no está obligado a obedecer” (*TT*, II, §212). Esto puede ocurrir por diversas posibles intromisiones del príncipe, ya sea decretando leyes, alterando la composición del legislativo arbitrariamente, así como no convocándolo para impedir su accionar (véase *TT*, II, §§155, 214-215; Godoy Arcaya, 2004: 276), modificando el sistema electoral de los representantes elegidos por el pueblo (véase *TT*, II, §216). A su vez, en la medida en que el rey, como miembro del ejecutivo, según la Antigua Constitución también forma parte del legislativo, en caso de que transfiera el poder confiado a su persona a un tercero, por ejemplo a un poder extranjero, también supondría una alteración grave del legislativo (además, obviamente, del propio ejecutivo): “pues el fin por el que el pueblo entró en sociedad, siendo el ser preservado [como] una sociedad entera, libre, independiente, para ser gobernada a través de sus propias leyes, esto se pierde [las mencionadas características] cuando ellos [los miembros del pueblo] son entregados al poder de otro” (*TT*, II, §217, véase también §221-222). El gobierno se disuelve, a su vez, cuando se sustrae

⁷⁰⁹ El término es aquí “appoint”, literalmente “nombrar” o “designar”. El término se repite en la misma oración, en la forma de “appointing”.

del marco provisto por la ley, a través de actos arbitrarios o la confiscación de la propiedad o la realización de atentados contra la vida y libertad de los ciudadanos, en cuanto “cuando triunfa, produce efectos muy poco diferentes de una conquista extranjera” (véase *TT*, II, §218; véase Seliger, 1963b: 553). O bien abandonando la aplicación de las leyes, pues “es demostrativamente reducir todo a la anarquía, y por lo tanto efectivamente a disolver el gobierno” (*TT*, II, §219). Ante la auto-disolución del gobierno, o la percepción del germen de una mala representación, el pueblo tiene por tanto la potestad de darse nuevas autoridades, una forma de gobierno diferente, o ambas preventivamente, es decir, antes de que sus efectos devastadores destruyan el Estado mismo:

Pero la condición de la humanidad no es tan miserable [como para] que ellos [los miembros de la humanidad] no sean capaces de aplicar este remedio hasta que sea demasiado tarde para buscar alguno. Decirle al pueblo que ellos pueden tomar precauciones para sí mismos, a través de erigir un nuevo legislativo, cuando por la opresión, artificio, o siendo entregados a un poder extranjero, su antiguo [legislativo] no está presente, es únicamente decirles que ellos pueden esperar alivio cuando es demasiado tarde y el mal está más allá de la cura. Esto es en efecto no más que ordenarles primero ser esclavos y entonces ocuparse de su libertad, y cuando sus cadenas están puestas decirles que pueden actuar como hombres. Esto es sencillamente tanto como una burla antes que un alivio y los hombres nunca pueden estar a salvo de la tiranía si no hay medios para escapar de ella hasta que están perfectamente bajo esta: y por lo tanto es que ellos tienen no sólo un derecho para salir de ella sino para prevenirla (*TT*, II, §220; véase también §§137, 139, 205, 221; Seliger, 1963b: 557; Dunn, 1967: 164; Dunn, 1969: 178-179; Godoy Arcaya, 2004: 272-273).

Ahora bien, si la confianza del pueblo supone la observancia de estas reglas constitucionales de primer orden, existe, a su vez, una confianza basada en que tanto la actividad legislativa en relación con la ley de la naturaleza, como la actividad ejecutiva con respecto a las leyes positivas (así como también las de la naturaleza), requieren de una interpretación por parte de los representantes. En efecto, la ley escrita posee silencios y oscuridades por lo que el pueblo necesariamente deposita una confianza en el ejecutivo a la hora de aplicarlas (véase *TT*, II, §164). Esta dimensión de la confianza se manifiesta con una claridad especial en el caso de la prerrogativa con que cuenta el poder ejecutivo para actuar, con vistas al bien común, en casos de necesidad o urgencia, incluso contra lo prescripto por la ley positiva del Estado. “Este poder de actuar a discreción, para el bien público, sin la prescripción de la ley, y algunas veces incluso contra ella, es lo que es llamado «prerrogativa»” (*TT*, II, §160, véase también §158; Seliger, 1963b: 566-567; Fatovic, 2008: 491; Brocker, 2009: 36). La razón de esta facultad radica en que “muchos accidentes pueden ocurrir, donde una estricta y rígida observancia de las leyes puede hacer daño” (*TT*, II, §159).

De hecho, Locke contempla la posibilidad de que, por cuestiones de necesidad, no se convoque a las sesiones del poder legislativo (véase *TT*, II, §§156, 159, 168). A estas contingencias se añaden, a su vez, los efectos del paso del tiempo, que pueden hacer que una aplicación ciega de la ley, dados cambios empíricos, alteren o contraríen su espíritu original (véase *TT*, II, §157⁷¹⁰; Corbett, 2006: 435). En efecto, “no siendo los legisladores capaces de ver el futuro, y proveer a través de las leyes por todo lo que pueda ser útil a la comunidad”, las consideraciones formales y normativas no deben anteponerse a los fines de la sociedad civil ni a la observancia de la ley de la naturaleza (*TT*, II, §159). La máxima a seguir por tanto se reduce a la expresión “«*Salus populi, suprema lex*»: es, ciertamente, una regla tan justa y fundamental, que el que sinceramente la siga, no puede errar peligrosamente” (*TT*, II, §158, véase Cicerón, 2009, III, 3, 8-9: 119; Seliger, 1963b: 558-559).⁷¹¹

En la medida en que la prerrogativa no crea legislación sino que constituye una disposición particular basada en la confianza del pueblo, obviamente no supone un poder para establecer medidas arbitrarias contrarias al interés del pueblo, convirtiendo al ejecutivo en un poder absoluto (véase *TT*, II, §§163, 90-94, 151, 166; Ward, 2005: 729; Corbett, 2006: 432, 434-441, 443-444; Fatovic, 2008: 493).⁷¹² En este sentido, Lee Ward entiende que la prerrogativa se opondría a la supremacía del legislativo pero no a la Constitución: “En la formulación de Locke, la prerrogativa ejecutiva es un poder extra-legal potencialmente enorme, pero no es, en el más crucial sentido, extra-constitucional” (Ward, 2005: 721; véase también Grant, 1987: 75-76; Weaver, 1997: 420-426). En este mismo sentido, Robert Faulkner ya había destacado que la prerrogativa se hallaba contemplada en el modelo de la Antigua Constitución, por lo que no debía considerarse necesariamente como extra-constitucional (véase *TT*, II, §§163-164, Faulkner, 2001: 12-13, 29-33).

El posible equívoco de esta línea interpretación no radica tanto en atribuir un carácter constitucional a la prerrogativa, sino en suponer que ello implicaría que Locke sostiene un positivismo jurídico, esto es, que la *legitimidad* de la prerrogativa descansaría en la *legalidad* provista por la Constitución. Contra esto hay que destacar que la legitimidad del uso de la prerrogativa no radica, para Locke, en su constitucionalidad, sino en la aceptación por parte

⁷¹⁰ Citado en el apartado 3.5.

⁷¹¹ Locke entiende que la presencia de este pacto de confianza entre el representante y el pueblo se manifiesta también, como veremos en detalle en el próximo apartado, a través del juramento del rey en su coronación (véase *TT*, II, §§151, 195, 198, 200; Carlyle, 1982: 185). En este sentido, veremos que la primacía de la Constitución por sobre el legislativo, se basa en el ejemplo de la Antigua Constitución.

⁷¹² Del mismo modo, dado que la prerrogativa no crea leyes de validez universal, resulta análoga al modelo teológico de la ley de la fe que, como hemos visto, a través del perdón de los pecados tiene por fin el arrepentimiento de los creyentes y la observancia de la ley de las obras, sin por ello alterarla (véase *R*: 13-15, 115; *TT*, II §159). Para una consideración de la ley de la fe, véase el apartado 1.3.

del pueblo. Ello se advierte en que el ejercicio de la prerrogativa puede ser contrario a aspectos de la propia Constitución, y no por ello dejar de hallarse justificada en función de determinadas urgencias o necesidades (véase Scott, 2000: 548-549, 555; Josephson, 2002: 231-243; Fatovic, 2004: 439-440; Mattie, 2005: 77-111; Jenkins, 2011: 445, 447). De este modo, la concepción lockeana de la prerrogativa excede toda forma de positivismo jurídico, no porque se incluya o no el derecho de prerrogativa en una determinada Constitución, sino porque su legitimidad y aceptación tiene un sustento extra-constitucional: la aprobación del pueblo.

En este sentido, Locke discute con aquellos que sostienen que la prerrogativa se halla más allá de la decisión soberana del pueblo, invocando el derecho positivo: “tienen una muy equivocada noción del gobierno, quienes dicen que el pueblo ha traspasado⁷¹³ la prerrogativa cuando ellos [los miembros del pueblo] no tenían ninguna parte en ella que fuese definida a través de leyes positivas” (*TT*, II, §§163, véase también §164; Faulkner, 2001: 12-13, 29-33; Ward, 2005: 721). En efecto, Locke entiende que los miembros del pueblo poseen una potestad anterior, por sobre la autoridad del representante y basada en la confianza depositada en el gobierno, que les permite rechazar el uso de la prerrogativa: “sólo declaraban que ese poder que ellos [los ciudadanos] indefinidamente habían dejado en sus manos [las del príncipe] o en las de sus antecesores para ser ejercido en su propio bien, no era lo que ellos habían pretendido cuando él lo usaba de otra manera” (*TT*, II, §163). De otro modo, la prerrogativa no sería sino el modo de instaurar un gobierno por encima de las leyes, convirtiendo a los súbditos en no otra cosa que esclavos (*TT*, II, §163-164, 90-94, 151; véase también Grant, 1987: 75-76; Weaver, 1997: 420-426).⁷¹⁴

Para concluir este apartado, se contrastará la concepción lockeana, basada en los dos pactos que hemos presentado hasta aquí, con el contractualismo de Hobbes de *Leviathan* y *De Cive* frente al cual Locke explícitamente construye su propuesta. Como es sabido, Hobbes desestima tanto la idea de un pacto de confianza entre el gobierno el pueblo, como el principio mismo de soberanía popular. En efecto, Hobbes se refiere al representante del Estado como a un actor *soberano* en quien cada uno de los súbditos delega la función de gobierno, sin que ello suponga un pacto con los súbditos autores de sus actos, en virtud del cual aquéllos conserven un poder de interpretar la ley de la naturaleza contra la representación del soberano:

⁷¹³ El término es aquí “encroached”, también “invadido”, “usurpado”.

⁷¹⁴ La superación de toda forma de positivismo jurídico, se manifiesta también, como veremos en detalle en los próximos apartados, a través de la asunción, por parte de Locke, de la potestad soberana del pueblo de cambiar la forma de gobierno y la Constitución por medio de la resistencia.

[...] como el derecho de representar la persona de todos es dado a quien los hombres hacen su soberano, mediante un pacto establecido entre ellos mismos, y no entre el soberano y algunos de ellos, no puede haber quebrantamiento de convenio por parte del soberano; y, en consecuencia, ninguno de sus súbditos puede librarse de estar sujeto a él, alegando algún infringimiento de contrato por su parte (Hobbes, 1999, XVIII: 160, véase también XVI: 146-148, XVII: 156-157, XVIII: 159; Godoy Arcaya, 2004: 278; Ward, 2005: 732).

De este modo, si bien Hobbes entiende que el Estado tiene por fin salvaguardar la vida de los súbditos, el “rey” (o el soberano, en términos más generales) no necesita buscar la aceptación de los súbditos, aun cuando se beneficie de hacerlo: “Pues está en su propio interés hacer leyes tales que el pueblo pueda soportarlas y observarlas sin impaciencia, y vivir con fuerza y coraje para defender a su rey y a su país contra sus vecinos poderosos” (Hobbes, 2002: 145-146). En efecto, el beneficio del gobierno no debe confundirse con una obligación o una confianza sobre la que deba responder: “¡Y cuánto derramamiento de sangre ha ocasionado la errónea doctrina que dice que los reyes no son superiores a la multitud, sino administradores al servicio de ella!” (Hobbes, 2010: 41; véase también 211-219; 272).

Se evidencia aquí la divergencia fundamental entre Locke y Hobbes respecto a la resistencia, la cual involucra posiciones opuestas respecto a la apelación a la ley de la naturaleza y al depositario de la soberanía. Pues si bien para Hobbes la protección de la propia vida y el propio cuerpo constituye un derecho y una inclinación irrenunciable (véase Hobbes, 2010: 60, 75-76, 96, 101; Hobbes, 1999, XXI: 194), no debe confundirse el tipo de conflictos que pueden surgir a partir de la contraposición de estos derechos, entre un individuo o un conjunto de individuos y la fuerza pública, con el concepto lockeano de resistencia (véase Hobbes, 1999, XX: 182-183). Hemos visto que para Locke la resistencia no involucra la defensa de derechos individuales sino un fenómeno político y colectivo: una apelación del pueblo a la ley de la naturaleza o a la ley positiva violentada o inaccesible. Hobbes rechaza explícitamente la resistencia en este sentido (véase Hobbes, 1999, XVIII: 162, XXI: 189-195, XXVIII: 265-266). Para Hobbes, a través de la transferencia de derechos que realiza cada uno de los súbditos, es “el derecho de ofrecer resistencia, en virtud del cual la otra persona no podía disfrutar libremente de todos los suyos, lo que queda completamente abolido” (Hobbes, 2010: 68-69; véase también: 49, 128-130, 132, 138-140, 149; Hobbes, 1999, XXIV: 219, XXVIII: 267, XXX: 287-288, XXXVI: 364-365).

De este modo, lo que Hobbes sostiene en todo momento, aun a riesgo de inconsistencia, es la vigencia del derecho a la vida y al propio cuerpo, con un arraigo individual y explícitamente sin proyección política colectiva, como lo evidencia el famoso

dilema del prisionero: “Si un súbdito es hecho prisionero en la guerra, o su persona y sus medios de vida caen bajo el control del enemigo, de modo que su vida y su libertad corporal le son concedidas bajo condición de hacerse súbdito del vencedor, tiene la libertad de aceptar esa condición” (Hobbes, 1999, XXI: 196, véase también XXVII: 259, XXIX: 282-283). Aquí el Estado es contemplado meramente como instrumento a los fines del súbditos, sin suponer, a diferencia de Locke en este punto, una pertenencia política por la que valga la pena luchar arriesgando la vida (véase *TT*, II, §§176, 192, 220; Hobbes, 1999, XXI: 193-194). En efecto, si algo supone la concepción lockeana de la resistencia y la lucha contra el conquistador o el usurpador es el involucramiento en disputas arriesgando la vida en función de una pertenencia como miembro de una sociedad civil. De aquí también las loas de Locke a Guillermo III, a las que ya hemos hecho referencia, en virtud de luchar por defender la religión protestante y la independencia de Inglaterra con respecto a Francia.

Todos, y con razón, comienzan nuestra liberación del papado y de la esclavitud a partir del arribo del Príncipe de Orange, y su completamiento⁷¹⁵ a través de todos los que desean el bien a él [el Príncipe de Orange] y a ella [la liberación], datado a partir del establecimiento de Guillermo en el trono. Esta es la valla levantada contra el papado y Francia, dado que el nombre del Rey Jacobo, a pesar del uso hecho de [él], no puede ser sino un mustio⁷¹⁶ pretexto para estos dos [el papado y Francia]. Si alguna vez él retorna, bajo el pretexto que fuese, los Jesuitas gobernarán y Francia será nuestro amo⁷¹⁷ (*AR*: 307-308).

Hobbes, por el contrario, a través de la solución del dilema del prisionero y la condescendencia para con aquellos súbditos de “coraje” “feminoide” (“feminine corage”) y timidez natural (“natural timorousness”⁷¹⁸) que no quieran pelear en la defensa del Estado, a quienes, en consecuencia, no se les atribuye una deserción del servicio, da cuenta de una concepción según la cual, donde no hay garantías para la propia vida, no hay obligación política (Hobbes, 1999, XX: 193-194; véase también 196; XXIX: 282-283). De aquí también el rechazo de la apelación a un derecho de resistencia de resultados inciertos, el cual podría prolongar indefinidamente las luchas internas a partir de los desacuerdos acerca de cuál es el mejor gobierno. Hobbes, por tanto, simplemente se conserva, en todo momento, el derecho

⁷¹⁵ En el original “the completing”; la traducción estilizada por “cumplimiento” no pareciera transmitir el matiz temporal de realización, de concreción final.

⁷¹⁶ El término es “stale”, que se refiere a la comida no fresca, también podría traducirse por “viejo”.

⁷¹⁷ El término empleado aquí es nuevamente “master”.

⁷¹⁸ Si bien el término “timorousness” puede traducirse por “timidez”, aquí parece predominar la raíz latina, referida al carácter timorato, es decir, “temeroso”, por lo que mejor podría traducirse por “temerosidad natural”.

de proteger la propia vida y el propio cuerpo. Esta fue también la posición de Locke en sus escritos tempranos, como ya hemos destacado anteriormente (véase *ET*: 143, 147-148).⁷¹⁹

Se manifiesta, de este modo, una profunda diferencia entre las concepciones de Hobbes y de Locke en *TT*, II, que se reduce a consideraciones opuestas acerca del depositario de la soberanía: mientras que la resistencia en Locke supone la soberanía popular, Hobbes afirma en todo momento que el soberano es el magistrado, no el pueblo. “[...] cada ciudadano ha sometido su voluntad a quien tiene el mando supremo sobre la ciudad” (Hobbes, 2010: 129). Podemos argumentar entonces, anticipando los desarrollos de los próximos apartados, que surge de aquí una inconsistencia ineludible al interior de esta concepción hobbesiana sobre la soberanía del magistrado, de la cual se deriva, subsidiariamente, la contradicción entre su mandato absoluto y la posibilidad fáctica de desobediencia. En efecto, como bien destaca Hobbes, la soberanía es por definición absoluta: o bien un hombre o conjunto de hombres son los que deciden en última instancia o bien no constituyen el soberano (véase Hobbes, 2010: 137, 145, 200). De este modo, recayendo la soberanía en el representante, el correlato lógico debería ser la obediencia absoluta de los súbditos. “Pues cuando nos obligamos a obedecer antes de saber lo que se nos va a mandar, estamos universalmente atados a obedecer en todas las cosas” (Hobbes, 2010: 234; véase también 329, 335-336; Hobbes, 1999, XX: 186). Sin embargo, la obediencia absoluta es fácticamente imposible, como Hobbes comprende perfectamente al señalar que a “aquellas personas que van a recibir la pena capital o algún otro castigo más ligero se les pone grilletes o se las vigila estrechamente, lo cual es señal certísima de que no se estima que esas personas estaban suficientemente obligadas por sus contratos de no resistencia” (Hobbes, 2010: 76).

Para enmendar la contradicción entre soberanía del magistrado y posibilidad de desobediencia, Hobbes propone la siguiente distinción: “una cosa es decir: *Te doy derecho*

⁷¹⁹ Véase en este sentido las continuidades entre los escritos tempranos lockeanos y el pensamiento de Hobbes presentadas en el apartado 1.2. En este mismo sentido Locke dirá en *An Essay on Toleration*: “Que si el magistrado, en estas opiniones o acciones, a través de leyes e imposiciones, intente restringir o compeler a los hombres en oposición a las sinceras convicciones de sus propias conciencias, deben estos hacer lo que sus conciencias requieren de ellos, tan lejos como puedan [hacerlo] sin violencia; con todo, sin embargo, están al mismo tiempo obligados a someterse silenciosamente a la pena que la ley inflige por tal desobediencia; porque a través de estos medios ellos aseguran para sí mismos sus más altos cometidos en el otro mundo y no perturban la paz de este, no atentan contra su lealtad a Dios ni al rey, sino que cumplen tanto con lo debido por ellos, como dejan a salvo el interés del magistrado y su propio bienestar” (*ET*: 143). “[...] Yo digo, cuando cualquiera de estos distintos partidos ha crecido o esta creciendo tan numeroso como para mostrarse peligroso al magistrado y parece amenazar visiblemente la paz del Estado, el magistrado puede y debe usar todas las maneras, ya sean políticas o de poder, que resulten convenientes para reducir, romper, y suprimir el partido y de este modo prevenir el daño. Porque, aunque su separación se basara en nada más que en el culto religioso y él [el magistrado] debiera usar la fuerza y la severidad como último remedio contra ellos, quienes no hicieron nada sino honrar a Dios a su manera, él, sin embargo, realmente no persiguió su religión o los castigó por ello” (*ET*: 147).

para que mandes lo que quieras, y otra cosa es decir: Haré cualquier cosa que me mandes. Un mandato puede ser tal, que yo prefiera morir antes que cumplirlo” (Hobbes, 2010: 131). Aquí la posibilidad fáctica de la desobediencia es aceptada. La cuestión es entonces si una vez aceptada la posibilidad de desobediencia del pueblo, que necesariamente debe ser evitada para que de hecho *gobierne* quien *manda*, resulta sostenible la idea de soberanía del magistrado. Hobbes insiste en que sí lo es:

Y esto, sin que se viole ese derecho absoluto que se le ha concedido al jefe supremo. Pues en ningún caso se le priva del derecho que tiene de matar a los que rehúsen obedecerle. Pero quienes deciden matar a hombres por esto, aunque se les haya concedido el derecho de hacerlo, pecarán contra las leyes de [la] naturaleza, es decir, contra Dios, si usan ese derecho de manera diferente de como es requerido por la recta razón (Hobbes, 2010: 132, véase también 61; para una interpretación diversa sobre la resistencia en Hobbes, véase Fernández Peychaux, 2013: 149-170).

El problema de la concepción hobbesiana de la soberanía radica en la escasa entidad atribuida a la dimensión activa de la obediencia. En efecto, una desobediencia activa generalizada puede llevar a que los mandatos del magistrado no se traduzcan en actos derivados de ellos por parte de los súbditos, precisamente en función de que, como Hobbes hemos visto reconoce, los súbditos pueden estar dispuestos a morir antes de obedecer determinados mandatos. Siendo así, si los mandatos del magistrado no son obedecidos por los ciudadanos, la decisión en última instancia del magistrado, es decir, su soberanía, caerá como un castillo de arena. Por lo tanto, a pesar de la distancia que propone Hobbes entre el acto de desobediencia del mandato y la vigencia de su obligatoriedad, lo cierto es que si la desobediencia se vuelve generalizada, sencillamente no habrá *gobierno*. En este sentido, si aceptamos la posibilidad de desobediencia, en especial la de una desobediencia generalizada, es claro que, al depender el magistrado de la obediencia del pueblo, quien decide en última instancia es éste último. De este modo, podemos concluir que al contrastar la concepción hobbesiana tanto con la posibilidad fáctica de la desobediencia como con la irreductibilidad propuesta de ciertos derechos individuales, la idea de la soberanía del magistrado se evidencia inconsistente. Esta es la razón por la cual Locke desestima la idea de soberanía del magistrado y propone una membrecía política que supone la obligación de luchar por ella incluso a riesgo de perder la vida. De aquí, como bien destaca Scott, que Locke reemplace la soberanía del magistrado por “el lenguaje de la obligación que ayudará a unir al Estado

falto-de-soberanía⁷²⁰”, entendiendo por soberanía la concepción hobbesiana, es decir, no contemplando la posibilidad de soberanía popular (Scott, 2000: 547, 549, 555).

De este modo, establecida la importancia del pacto de confianza que, según Locke, funda el gobierno, así como el tipo de lazo que supone la membrecía política, en el próximo apartado veremos cómo se articula la apelación al lenguaje de la obligación, pero no esta vez de los súbditos para con el Estado sino del rey para con los súbditos, basado tanto en la ley de la naturaleza como en la Antigua Constitución, a fin de establecer el carácter limitado del gobierno.

4.4. El derecho de resistencia a la usurpación del gobierno por parte del tirano: la apelación tanto a la tradición medieval como a la Antigua Constitución

En estos casos, Barclay, el gran defensor⁷²¹ de la monarquía absoluta, se ve forzado a permitir que un rey puede ser resistido, y cese de ser rey. [...] Además de esto, desearía se pudiera tomar nota de que Barclay dice que «La maldad⁷²² que es proyectada⁷²³ contra ellos [los miembros del pueblo], el pueblo puede prevenirla antes de que se realice», con lo cual él permite la resistencia cuando tiranía no es sino un designio.
John Locke⁷²⁴

Es cierto, los abogados civiles han pretendido determinar algunos de estos casos concernientes a la sucesión de los príncipes; pero, según los principios de nuestro autor [Filmer], ellos se han inmiscuido en una materia que no les corresponde: pues si todo el poder político es derivado sólo desde Adán, y es para descender sólo a sus sucesivos herederos, por la ordenanza de Dios e institución divina, este es un derecho antecedente y supremo a todo gobierno; y, por tanto, las leyes positivas de los hombres no pueden determinar aquello que es en sí mismo la fundación de todas las leyes y el gobierno y ha de recibir sus reglas sólo de la ley de Dios y la naturaleza
John Locke⁷²⁵

Fue el propio Santo Tomás de Aquino quien dijo que, aunque la sedición es pecado mortal, resistir a una autoridad injusta no era sedición (*Suma Teológica*, II, 2, q. 42, 2). Incluso en el siglo XVI, Bodino -de quien se ha creído a veces que fue el primero que mantuvo explícitamente la concepción de la soberanía del Estado- reconocía que hasta el rey absoluto estaba sometido a las leyes naturales y a las divinas.

⁷²⁰ En el original “bind together the sovereignless state”.

⁷²¹ El término es aquí “champion”, literalmente “campeón”, también “paladín”.

⁷²² El término es “mischief”, que también puede traducirse por “artimaña”, “daño”: el término denota intención maligna y engaño.

⁷²³ El término es aquí “designed”, el cual también aparece al final de la cita (“design”).

⁷²⁴ *TT*, II, §239.

⁷²⁵ *TT*, I, §126.

Alexander James Carlyle⁷²⁶

Así, la revolución de 1688 no requirió una exclusiva apelación extra-constitucional a la ley de la naturaleza, el derecho natural o la ley divina para su justificación. Las leyes de la constitución contrato inglesa fueron la corte de apelación apropiada y suficiente.

Martyn P. Thompson⁷²⁷

La imposibilidad de apelar a la ley positiva del Estado constituye para Locke una de las causas de la resistencia, lo cual le imprime a ésta última una indudable impronta normativa. Sin embargo, como hemos señalado ya, la resistencia también se justifica apelando a la ley de la naturaleza, que, según hemos establecido *in extenso*, exige tanto la auto-preservación del género humano, la obligación de observar el principio de caridad, como proteger la propiedad privada de los bienes. Considerando que la ley positiva adquiere su legitimidad a partir de la ley de la naturaleza, no resulta justificado contraponer estas dos instancias de apelación. Lo que interesa aquí, por tanto, es estudiar las referencias de esta doble apelación, por un lado al lenguaje de la tradición medieval que refiere a la «guerra justa» y la «apelación a los Cielos» para resistir al tirano y, por el otro, al modelo de la Antigua Constitución y la Carta Magna, en la medida en que sirven de ejemplos del derecho positivo de un gobierno consentido y limitado a ciertos fines.

En relación a la importancia de la tradición medieval, podemos comenzar por coincidir con Schmitt en que la formulación en términos de «derecho de resistencia» no tiene nada de original (véase Schmitt, 1992: 95; Franklin, 1979: IX-X, 49, 68-93; Skinner, 1993, t. I: 7, 72-74, 86-87; Gierke, 1995: 142-144). La apelación a una ley de la naturaleza, como origen de una crítica a los poderes positivos, resulta antiquísima en la tradición del pensamiento político medieval, así como también lo es “el viejo problema del «derecho a resistencia frente al tirano»” (Schmitt, 1994: 47). En concordancia con esta tradición, Locke sostiene que el pueblo sólo puede resistir ante la violación de la ley positiva, imposibilidad de acceso a la misma, o contradicción del derecho positivo con lo ordenado por la ley de la naturaleza para resistir.

Y por lo tanto, aun cuando el pueblo no puede ser juez, así como tampoco tener, a través de la constitución de esa sociedad, ningún poder superior para determinar y dar sentencia efectiva en el caso, sin embargo, ellos [los miembros del pueblo] tienen reservada para sí, por una ley precedente y suprema para todas las leyes positivas de los hombres, la determinación última que pertenece a toda la humanidad, donde no se encuentra dónde apelar en la tierra, esto es, para

⁷²⁶ Carlyle, 1982: 23; véase Gierke, 1995: 146; Fernández Peychaux, 2012: 57.

⁷²⁷ Thompson, 1987: 289.

juzgar si ellos tienen causa justa para hacer su apelación al cielo (*TT*, II, §168; véase también §207).

De este modo, la resistencia no será legítima mientras el gobierno no haya impedido el acceso a la ley o contrariado sus fines, lo cual ocurre, en especial, al intervenir sobre la propiedad privada de los ciudadanos (véase *TT*, II, §§138, 202, 221; *AR*: 307-312⁷²⁸; Godoy Arcaya, 2004: 271-272). Locke se refiere en todo momento a la pérdida de autoridad, a la ilegalidad como condición de posibilidad de la disolución del gobierno, ante la cual se habilita la resistencia. El gobierno se disuelve por sí mismo, son los antiguos representantes quienes devienen en “rebeldes”: “pues cuando los hombres, al entrar en sociedad y [someterse a un] gobierno civil, han excluido la fuerza e introducido leyes para la preservación de la propiedad, la paz y la unidad entre ellos, aquellos que establecen de nuevo la fuerza en oposición a las leyes [son los que] se rebelan” (*TT*, II, §226). Son ellos los “rebeldes” que “traen de nuevo el estado de guerra” (*TT*, II, §226). El tirano resulta ser, de este modo, una mera persona privada sin autoridad (véase *TT*, II, §§151, 181). Como hemos destacado ya, esto significa que cuando el representante pierde la confianza del pueblo deviene en usurpador (*TT*, II, §198⁷²⁹, véase §§151, 202; Godoy Arcaya, 2004: 271-273).

En este sentido, en relación con la importancia de la falta de acceso a la ley positiva como causa de la resistencia, el propio Carlyle, quien da cuenta de la antigüedad e importancia del derecho de resistencia en la tradición medieval con anterioridad al pensamiento de Locke, destaca el hecho de que recupere en los párrafos 151 y 200 de *TT*, II, a partir del modelo de la Antigua Constitución, el juramento de coronación del rey como medio para plantear el carácter limitado de su poder:

El rey se obliga, por doble juramento, a la observancia de las leyes fundamentales del reino; tácitamente por ser rey y estar así obligado a proteger tanto a las gentes como las leyes de su reino; y expresamente, por el juramento de su coronación; de suerte que todo justo rey, en su asentado reino, estará obligado a observar la alianza hecha con su pueblo, por sus leyes, haciendo que el gobierno a ellas corresponda... Y por tanto un rey, gobernando en su asentado reino, deja de ser rey, y degenera en tirano, apenas deje de regir según sus leyes (Carlyle, 1982: 185; véase *TT*, II, §§151, 200).

A pesar tanto de su celebridad como de esta referencia la tradición de la Antigua Constitución, Carlyle destaca que la concepción lockeana sobre el derecho de resistencia se inscribe en la tradición medieval del derecho natural y no posee originalidad alguna: “Es

⁷²⁸ Citado en el apartado 4.2.

⁷²⁹ Citado en el apartado 4.6.

lamentable que muchas personas inteligentes lo consideren como una obra aislada y revolucionaria y no se den cuenta de que el *Tratado* de Locke es, en primer lugar, una reafirmación de las tradiciones fundamentales de la cultura política de la Edad Media” (Carlyle, 1982: 176-177). En este mismo sentido, Otto von Gierke señala que “la teoría del deber incondicionado de obediencia de los súbditos es por completo ajena a la Edad Media. Más todavía, todo deber de obediencia aparece en ella condicionado a la legitimidad del mandato: que cada individuo ha de obedecer el mandato divino antes que a cualquier autoridad humana aparece en esta época como afirmación absolutamente indiscutible” (Gierke, 1995:144). Se manifiesta así cómo la ley de la naturaleza cumple su función de crítica con respecto al derecho positivo y, a su vez, el privilegio, en la concepción lockeana, como bien destaca Dunn, de la tradición medieval de la ley de la naturaleza por sobre el positivismo jurídico basado en la Constitución como instancia de apelación última (véase Dunn, 1967: 177; Marshall, 1994: 277).

Todas estas reivindicaciones aparecen como consecuencia lógica de un principio jurídico inmutable establecido por el mismo Dios, pues los restantes títulos invocados, basados en la historia o el Derecho positivo, carecen de significado constitutivo, siendo tan sólo testimonios externos y meros ejemplos (Gierke, 1995: 98; véase también 107; Fernández Psychaux, 2012: 62).

En efecto, con anterioridad incluso a las afirmaciones de Tomás, la crítica de la tiranía se remonta a la *República* (“*Politeía*”) de Platón y la *Política* (“*Politeía*”) de Aristóteles, y más cercanamente, Gregorio VII⁷³⁰ ya invocaba el poder de eximir a los súbditos del juramento de fidelidad en caso de tiranía (véase Platón, 1998, IX, 571a-592; Aristóteles, 1994, IV: 1295a-1296b; Gierke, 1995: 97-99). De aquí nace una larga tradición, que involucra a Tomás de Aquino, Marsilio de Padua, Guillermo de Occam, Juan de París, Nicolás de Cusa, Juan de Mariana, Francisco Suárez, Hugo Grotius, Samuel von Pufendorf (véase Gierke, 1995: 164-167; Godoy Arcaya, 2004: 253-259; Tuck, 2009: 161). “[...] la doctrina medieval prepara las grandes revoluciones en la Iglesia y en el Estado, por cuanto atribuye en general una exigencia de validez real, basada en el Derecho natural, al sistema social deducido de premisas abstractas y construido conforme a los dictados de la oportunidad” (Gierke, 1995: 246). La apelación a la ley de la naturaleza para resistir al tirano, la idea de una resistencia legítima, la misma noción fundamental de apelación a los Cielos, es eminentemente medieval y acorde con la formación que Locke recibiera en la Universidad Christ Church de Oxford (véase Shapiro, 1968: 27, 29; Sigmund, 2005: 409; Godoy Arcaya,

⁷³⁰ Quien fuera Papa entre 1073-1085 (Gierke, 1995: 97-99).

2004: 248-250; Dunn, 2005: 448). Resulta justificada, por tanto, la indignación de Carlyle sobre la atribución a Locke de lo que constituía un secreto a voces en la tradición medieval del derecho natural. Aun así, hay que decir que Locke no sólo se sirve de la apelación al derecho natural sino también, como él mismo lo presenta, del juramento del rey. Contrariamente en este punto a la interpretación de Marshall y Dunn, es preciso señalar que Locke también recurre al modelo jurídico positivo de la Antigua Constitución, por ejemplo para afirmar que el juramento del rey lo compromete a la observancia de las leyes (véase Dunn, 1967: 177; Marshall, 1994: 277).

Sin embargo, es para ser observado que aun cuando los juramentos de lealtad y fidelidad son tomados a él [el rey], no es a él como supremo legislador sino como supremo ejecutor de la ley, hecha a través de un poder compartido de él con otros: la lealtad no es nada sino una obediencia acorde a la ley, que cuando él la viola no tiene derecho a [exigir] la obediencia, ni puede reclamarla de otra manera que como persona pública investida con el poder de la ley (*TT*, II, §151, véase también §§200, 205; Wootton, 1992: 96; Carlyle, 1982: 185).

De este modo, si bien es correcto afirmar, como hemos visto, que Locke toma como fuente única de la legitimidad moral a la ley de la naturaleza, en tanto mandato divino, es preciso señalar que también se sirve del modelo contemporáneo del derecho positivo. Martyn P. Thompson, por su parte, advierte el vínculo directo entre la Antigua Constitución y el juramento del rey: “El juramento de coronación fue por tanto el vínculo esencial entre la antigua constitución contrato y la actual constitución contrato. [...] La constitución era designada por nuestros ancestros y mientras ellos fueron hombres racionales no podía suponerse que hubieran diseñado nada dañino para ellos y sus descendientes” (Thompson, 1987: 283). A pesar de advertir la vinculación entre el juramento y la Antigua Constitución, Thompson pasa por alto la presencia de este juramento en la obra de Locke: “Locke guardó silencio sobre las muy problemáticas controversias acerca del carácter de la antigua constitución inglesa, que ocupaban tanta de la atención de sus contemporáneos” (véase Thompson, 1987: 276). Sin embargo, contrariamente a lo dicho aquí por Thompson, hemos visto ya que Locke recupera diversos elementos de la Antigua Constitución. De aquí que, si bien Locke desafía el derecho consuetudinario, de una importancia enorme en Inglaterra, como fuente última de apelación, no resulta correcto señalar, como lo hace Dunn, que éste no cumple ningún rol y que la historia es irrelevante⁷³¹:

⁷³¹ Véase también, en lo que respecta a la historicidad del estado de naturaleza, los desarrollos del apartado 1.4.

La suposición central de su teoría política, la irrelevancia de la historia, no fue un tema fácil de hacer valer sobre el implacable legalismo del discurso político inglés del siglo diecisiete. En efecto, fue una misión tan difícil de llevar a cabo que gran parte de nuestra literatura crítica sobre Locke ha fallado significativamente en comprenderla. El enérgico intento del Profesor Richard Cox, por ejemplo, de decodificar el verdadero sentido de la doctrina lockeana sobre el carácter empírico «real» de la doctrina del «estado de naturaleza» es sólo la más resuelta de tales empresas (Dunn, 1967: 177).

La interpretación de Dunn en términos de “irrelevancia de la historia” se basa en una simplificación equivalente a la que realiza Thompson al plantear que *TT* encierra un misterioso silencio acerca de la legitimidad de la Antigua Constitución (véase Thompson, 1987: 276-277). En efecto, el párrafo 200 de *TT*, II es más que ilustrativo sobre la relevancia de la historia, en la medida en que Locke invoca allí el discurso pronunciado por el rey Jacobo I a fin de dar cuenta de la importancia el juramento del rey, en concordancia con el modelo de la Antigua Constitución:

El Rey Jacobo I, en su discurso al parlamento en 1603, les dice así [a sus miembros]: «Yo siempre preferiré lo mejor⁷³² para el público, y para todo el Estado, haciendo buenas leyes y constituciones, antes que cualquiera de los fines particulares y privados míos; pensando siempre [que] la riqueza y lo mejor para el Estado es lo mejor para mí y mi felicidad mundana; un punto en el que un rey legítimo difiere directamente de un tirano [...]». Y de nuevo, en su discurso al parlamento en 1609, él ha tenido estas palabras: «El rey se ata a sí mismo⁷³³ a través de un doble juramento a la observación de las leyes fundamentales de su reino; tácitamente, por ser un rey, y por lo tanto obligado a proteger tanto al pueblo como a las leyes de su reino; y expresamente, a través de su juramento en su coronación; por lo tanto, como todo rey justo, en un reino establecido, está obligado a observar ese acuerdo⁷³⁴ hecho con su pueblo a través de sus leyes, en la construcción de su gobierno acordable en esto⁷³⁵, de acuerdo con este acuerdo que Dios hizo con Noé después del diluvio [...]» (*TT*, II, §200).

De este modo, Locke toma el juramento del rey, tanto en lo que respecta a observar “las leyes fundamentales del reino” y “ese acuerdo hecho con su pueblo” como manifestación del carácter limitado de su gobierno y, por tanto, de su subordinación a las leyes y a la confianza depositada en él por parte de los ciudadanos. “Así, este rey formado⁷³⁶, que ha entendido bien las nociones de las cosas, establece [que] la diferencia entre un rey y

⁷³² El término es aquí “the weal”, el cual se repite a lo largo del pasaje.

⁷³³ El término es “binds himself”, también podría traducirse por “se obliga a sí mismo”, pero el término más apropiado para ello es utilizado a continuación: “bound”.

⁷³⁴ El término es aquí “paction”.

⁷³⁵ En el original “in framing his Government agreeable thereunto”

⁷³⁶ En el original “that learned king”, también podría traducirse por “este rey instruido”.

un tirano consiste sólo en esto, que uno hace de las leyes los límites de su poder y el bien del público el fin de su gobierno” a diferencia del tirano que “hace que todo de paso a su propia voluntad y apetito” (*TT*, II, §200). En efecto, Locke interpreta que la Antigua Constitución, a través del juramento del rey, suponía de por sí una forma de gobierno caracterizada como monarquía constitucional parlamentaria (véase *TT*, II, §§152, 205; Wootton, 1992: 96). En segundo lugar, hemos hecho referencia ya, a su vez, a la prohibición del tiranicidio, como otro ejemplo elemento tomado de la Antigua Constitución (véase *TT*, II, §205; Seliger, 1963b: 557; Dunn, 1969: 181; Franklin, 1979: 38; Gierke, 1995: 146; Godoy Arcaya, 2004: 276). En tercer lugar, la forma misma de una monarquía constitucional parlamentaria se basa en el modelo de la Antigua Constitución en lo que respecta a establecer un rey vitalicio a cargo del poder ejecutivo y un legislativo con dos cámaras: una asamblea hereditaria de nobles y “una asamblea de representantes electos pro tempore por el pueblo” (*TT*, II, §213). A estos elementos es preciso añadir, a su vez, la participación del rey en el legislativo (*TT*, II, §213; véase también, para otras referencias a la Antigua Constitución, menos directas, *TT*, II, §§143, 151, 155, 156, 167, 177; Franklin, 1979: 1, 24, 27, 43-44; Corbett, 2006: 433). Finalmente, a la importancia de la Antigua Constitución como referencia del derecho positivo presente en *TT*, II para establecer el carácter limitado del gobierno, cabe agregar la mención de la Carta Magna, como otro ejemplo provisto por la historia del derecho inglés recuperado por Locke:

Hay algunos que nos dicen que la monarquía es *jure divino*. No discutiré ahora esta opinión, sino que señalaré simplemente que los asertores de esto, si ellos quieren decir con ello (como ciertamente deben) que el poder único, supremo y arbitrario, y la disposición de todas las cosas, es y debe estar, por derecho divino, en una sola persona, es de sospechar que ellos han olvidado en qué país han nacido, bajo qué ley viven; y ciertamente no pueden sino estar obligados a declarar que la Carta Magna es una completa herejía (*ET*: 135-136).

A partir de este pasaje se advierte lo equívoco de la interpretación de Thompson, según la cual: “Locke y Hobbes tenían más en común entre uno y otro que cualquiera de ellos con cualquiera de sus contemporáneos que argumentaban a partir de los derechos del hombre inglés y los deberes derivados de los contratos sajones, la Carta Magna el contrato constitucional de 1688 o el que sea” (Thompson, 1987: 280). En efecto, además de las distancias que hemos podido establecer entre las obras de Hobbes y Locke, es posible destacar que resulta incorrecto sostener que Locke apele solamente al lenguaje de la tradición medieval del derecho natural y no a los términos de “ley fundamental, libertades fundamentales, contratos constitucionales originales o fundamentales y constitución antigua

o fundamental” (Thompson, 1987: 280). De hecho, Dunn no niega completamente esta invocación del modelo basado en el derecho positivo, contradiciendo, al parecer, la completa irrelevancia de la historia de Inglaterra y el derecho constitucional inglés. En efecto, en relación con los pasajes en que Locke se refiere a una monarquía con un Parlamento de representantes electos señala que: “Es claro qué clase de ocasión en la mitología constitucional inglesa está siendo invocada aquí, aunque si Locke pensó esto como una específica ocasión histórica de la auténtica Antigua Constitución en sí, es oscuro” (Dunn, 1967: 175; véase 174). Dunn no explica, sin embargo, por qué habría de dudarse que Locke está refiriéndose a la forma de gobierno presente en Inglaterra y al derecho consuetudinario cristalizado en la Antigua Constitución. En este sentido, puede resultar de interés la contextualización de Gierke, dando cuenta de que la herencia del derecho positivo feudal no se sustenta en la tradición del derecho natural sino en la jurisprudencia:

Para los derechos independientes de señorío de origen germánico subsistentes bajo el poder soberano, la Jurisprudencia ofrecía todavía por mucho tiempo un lugar seguro, por haber aceptado el Derecho feudal y tratar a los oficios como objeto de derechos de propiedad; pero las teorías políticas y filosóficas no tenían espacio alguno en sus sistemas abstractos para poderes feudales y patrimoniales (Gierke, 1995: 259; véase Dunn, 1967: 174).

En esta dirección, hemos destacado ya los aspectos feudales de la Constitución de Carolina,⁷³⁷ que sirven aquí también de ejemplo de que Locke no apela solo a la tradición medieval del derecho natural, aun cuando sin duda tal tradición constituye la instancia última de apelación. Por lo tanto, es preciso tomar ciertos recaudos a la hora de sostener, como hace Simmons, que la teoría política lockeana meramente traspola principios morales al terreno de la política: “La filosofía política es la aplicación de (lógicamente no-políticos) principios morales al campo de la política –esto es, el estudio de cómo los Estados y sociedades deben (moralmente) ser, cómo los ciudadanos y los gobiernos deben (moralmente) comportarse, los derechos morales y los deberes de las personas *qua* seres políticos” (Simmons, 1992: 12). Como hemos podido ver, y el propio Simmons reconoce claramente, el liberalismo lockeano es ecléctico y no asume por tanto una forma tan simple como la expresada en este pasaje.

Podemos concluir este apartado, señalando entonces que Locke apela tanto a la tradición medieval sobre el derecho natural, como a los ejemplos del derecho positivo inglés para establecer el carácter limitado del gobierno. Sin embargo, no debe olvidarse, como

⁷³⁷ Véase el apartado 3.2.

hemos desarrollado *in extenso* en la primera parte, que la ley de la naturaleza no constituye un decálogo definido de principios morales sino mandatos universales de vago contenido⁷³⁸ que requiere de la interpretación de la razón. En este sentido, veremos en el próximo apartado que es el pueblo quien en última instancia determina su contenido en el caso de la resistencia, dando cuenta de que el liberalismo lockeano asume una forma propiamente política que no puede reducirse ni al positivismo jurídico ni a lo establecido por la tradición medieval como teoría moral.

4.5. La dimensión fáctica del concepto de resistencia en la decisión popular de disolver el gobierno: la legitimidad que surge entre la naturaleza y el pacto

Si surge una controversia entre un príncipe y algunos del pueblo, en un asunto sobre el cual la ley guarda silencio, o es dudosa, y la cuestión es de una gran importancia, yo diría que el árbitro apropiado, en tal caso, debería ser el conjunto del pueblo⁷³⁹ [...] Pero si el príncipe, o cualquiera que esté en la administración, rechaza esa vía de resolución, la apelación entonces no recae sino en el cielo.
John Locke⁷⁴⁰

En todas las circunstancias y condiciones, el verdadero remedio para la fuerza carente de autoridad consiste en oponerle la fuerza.
John Locke⁷⁴¹

Lo normal nada prueba; la excepción, todo; no sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquélla.
Carl Schmitt⁷⁴²

Los hombres pueden autorizar el ejercicio inconstitucional del poder, pero si lo hacen o no es algo que ellos deben *elegir*.
Ross J. Corbett⁷⁴³

A través de todas las ficciones y nebulosas normativistas, se abre paso en él la simple verdad científico-jurídica de que las normas sólo valen para situaciones normales.
Carl Schmitt⁷⁴⁴

⁷³⁸ Véase el apartado 1.3.

⁷³⁹ En el original, “the body of the people”, literalmente “el cuerpo del pueblo” o “la masa del pueblo”.

⁷⁴⁰ *TT*, II, §242.

⁷⁴¹ *TT*, II, §155.

⁷⁴² Schmitt, 2009a: 20.

⁷⁴³ Corbett, 2006: 433-434.

⁷⁴⁴ Schmitt, 1994: 89.

Hemos visto que la originalidad de la concepción lockeana sobre la resistencia no radica en su crítica a la tiranía, ya sea que la consideremos a la luz de la apelación a la tradición del derecho natural o a la Antigua Constitución. En este sentido, se dará cuenta aquí de la dimensión fáctica y decisionista del concepto lockeano de resistencia como elemento que conserva plena actualidad. En lo que concierne a su dimensión fáctica, se verá que, con independencia de su legitimidad y, en especial, de la legalidad que pueda negársele por parte del gobierno, Locke reconoce que la resistencia acontece. Al mismo tiempo, se mostrará que Locke insiste en que el pueblo no se subleva por nimiedades y es capaz de tolerar un gran número de injusticias e ilegalidades. En este sentido, como hemos señalado ya, Locke reconoce la prerrogativa del ejecutivo para interpretar cuándo la ley positiva no se adecúa a determinadas circunstancias especiales. Con respecto a la dimensión decisionista, se verá que la resistencia exige una interpretación por parte del pueblo, ya sea de la ley de la naturaleza, de los fines de la sociedad civil o del propio derecho positivo, y que constituye una posibilidad cierta con la que todo gobierno debe lidiar como límite propio. De este modo, se establecerá que el concepto lockeano de resistencia excede la formulación meramente normativa y se sustenta en la primacía de la decisión política y la soberanía popular, y, en consecuencia, que la noción de pueblo que resiste cumple con la célebre definición schmittiana, según la cual, soberano es quien decide sobre el estado de excepción o, si se quiere, el que decide en la situación excepcional.

Podemos comenzar, por tanto, por presentar la dimensión fáctica del concepto de resistencia: “Debe haber vivido poco en este mundo quien no ha visto ejemplos de tal cosa en su época; y [también] debe haber leído muy poco” (*TT*, II, §224). En efecto, “cuando el pueblo es vuelto miserable, y se encuentran [sus miembros] a sí mismos expuestos a todos los usos enfermos del poder arbitrario, vociferen⁷⁴⁵ sus gobernantes tanto como quieran por [ser] hijos de Júpiter, déjeselos ser sagrados o divinos, descendientes o autorizados desde el cielo, déseles a quien o lo que tú quieras, lo mismo pasará” (*TT*, II, §224). Estos pasajes manifiestan que la resistencia posee para Locke una dimensión fáctica basada en que no depende del reconocimiento jurídico por parte del gobierno. La resistencia ocurre por voluntad soberana del pueblo, por más que no se reconozca su legitimidad por parte de los antiguos gobernantes, devenidos en usurpadores.

⁷⁴⁵ La expresión en el original es “cry up”, que denota lamento.

Como bien destaca Dunn en este punto, “no hay nada esotérico sobre el juicio de la ocasión apropiada para la revolución” (Dunn, 1969: 183).⁷⁴⁶ En efecto, la dimensión fáctica de la resistencia tiene que ver con un juicio popular sobre la violación de la confianza depositada en los representantes del Estado. “Sólo la destrucción del clima de confianza amenazaré su control efectivo [el del Estado] y esta destrucción [de la confianza] sólo puede ser causada por su grosera conducta inapropiada [la de los representantes]. Si, no obstante, es destruida, el pueblo tarde o temprano se resiste” (Dunn, 1969: 183). Foucault razona del mismo modo al sostener que más allá de la cuestión de la legitimidad hay que partir de la evidencia de la resistencia: “¿Se tiene o no razón para rebelarse? Dejemos la cuestión abierta. Hay sublevación, es un hecho” (Foucault, 1999b: 206).

He aquí la dimensión fáctica de la resistencia. La resistencia no es meramente un derecho natural, es algo que ocurre, es una posibilidad cierta con la que todo gobierno debe lidiar como límite propio. En este sentido, Locke insiste en que el pueblo sólo resiste cuando las violaciones de la ley o los actos contrarios a los fines de la sociedad se perpetúan en el tiempo (véase *TT*, II, §§161, 168, 209, 223, 225, 230; Seliger, 1963b: 558-559; Dunn, 1969: 178-179; Scott, 2000: 558; Godoy Arcaya, 2004: 275-277; Fatovic, 2008: 493).

Pero ya sea que estos actos ilegales se han extendido a la mayoría del pueblo, o [bien] si el daño y la opresión han iluminado sólo a algunos pocos, en casos como el precedente y [en los que] las consecuencias parecen amenazar a todos, y ellos [el conjunto o algunos ciudadanos] están persuadidos en sus conciencias de que las leyes y, con ellas, sus bienes inmuebles⁷⁴⁷, libertades y vidas están en peligro, y quizás su religión también, cómo serán impedidos de resistir la fuerza ilegal usada contra ellos, yo no lo puedo decir (*TT*, II, §209; véase también §208).

Ahora bien, la dimensión fáctica de la resistencia no debe confundirse con la configuración de una situación anárquica. Como hemos señalado, la vigencia, en todo momento, de ley de la naturaleza evita de por sí la completa anomia, en cuanto cumple el rol de una instancia de apelación superior a las leyes positivas, a pesar de la conflictiva vaguedad que supone el concepto de ley de la naturaleza. Al mismo tiempo, si bien la disolución del gobierno suspende el orden jurídico no necesariamente destruye el Estado, ni retrotrae a los ciudadanos a la condición de meros hombres privados, sin vinculación política, propio del estado de naturaleza (véase *TT*, II, §211⁷⁴⁸). La disolución del gobierno no abole sino que

⁷⁴⁶ Para una consideración sobre el problema que supone utilizar el término revolución para referirse a la resistencia lockeana, véase el apartado 3.5.

⁷⁴⁷ El término es aquí nuevamente “estates”.

⁷⁴⁸ Citado en el apartado 4.3.

suspende el orden jurídico, configurando una situación de excepcionalidad que no es completamente externa al orden político, como bien lo destaca Giorgio Agamben:

Schmitt sabe perfectamente que el estado de excepción, en cuanto actúa «una suspensión del entero orden jurídico» [Schmitt, 1922⁷⁴⁹: 18], parece «sustraerse a cualquier consideración de derecho» [Schmitt, 1921⁷⁵⁰: 137] y que más bien «en su consistencia factual y, por ende, en su sustancia íntima, él no puede acceder a la forma del derecho» [Schmitt, 1921: 175]. Sin embargo, para él es en todo caso esencial que esté asegurada alguna relación con el orden jurídico: «la dictadura, ya sea comisarial⁷⁵¹ o soberana⁷⁵², implica una referencia a un contexto jurídico» [[Schmitt, 1921: 139]; «El estado de excepción es siempre algo bien diferente de la anarquía y del caos y, en sentido jurídico, en él existe todavía un orden, inclusive si no es un orden jurídico» [Schmitt, 1922: 18 y ss.] (Agamben, 2014: 74).

En efecto, la dimensión fáctica y decisionista de la resistencia permite comprender por qué la ley de la naturaleza se encuentra en los cimientos de la teoría política lockeana. Hemos visto ya, por un lado, que la ley de la naturaleza puede definirse como la ley de la conveniencia y, por el otro, que la resistencia supone un cálculo de oportunidad (véase *R*: 141-142⁷⁵³; *TT*, II, §§176, 235). Hemos destacado también que el estado de guerra, tanto en el estado de naturaleza como en la sociedad civil, legitima el uso de la fuerza y establece la pérdida de derechos naturales por parte de quienes violan la ley de la naturaleza. De aquí surge un poder despótico que no se basa ni en la sociabilidad natural ni en el pacto, sino que surge de la aplicación de la ley de la naturaleza instaurando un estado de guerra. Este poder despótico no es sino el correlato necesario de la potestad soberana del pueblo para decidir concretamente sobre los representantes del Estado y sobre la forma de gobierno, por encima de toda legalidad, ya sea que se base en el pacto o en la condición original de los hombres en el estado de naturaleza:

[...] el poder despótico es un poder absoluto, [un] poder arbitrario [que] un hombre tiene sobre otro, [que le permite] quitarle su vida cuando le plazca. Éste es un poder que ni da la naturaleza, porque no ha hecho tal distinción entre un hombre y otro, ni el pacto puede transferir[lo]: porque no teniendo [un] hombre un tal poder arbitrario sobre su propia vida, no puede darle a otro hombre un poder semejante sobre ella, sino que sólo es el efecto de la pérdida de derecho

⁷⁴⁹ Schmitt, 2009a.

⁷⁵⁰ Schmitt, 2007.

⁷⁵¹ Suspende la Constitución.

⁷⁵² Funda una nueva Constitución.

⁷⁵³ Citado en el apartado 1.3. Véase también el apartado 1.4.

sobre su propia vida que el agresor introduce⁷⁵⁴ cuando se pone a sí mismo en el estado de guerra con otro (*TT*, II, §172).

Esta dimensión fáctica se manifiesta también, como hemos podido ver, en el hecho de que la guerra y la conquista pueden destruir los Estados (véase *TT*, II, §175⁷⁵⁵). De este modo, el pensamiento lockeano explora la excepción desde una perspectiva indudablemente decisionista, basada en la asunción de la necesidad de tomar las armas y actuar en consecuencia. Cabe aclarar, por tanto, que la crítica de Schmitt al deísmo como modelo ateológico que neutraliza la decisión soberana no se aplica la concepción lockeana del ordenamiento provisto por la ley de la naturaleza. En efecto, Schmitt critica al positivismo jurídico en términos de “deísmo” por manejar una cosmología en la cual el mundo se halla gobernado por leyes inmutables que eximen de la necesidad de intervención divina, lo cual, trasladado al plano político, supone la eximición de la necesidad de la decisión soberana por encima de la norma. Sin embargo, la concepción de Locke sobre la ley de la naturaleza supone la necesidad de interpretación por parte del soberano, y no un ordenamiento neutralizante que niegue tal necesidad de decisión e incluso de guerra para dirimirla. Esto es especialmente así, en cuanto la decisión de resistir se realiza a través de una interpretación de la ley de la naturaleza cuyo contenido no se halla escrito ni ha sido explicitado a partir de una demostración racional al estilo de las matemáticas, por lo que no guarda ninguna relación con el positivismo jurídico que remite a una Constitución escrita como instancia de apelación.⁷⁵⁶ La *apelación a los Cielos* resulta por tanto totalmente teológica y no deísta: invocando un universal abstracto el pueblo decide en la situación excepcional suspendiendo todo el ordenamiento jurídico provisto por el derecho positivo.

De este modo, el empleo aquí de las herramientas teóricas provistas por Schmitt, no implica aceptar la interpretación que el propio Schmitt realiza del corpus lockeano. En efecto, de seguir la lectura realizada por Schmitt, deberíamos asumir que Locke es incapaz de pensar la excepción y que su liberalismo se identifica con el positivismo jurídico, el cual es incapaz de comprender la decisión soberana en la situación excepcional. “Para la doctrina de Locke y para el racionalismo el siglo XVIII, el estado excepcional es algo inconmensurable. La clara consciencia que el iusnaturalismo del siglo XVII tenía de la importancia del caso excepcional, se pierde pronto en el siglo XVIII, cuando se ha logrado restablecer un

⁷⁵⁴ “it is the effect only of forfeiture which the agresor makes of his own life”.

⁷⁵⁵ Citado en el apartado 4.2.

⁷⁵⁶ Véase 1.3. y 1.7.

orden relativamente duradero” (Schmitt, 2009a: 19). Como bien destaca Schmitt el iusnaturalismo del siglo XVII sí comprendía la situación excepcional. El error consiste, sin embargo, en identificar a Locke con el positivismo jurídico posterior. Esta misma idea la encontramos reformulada poco después, sin identificar a Locke con el siglo XVIII:

«The Law gives authority» (La ley autoriza), dice Locke, empleando el vocablo «ley» como antítesis consciente del término *commissio*, es decir, del mandato personal del monarca. Pero no advierte Locke que la ley no dice a quién otorga la autoridad. No cumple [sic.]⁷⁵⁷ a cualquiera ejecutar y realizar un precepto jurídico cualquiera. El precepto jurídico, en cuanto norma decisoria, sólo dice cómo se debe decidir, pero no a quién toca hacerlo (Schmitt, 2009a: 33).

Contrariamente a la lectura de Schmitt, como se desprende del análisis realizado de la prerrogativa, es claro que Locke sí advierte que la autoridad de la ley proviene de una instancia anterior a ella misma, basada en la decisión soberana del pueblo (*TT*, II, §§163, véase también §164; Faulkner, 2001: 12-13, 29-33; Ward, 2005: 721). Al mismo tiempo, es claro que para Locke la prerrogativa autoriza al rey a ir más allá de la ley, incluso contra ella (véase *TT*, II, §§158, 160-166; Corbett, 2006: 428; Fatovic, 2008: 489).⁷⁵⁸ Contrariamente también a la idea de Schmitt de que el liberalismo es esencialmente ateológico o secular, negando el milagro y reafirmandose el ordenamiento natural acorde con leyes inmutables, hemos visto que en el caso de la ley de la fe, se suspende el castigo acorde con la ley de las obras a fin de producir los mejores efectos (véase Schmitt, 2009a: 37; *R*: 13-15, 115; Fatovic, 2008: 488).⁷⁵⁹ Lo mismo ocurre, de modo aún más relevante, en el caso de la resistencia, en la medida en que se manifiesta en ella el carácter soberano de la decisión del pueblo al decretar la disolución del gobierno contra toda forma de positivismo jurídico. De este modo, sin desestimar la crítica schmittiana al positivismo jurídico es posible establecer que tal crítica no se aplica al liberalismo lockeano.

En efecto, la resistencia configura una situación excepcional en cuanto “se presenta como la forma legal de lo que no puede tener forma legal” (Agamben, 2014: 26). La voluntad del pueblo que resiste excede el marco de las leyes positivas. La dimensión fáctica y decisionista de la resistencia alberga por tanto una noción de pueblo como soberano, que se corresponde con la célebre definición schmittiana: “soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (Schmitt, 2009a: 13). Soberano es el que decide en última instancia, indepen-

⁷⁵⁷ Por el contexto de la frase, parecería más adecuado utilizar aquí el término “corresponde”.

⁷⁵⁸ Véase el apartado 4.3.

⁷⁵⁹ Véase el apartado 1.3.

dientemente de que contraría la ley positiva, la voluntad de los miembros del poder legislativo o del ejecutivo, que son puestos en cuestión por parte del pueblo durante la resistencia. En este sentido, es preciso reconocer, como bien advierte Julien Freund, que la definición schmittiana del soberano tiene la virtud de no adjudicar una forma particular de titularidad, es decir, no asume ningún sujeto privilegiado portador de la soberanía:

«Soberano es aquél que decide en caso de situación excepcional». Esta definición tiene una doble ventaja. Por un lado es política y no simplemente jurídica, lo que quiere decir que es aplicable a cualquier tipo de unidad política, y no únicamente al Estado. Por otro lado, no designa titular alguno, ya sea individual o colectivo, lo que equivale a decir que cualquier instancia puede ejercer la soberanía según las circunstancias (Freund, 2006: 85-86).

En este sentido, es claro que para Schmitt, tanto si tomamos en consideración *Teología política* como *Teoría de la Constitución*, el pueblo puede ser soberano (véase Schmitt, 2009a: 16; Schmitt, 1992: 45-46, 114).⁷⁶⁰ En el caso de Locke, en la medida en que el pueblo es quien determina cuándo se ha disuelto el gobierno, e instaure de este modo la situación excepcional, es igualmente claro que resulta ser el soberano. En efecto, ante la pregunta acerca de “¿quién será el juez sobre si el príncipe o el legislativo actuó contrariamente a su confianza?»” (*TT*, II, §240), Locke manifestará su adscripción al principio de soberanía popular: “A esto yo respondo, «El pueblo será el ‘juez’; porque ¿quién será juez sobre si su mandatario⁷⁶¹ o diputado actuó bien, y de acuerdo con la confianza depositada en él, sino quien lo nombró⁷⁶², y habiéndolo nombrado, tiene aún un poder de desecharlo cuando él decepciona su confianza?»” (*TT*, II, §240). Schmitt comparte completamente este criterio al señalar que el representante debe callar cuando habla el representado (Schmitt, 1994: 82).

De este modo, si el carácter constitucional de la prerrogativa podía presentar ciertas dudas, resulta aquí evidente la primacía de la decisión soberana por sobre la Constitución en el caso de la resistencia, en cuanto permite no sólo renovar los miembros del gobierno sino también modificar todo el ordenamiento jurídico positivo, incluida la forma de gobierno (véase *TT*, II, §243). Por lo tanto, si, como bien plantea Scott, existe una tensión entre la fundación del Estado en base a derechos individuales y la doctrina de la soberanía, ello no impide que la resistencia manifieste la preeminencia del principio de soberanía popular por sobre los derechos individuales en la situación excepcional, en la medida en que, por un lado, se trata de una decisión colectiva, no basada en la violación ocasional de derechos

⁷⁶⁰ Véase el apartado 4.7.

⁷⁶¹ El término es aquí “trustee”, haciendo referencia nuevamente al carácter de beneficiario de una confianza.

⁷⁶² La expresión es aquí “he who deposes him”.

particulares y, por el otro, el soberano no es el representante sino el pueblo mismo (véase *TT*, II, §§208⁷⁶³, 176, 230, 235, 223, 240; ; Polin, 1960: 160, 231; Gough, 1964: 46-47; Polin, 1969: 14; Seliger, 1968: 326; Scott, 2000: 547-549, 554). De aquí que, contrariamente a la interpretación de Scott, según la cual “Antes que fracasar en la lucha con la soberanía, Locke tácitamente rechaza el concepto” (Scott, 2000: 548; véase también 549), es claro que Locke asume la soberanía popular, y por lo tanto no es correcto reducir el concepto de soberanía a la forma en la cual se identifica con el representante estatal o el Estado (véase en la misma línea que Scott, Kendall, 1965: 95; Grant, 1987:74-79).

Sin ignorar, por tanto, la dimensión normativa de la concepción lockeana de la resistencia, podemos afirmar que su dimensión fáctica y decisionista resulta esencial para su comprensión. Si el pueblo ha de decidir cuándo se disuelve el gobierno y nadie puede fácticamente impedir este juicio, poco importa que se le reconozca al pueblo su potestad de resistir, ya que todo gobierno depende de su obediencia. De este modo, en la medida en que no hay gobierno allí donde no hay obediencia, el pueblo se presenta como soberano y nadie puede impedir que oponga su fuerza a la ilegitimidad. “Éste es un inconveniente, confieso, que asiste a todos los gobiernos cualquiera sea [su forma]⁷⁶⁴” (*TT*, II, §209, ver también §196, §207-210, §240). A través de su dimensión fáctica y decisionista, se manifiesta entonces la actualidad del concepto lockeano de resistencia.

4.6. La resistencia como concepto político: la lógica amigo-enemigo y la dimensión activa de la obediencia

Siendo entonces la obligación de la conciencia, sobre cada súbdito, preservar el gobierno, está claro que donde alguna ley es hecha con una pena, [el súbdito] está sometido a ella, es decir, [que] la pena es silenciosamente padecida sin otra obediencia, [por lo que] el gobierno no puede ser perturbado o puesto en peligro. Porque mientras que el magistrado tenga el poder de aumentar la pena, incluso hasta la pérdida de la vida, y el súbdito se someta pacientemente a la pena, lo cual está obligado en conciencia a hacer, el gobierno nunca puede estar en peligro, ni el público puede faltar [a la] obediencia activa⁷⁶⁵ en cualquier caso donde se tenga [por parte del Estado] el poder de requerirla bajo la pena de muerte.

⁷⁶³ Citado en el apartado 4.2.

⁷⁶⁴ La expresión en el original es “all governments whatsoever”.

⁷⁶⁵ La referencia a la “otra obediencia” (“other obedience”) y la “obediencia activa” (“active obedience”), alude al lenguaje teológico de la reforma que remite tanto a la obediencia activa de Cristo en relación con la observancia plena de la ley divina, como a su obediencia pasiva a través del cumplimiento de la pena correspondiente a los pecados de los hombres. De este modo, la obediencia activa refiere a la observancia de la ley mientras que la obediencia pasiva remite al cumplimiento de una pena.

John Locke⁷⁶⁶

Pero si ellos, quienes dicen [que esta doctrina] «coloca la base para la rebelión», quieren significar que puede ocasionar guerras civiles o peleas intestinas decir al pueblo que ellos [sus miembros] están absueltos de obediencia cuando intentos ilegales son hechos sobre sus libertades o propiedades, y puede oponerse a la violencia ilegítima de aquellos que fueron sus magistrados, cuando ellos invaden sus propiedades contrariamente a la confianza puesta en ellos, y que por lo tanto esta doctrina no debe ser permitida, siendo por tanto destructiva de la paz del mundo: ellos pueden del mismo modo decir, sobre la misma base, que los hombres honestos no pueden oponerse a los ladrones o piratas, porque esto puede ocasionar desorden o derramamiento de sangre.

John Locke⁷⁶⁷

Una declaración de guerra es siempre una declaración de enemigo. Es evidente y se comprende, sobre todo, en el caso de declaración de guerra civil.

Carl Schmitt⁷⁶⁸

El teórico no puede hacer más que mantener las nociones y llamar a las cosas por su nombre. La teoría del partisano desemboca en la noción de lo político, en la pregunta por el verdadero enemigo y en un nuevo Nomos de la tierra.

Carl Schmitt⁷⁶⁹

En este apartado se dará cuenta de que subyace al concepto de resistencia lockeano tanto la lógica amigo-enemigo, que según Schmitt define *lo político*, como una dimensión activa de la obediencia, que se corresponde con la noción foucaultiana del poder. En este sentido, veremos, en primer lugar, que la resistencia asume la forma de guerra civil descrita por Schmitt como lucha interna de máxima intensidad. En segundo lugar, retomando las consideraciones de Foucault, se mostrará que el modelo de la guerra no permite captar en toda su magnitud el carácter gubernamental de *la política*, tal como se presenta en su forma fáctica y concreta. Se establecerá, por tanto, la necesidad de añadir a la lógica amigo-enemigo la dimensión positiva de la obediencia a fin de comprender mejor la concepción lockeana sobre la resistencia.

Podemos comenzar, entonces, por destacar que Locke expresa con toda claridad que la resistencia, como grado máximo de intensidad del conflicto interno en una sociedad, se dirime ineludiblemente por las armas. En efecto, Locke sostiene que resulta absurdo pretender “resistir a la fuerza sin golpear de nuevo” siguiendo los consejos de Barclay (*TT*, II, §235; véase *TT*, II, §§232-234). “El que se oponga a un asalto sólo con un escudo para

⁷⁶⁶ *OPL*: 237.

⁷⁶⁷ *TT*, II, §228.

⁷⁶⁸ Schmitt, 2005b:104.

⁷⁶⁹ Schmitt, 2005b:115.

recibir los golpes, o en alguna postura más respetuosa, sin una espada en su mano para abatir la confianza y la fuerza del asaltante, rápidamente llegará a su fin su resistencia y encontrará que tal defensa sólo sirve para atraer sobre sí mismo el peor trato” (*TT*, II, §235). La resistencia supone un enfrentamiento armado contra quienes en una “sociedad y gobierno civil” creada para “la preservación de la propiedad, la paz y la unidad entre ellos”, “establecen de nuevo la fuerza en oposición a las leyes”, esto es, como “*rebellare*” traen “de nuevo el estado de guerra” (*TT*, II, §226).⁷⁷⁰

En efecto, el tirano rebelde “se degrada a sí mismo, y no es sino una simple persona privada, sin poder y sin voluntad, que no tiene derecho a [exigir] la obediencia [pública]⁷⁷¹; [ya que] los miembros [del Estado] no deben obediencia sino a la voluntad pública de la sociedad” (*TT*, II, §151). Hemos destacado ya que la vida del príncipe, aun devenido en tirano, debe ser respetada (véase *TT*, II, §205; véase Seliger, 1963b: 557; Dunn, 1969: 181; Franklin, 1979: 38; Gierke, 1995: 146; Godoy Arcaya, 2004: 276). Sin embargo, ello no supone que no deba ni pueda resistirse a su gobierno: “este privilegio, perteneciendo sólo a la persona del rey, no impide, sin embargo que ellos [los miembros del pueblo] puedan cuestionar, oponer y resistir a quienes hagan uso de una fuerza injusta, aunque pretendan una comisión de él [el rey], la cual la ley no autoriza” (*TT*, II, §206). En este sentido, Locke señala “que puede hacerse oposición a los actos ilegales de cualquier oficial de menor rango, u otro comisionado por él [el rey], a menos que él, efectivamente poniéndose a sí mismo en un estado de guerra con el pueblo, disuelva el gobierno” (*TT*, II, §205). En efecto, como hemos señalado, Locke apela al propio Barclay para reforzar su idea de que si “él no tiene autoridad, allí no es rey, y puede ser resistido”, aclarando que “cuando un rey se ha destronado a sí mismo, y puesto a sí mismo en un estado de guerra con su pueblo, qué les impedirá a ellos [los miembros del pueblo] perseguirle a él que no es rey, como ellos lo harían con cualquier otro hombre, que se ha puesto a sí mismo en un estado de guerra con ellos” (*TT*, II, §239).⁷⁷²

De este modo, el concepto de resistencia lockeana se adecúa a la forma de guerra civil descrita por Schmitt. En efecto, más allá de la formulación en términos de guerra *justa*⁷⁷³, lo

⁷⁷⁰ Véase el apartado 4.3.

⁷⁷¹ En el original is but a single private person without power, and without will, that has no right to obedience”.

⁷⁷² Véase la cita del encabezado del apartado 4.4.

⁷⁷³ La idea de guerra justa, como guerra total, ha sido ampliamente criticada por Schmitt en tanto no responde al *Ius publicum europaeum*, según el cual el reconocimiento del enemigo limita o acota la guerra (Schmitt, 2005a: 96, 109-110, 118). Sin embargo, si bien Locke se refiere al tirano como a una bestia de presa (véase *TT*, II, §181) no parece manejar un concepto de guerra total al hablar de guerra justa, al menos no en el caso específico de la resistencia, puesto que, como hemos destacado ya, se exige el respeto de la vida del tirano (véase *TT*, II, §205). En efecto, la resistencia, al igual que la guerra, no debe prolongarse sobre el plano privado

fundamental aquí es la adecuación del concepto de resistencia a la lógica amigo-enemigo que según Schmitt define lo político: “La guerra no es, pues, la meta, el fin, ni siquiera el contenido de la política, pero sí el *supuesto*, dado siempre como posibilidad real, que determina de modo peculiar las acciones y los pensamientos humanos y produce un comportamiento específicamente político” (Schmitt, 2002: 44). La lógica amigo-enemigo define lo político aun cuando la guerra no se manifieste efectiva y empíricamente en todo momento. “De ahí que la característica distinción del amigo y del enemigo no signifique en modo alguno que un pueblo tenga que ser perpetuamente amigo o enemigo de otro, o que la neutralidad sea imposible o no pueda ser políticamente acercada” (Schmitt, 2002: 44-45). La lógica amigo-enemigo es, sin embargo, la base sobre la que se constituye la norma y toda legalidad positiva, por lo que no requiere de su manifestación en la forma de guerra para conservar su lugar determinante: “El hecho de que el caso se presente excepcionalmente no sólo no elimina su carácter determinante, sino que le sirve de fundamento” (Schmitt, 2002: 45).

Este pasaje sugiere, en efecto, que la definición del concepto de lo político se vincula principalmente con el enfrentamiento público entre pueblos-Estados, el cual, en última instancia, se dirimiría a través del enfrentamiento bélico (véase Schmitt, 2002: 44). Sin embargo, obviamente no podría restringirse la definición de lo político a las relaciones interestatales. En este sentido, Schmitt señala explícitamente que la lógica amigo-enemigo se aplica al plano interno, cuya máxima intensidad toma la forma de guerra civil.

Cuando en el seno de un Estado los contrastes de los partidos se identifican con los contrastes políticos, es que se ha alcanzado el grado extremo en el orden de la «política interior», es decir, que entonces son las agrupaciones interiores de amigos y enemigos, no las exteriores, las que determinan la contienda armada. Cuando prevalece la «primacía de la política interior», la posibilidad real de la lucha, necesaria siempre para que pueda hablarse de política, no se refiere, pues, a la guerra entre pueblos organizados (Estados o Imperios), sino a la *guerra civil* (Schmitt, 2002: 41; véase también 60-61).

Ahora bien, aun cuando Schmitt contempla la guerra civil en su definición de lo político, lo cual significa que la lógica amigo-enemigo engloba, en el ámbito interno, los

(*TT*, II, §§205; 175-176; Seliger, 1963b: 557; Dunn, 1969: 181; Franklin, 1979: 38; Gierke, 1995: 146; Godoy Arcaya, 2004: 276). La cuestión, sin embargo, no está libre de controversia, puesto que Locke también señala que el partidario de la monarquía absoluta es un enemigo de la humanidad en su conjunto (*TT*, II, §93). Al mismo tiempo, como hemos visto en la primera parte, sí aparece una idea de guerra total en estado de naturaleza contra los enemigos del género humano que atentan contra la propiedad privada (véase *TT*, II, §16-17). Lo cual, una vez más, no le impide a Locke intentar limitar el alcance del poder despótico a través de la introducción de la figura del conquistador legítimo, como hemos podido ver en el apartado 1.7.

conflictos de menor intensidad, esta subsunción presenta cierta problematicidad. En efecto, por un lado, la lógica amigo-enemigo tiene la virtud de dar cuenta de la capacidad, específica de lo político, de abarcar otras lógicas sociales, como la económica, estética y religiosa, cuyos conflictos pueden devenir en enfrentamientos propiamente políticos.⁷⁷⁴ En este sentido, la resistencia que surge de la decisión soberana de disolver el gobierno, por sobre toda norma o legalidad positiva (véase *TT*, II, §224, 240-243; Polin, 1960: 160, 231; Gough, 1964: 46-47; Polin, 1969: 14; Seliger, 1968: 326; Scott, 2000: 547-549, 554). Sin embargo, por otro lado, junto a este elemento esencial para comprender la dimensión política del concepto lockeano de resistencia, encontramos la dimensión activa de la obediencia, la cual, en última instancia, no puede ser subsumida a la lógica de la guerra.

En efecto, el modelo de la guerra no permite captar en toda su magnitud el carácter gubernamental de la política, su capacidad e interés por crear condiciones de posibilidad de la obediencia. Como bien destaca Foucault, si la política sólo se definiera por la remisión a la guerra, la espada, la prohibición, el decir no, habría durado muy poco. La política, en tanto gobierno de los hombres por parte de los hombres, implica necesariamente una dimensión activa que produzca subjetividades, brinde servicios públicos, cree libertades y prestaciones que hacen vivir, como hemos podido ver en detalle en la tercera parte de este trabajo. En efecto, esta dimensión activa de la política resulta fundamental a la hora de dar cuenta de la aceptación de un gobierno representativo y la disposición de los ciudadanos para ir a la guerra, ya sea ésta de naturaleza civil, o suponga el enfrentamiento con otro Estado.

Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera otra cosa que decir no, ¿cree usted verdaderamente que llegaríamos a obedecerlo? Lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que no pesa sólo como potencia que dice no, sino que cala de hecho, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; hay que considerarlo como una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social en lugar de como una instancia negativa que tiene por función reprimir (Foucault, 2000: 137; también en Foucault, 1992: 185-186). [...] creo que las nociones de *represión* y *guerra* deben modificarse notablemente o, en última instancia, abandonarse (Foucault, 2001: 30; véase también, especialmente, Foucault, 1992: 106-107).

Foucault rechaza por tanto una definición de lo político que reduzca la política al paradigma de la soberanía, como potestad de hacer la ley y la guerra, en cuanto no permite

⁷⁷⁴ Tal subsunción resulta especialmente apropiada para dar cuenta de la concepción lockeana sobre lo intolerable, en cuanto existen determinadas creencias religiosas que no deben ser toleradas, como el ateísmo y el catolicismo (véase *ET*: 147; *L*: 45-46; *ET*: 137, 146, 152; Polin, 1969: 16-17; Bracken, 1973: 84; Dunn, 2005: 448, 450; Gaeta Esperanza, 2006: 80). Pues de tolerarse el catolicismo, como hemos visto, Locke entiende que Inglaterra rápidamente se hallará sometida al papado y Francia (véase *AR*: 307-308).

abarcar la riqueza del abanico de disputas y fenómenos políticos internos: “[...] para analizar las relaciones de poder apenas si disponemos por el momento más que de dos modelos: el que nos propone el derecho (el poder como ley, prohibición, institución) y el modelo guerrero o estratégico en términos de relación de fuerzas” (Foucault, 2000: 162; véase también Foucault, 2006: 451; Laclau-Mouffe, 2010: 104).

En esta misma dirección, es preciso destacar que Schmitt es el primero en advertir la distancia entre *la política* y *lo político*: “No es enemigo el concurrente o el adversario en general. Tampoco lo es el contrincante, el «antagonista» en la pugna del «Agon»” (Schmitt, 2005b: 35). Sin embargo, la diferencia radica en que esta distinción es presentada por Schmitt como solución, mientras que para Foucault sería más bien el problema. En efecto, la mera distinción entre dos planos, uno fenoménico de *la política* y otro lógico y fundamental de *lo político*, no haría sino mostrar la dificultad del segundo para dar cuenta del primero. Laclau y Mouffe, por su parte, advierten los problemas que supone esta distancia entre *la política* como fenómeno y *lo político* como fundamento basado en la lógica amigo-enemigo, señalando que en el esquema schmittiano sólo existen dos modelos, la lógica amigo-enemigo y la neutralización liberal. Sin embargo, entienden que el antagonismo refleja mejor *la política* interna sin necesidad de negar lógica amigo-enemigo (véase Laclau-Mouffe, 2010: 16). En este sentido, podemos decir que la mera distinción *lógica* de Schmitt entre dos planos diferentes, uno determinante y fundamental (lo político), y otro empírico y derivado (la política), no resulta suficiente para establecer cómo es que estos fenómenos de la política interna (tal como la producción de subjetividad, la creación de espacios de libertad y la provisión de determinados dispositivos de seguridad que hacen a las condiciones de obediencia y al consentimiento por parte de los ciudadanos de una determinada forma de gobierno), son explicados por la lógica amigo-enemigo. En este sentido, es preciso recurrir a la noción de obediencia activa como una dimensión previa, más fundamental aún que la lógica amigo-enemigo, en la medida en que es condición de posibilidad, tanto desde una perspectiva formal como fáctica, de la guerra misma.

¿Cabe, entonces, invertir la fórmula y decir que la política es la continuación de la guerra por otros medios? Quizá, si aún se quiere mantener una distancia entre guerra y política, se debería adelantar más bien que esa multiplicidad de las relaciones de fuerza puede ser cifrada –en parte y nunca totalmente– ya sea en forma de «guerra», ya en forma de «política»; constituirían dos estrategias diferentes (pero prontas a caer la una en la otra) para integrar las relaciones de fuerza desequilibradas, heterogéneas, inestables, tensas. [...] que el poder no es algo que se adquiera, arranque o comparta, algo que se conserve o se deje escapar; el poder se ejerce a partir de innumerables puntos, y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias (Foucault 2005a: 113-114).

Desde esta perspectiva, se advierte mejor la preeminencia política de la obediencia en la concepción lockeana de la resistencia. En efecto, hemos visto que por más que los usurpadores del gobierno se llamen hijos de Júpiter, se arroguen haber sido encumbrados por la mano misma de Dios, la resistencia no dejará de acontecer si el pueblo es sometido a condiciones que amenacen su preservación o sus propiedades (véase *TT*, II, §224⁷⁷⁵). Hemos visto también que la pérdida de autoridad supone la pérdida del derecho a ser obedecido: “Quienquiera que llegue a ejercer cualquier parte del poder a través de otros caminos que los que han prescrito las leyes de la comunidad, no tiene ningún derecho a ser obedecido” (*TT*, II, §198, véase §§90-92, 151, 202; Godoy Arcaya, 2004: 271-273). Hemos señalado, a su vez, que el príncipe que jura lealtad a la ley, “cuando él la viola no tiene derecho a la obediencia” (*TT*, II, §151, véase también §§137, 139, 200, 205, 228; Wootton, 1992: 96; Marshall, 1994: 277; Carlyle, 1982: 185). Por último, en esta misma dirección, quizás el mejor ejemplo de la importancia de la obediencia *activa*, como punto de inflexión que rompe el lazo de autoridad del gobierno con el pueblo y que habilita la resistencia, sea el brindado por la irónica referencia de Locke a la acción de Ulises frente al presidio impuesto por el cíclope Polifemo de la *Odisea*:

La guarida de Polifemo, dentro de la cual Ulises y sus compañeros no tenían nada que hacer, sino padecerse silenciosamente a sí mismos [esperando] para ser devorados, nos da el patrón perfecto de una tal paz, y un tal gobierno. Y sin duda, Ulises, que era un hombre prudente, predicó la obediencia pasiva, y exhortó [a sus compañeros] a una sumisión silenciosa, a través de representarles cuán importante era la paz para la humanidad, y mostrándoles las inconveniencias que podían ocurrir si ellos ofrecieran resistencia a Polifemo, quien tenía ahora poder sobre ellos (*TT*, II, §228 véase también §§239, 115, 134-135, 143, 214, 221, 230).

La ironía manifiesta de este pasaje se advierte en que, el acto de la *Odisea* de Homero al que aquí se refiere, está muy lejos de dar cuenta de la obediencia pasiva de Ulises (véase Homero, 2000: 167-178). En efecto, lejos de ofrecer un ejemplo de obediencia pasiva, Ulises emborracha y ciega a Polifemo antes de escapar con su rebaño (véase la nota de Mellizo en Locke, 1990: 219).⁷⁷⁶ De este modo, queda claro que Locke pretende dar cuenta, una vez más, de la importancia de la obediencia activa, por oposición a la aquí referida obediencia

⁷⁷⁵ Citado en el apartado 4.5.

⁷⁷⁶ Sorprendentemente, Clement Fatovic toma este pasaje en sentido literal, como ejemplo de la pasividad del pueblo frente a la prerrogativa del ejecutivo, no advirtiendo su ironía (véase Fatovic, 2008: 292-293).

pasiva, como condición del gobierno de los hombres, la cual siempre implica consentimiento tácito o explícito (véase *TT*, II, §§119-122).⁷⁷⁷

En este punto, podemos recuperar la expresión de Hobbes, recogida por Schmitt, según la cual el “«protego ergo obligo» es el «cogito ergo sum» del Estado, y una teoría del Estado que no tenga la conciencia sistemática de esta proposición no pasa de ser un fragmento insuficiente” (Schmitt, 2002: 69; véase Hobbes, 1999, XXI: 196). Lo interesante aquí es que, si bien el condicional sólo afirma *protejo entonces obligo*, va de suyo que allí donde no hay protección no está garantizada la necesidad de la obligación, o, lo que es más importante, la obediencia (véase Hobbes, 2002: 145-146; Hobbes, 2010: 41, 211-219, 272).⁷⁷⁸ Ahora bien, si aceptamos la necesidad de la obediencia para el funcionamiento del gobierno, se sigue entonces necesariamente la aceptación del principio de soberanía popular. En efecto, en última instancia es preciso que el pueblo decida obedecer, cuando podría no hacerlo, pues de otro modo no habrá gobierno alguno. En este sentido, las consideraciones de Foucault acerca de las relaciones de poder permiten comprender mejor esta dimensión fundamental de lo político, la de generar condiciones de aceptación y legitimidad por parte del gobierno, explícitamente en contraposición a la formulación schmittiana.

En el fondo, el poder, corresponde menos al orden del enfrentamiento entre dos adversarios o de la acción de uno con respecto al otro, que al orden del «gobierno» (*DE*, IV, 306: 237 en Foucault, 2001: 254).

Lo político se define por la omnipresencia de una lucha entre dos adversarios [...]. Esta otra definición es la de K. [dic.] Schmitt. [...] Se trata, antes bien, de decir: nada es político, todo es politizable, todo puede convertirse en política. La política es, ni más ni menos, lo que nace con la resistencia a la gubernamentalidad, la primera sublevación, el primer enfrentamiento (Foucault, 2006: 451; véase en el mismo sentido, Foucault, 2006: 139, 304; Foucault, 2001: 49).

Si lo político fuera meramente enfrentamiento no se advierte cómo podría ser capaz de producir obediencia, a través de las condiciones de posibilidad que hemos considerado en la tercera parte de este trabajo. Dicho de otro modo, no hay guerra allí donde existen armas sino donde hay hombres que las empuñan siguiendo órdenes. En este sentido, no basta con la protección para garantizar la obediencia: puede darse la protección, puede darse el mandato y aun así no producirse la obediencia. Reconocer la necesidad de la obediencia manifiesta, por tanto, la limitación de la explicación restringida al modelo de la lógica amigo-enemigo. Sin negar, por tanto, la importancia de la lógica amigo-enemigo para dar cuenta

⁷⁷⁷ Véase el apartado 4.2.

⁷⁷⁸ Véase el apartado 4.3.

del carácter eminentemente político del concepto lockeano de resistencia, a través de su adecuación a la forma de guerra civil como lucha interna de máxima intensidad, se advierte de este modo la necesidad de referir a la dimensión activa de la obediencia para comprender por qué los hombres deciden sublevarse y cómo logran organizarse para resistir.

4.7. Heterogeneidad social y articulación hegemónica de las facciones que invocan la representación del pueblo

La gran cuestión que en todas las edades ha perturbado a la humanidad y ha atraído sobre ellos [los miembros de la humanidad] la mayor parte de esas artimañas⁷⁷⁹ que han arruinado ciudades, despoblado países y trastornado la paz del mundo, ha sido, no si debe haber poder en el mundo ni de dónde viene, sino quién debería tenerlo.
John Locke⁷⁸⁰

El *pueblo* manifiesta su poder constituyente mediante cualquier expresión reconocible de su inmediata voluntad de conjunto dirigida hacia una decisión sobre modo y forma de anuencia de la unidad. De la peculiaridad del sujeto de este poder constituyente se deducen cuestiones y dificultades especiales.
Carl Schmitt⁷⁸¹

El nombre que Shaftesbury dio a sus seguidores -el ‘partido del país’- no implicaba ninguna posición de principio, aunque los apodos, tanto los del ‘partido del país’ como los del partido de la corte, representaban definitivamente la existencia de facciones: los ‘whigs’ eran los rebeldes *Covenanters* escoceses y los ‘tories’ los *Brigands* irlandeses.
Ernest Llewellyn Woodward⁷⁸²

Pueblo son, en una significación especial de esa palabra, todos los que *no* son señalados y distinguidos, todos los *no* privilegiados, todos los que *no* se destacan por razón de propiedad, posición social o educación.
Carl Schmitt⁷⁸³

En este apartado final se partirá del hecho de que la noción de pueblo adquiere, durante la resistencia, una heterogeneidad social dada por la incorporación de los trabajadores. Se verá, a su vez, que esta noción de pueblo comparte con la noción schmittiana de pueblo aclamante el hecho de hallarse presente en el espacio público, manifestando su poder constituyente y destituyente. Al mismo tiempo, se dará cuenta de que la noción de pueblo

⁷⁷⁹ El término es “mischief”, que también puede traducirse por “daño”: el término denota intención maligna y engaño.

⁷⁸⁰ *TT*, I, §106.

⁷⁸¹ Schmitt, 1992: 99.

⁷⁸² Woodward, 1974:143.

⁷⁸³ Schmitt, 1992: 237-238.

que resiste posee un matiz que excede la descripción schmittiana del pueblo como homogéneo, igualitario, aclamante e inmanente, en cuanto su nombre es invocado por facciones en disputa. En este sentido, se mostrará que, según Locke, aun cuando no sea la totalidad del pueblo sino una fracción la que presenta batalla al usurpador del gobierno, el juez en última instancia sigue siendo el pueblo en su conjunto, pues es él quien decide no volver a resistir. De este modo, la necesidad de la presencia efectiva de facciones que invocan el nombre del pueblo, junto a la imposibilidad de la manifestación completa del conjunto de la población, justificará el uso de la noción de Laclau y Mouffe de representación hegemónica para explicar cómo se recompone la totalidad ausente a través de la presentación de la parte por el todo.

Como hemos podido ver, Locke explícitamente señala en *SC* que los trabajadores encuentran en la resistencia su forma específica de participación política, lejos de la administración legal-parlamentaria del gobierno (*SC*: 70).⁷⁸⁴ Su lugar se halla al interior de “una fuerza armada” que irrumpe “sobre los ricos, y barren todo como un diluvio” cuando una “mala administración de gobiernos negligentes” amenaza “la parte del trabajador” que “raramente” supera la “mera subsistencia” (*SC*: 71⁷⁸⁵; véase Macpherson, 1970: 188, 193; Seliger, 1963b: 554; Harpham, 1985: 581). De este modo, al incluir a los trabajadores, la noción de pueblo adquiere en la resistencia una heterogeneidad social mayor a la que posee la suma de los ciudadanos propietarios.

Hemos destacado, a su vez, que aun cuando el Estado se funda sobre la base de un consentimiento de cada uno de sus miembros, con el objetivo de proteger la propiedad privada individual, la resistencia establece la preeminencia de la existencia colectiva, en la medida en que se sustenta no en la violación de derechos particulares sino en una decisión en acto del pueblo de disolver el gobierno (véase *TT*, II, §§240-243). En este sentido, la concepción lockeana está de acuerdo con la formulación schmittiana según la cual: “El *derecho a resistencia* del individuo es el medio más extremado de defensa, y un derecho inalienable, pero también inorganizable. Pertenece de modo esencial a los derechos fundamentales” (Schmitt, 1992: 169). Hemos visto que la concepción de Locke se distingue así de toda pretensión de resistencia basada meramente en la violación del derecho individual de propiedad, en cuanto exige de una articulación política y una instrumentación colectiva (véase *TT*, II, §§208⁷⁸⁶, 176, 223, 230, 235, 240).

⁷⁸⁴ Véase el apartado 3.5.

⁷⁸⁵ Véase la cita completa de este pasaje en el apartado 3.5.

⁷⁸⁶ Citado en el apartado 4.2.

De este modo, subyace al concepto de resistencia lockeana una noción de pueblo en sentido concreto, como colectivo, que es reconocido soberano en los mismos términos en que lo plantea Schmitt a través de su noción de pueblo aclamante: “sólo el pueblo presente, verdaderamente reunido, es pueblo y produce lo público” (Schmitt, 1992: 238). Según Schmitt, la constitución del Estado “en sentido positivo surge mediante un *acto del poder constituyente*” del pueblo (Schmitt, 1992: 45). De aquí que toda Constitución pueda ser cambiada por el pueblo mismo: “Se pueden introducir fundamentalmente nuevas formas sin que el Estado, es decir, la unidad política del pueblo, cese” (Schmitt, 1992: 45-46⁷⁸⁷). La concepción de Locke coincide también en este punto con la de Schmitt, ya que, como hemos señalado, reconoce el poder constituyente del pueblo en la fundación del orden civil (véase *TT*, II, §§95-96, 132; véase Seliger, 1963b: 553).⁷⁸⁸ Del mismo modo, en el caso de la resistencia Locke explícitamente establece que no sólo puede derivar en la remoción de las personas que ejercen el gobierno sino también en un cambio de la forma de gobierno misma, esto es, un cambio de Constitución: “En éste y [otros] casos similares, cuando el gobierno es disuelto, el pueblo está en libertad para proveerse a sí mismo [de otro], a través de erigir un nuevo legislativo, diferente del otro, [o] a través del cambio de las personas o de la forma o ambas, como encuentren sea lo más [adecuado] por su bien y seguridad” (*TT*, II, §220; véase §243; Godoy Arcaya, 2004: 273, 276). En este sentido, el poder constituyente del pueblo reconocido por Locke se corresponde con la polisemia que Schmitt atribuye a la noción de pueblo, a partir de la distinción entre dos acepciones principales.

1. Pueblo como magnitud *no formada*, no regulada en ley constitucional:
 - a) Pueblo como sujeto del Poder constituyente.
 - b) Pueblo como portador de la opinión pública y sujeto de aclamaciones.
 - c) Pueblo como aquellos que no gobiernan o no son autoridades (en lo que se relaciona con la iniciativa popular).
2. Pueblo como entidad organizada y *formada por ley constitucional*, siendo de observar que aquí, en realidad, no es el pueblo el formado y organizado, sino que existe sólo en procedimiento para las elecciones o la votación, y la voluntad del pueblo surge sólo como resultado de un sistema de vigencias o acaso ficciones (Schmitt, 1992: 245).

Tanto la primera acepción, en relación con el pueblo que resiste, como la segunda, en relación con la suma de propietarios, se hallan contempladas por la teoría política lockeana. Respecto a la primera acepción, resulta notorio que el pueblo se manifiesta en la disolución

⁷⁸⁷ Véase también Schmitt, 1992: 114; en referencia a la historia de la revolución inglesa, 186; en referencia directa a *TT*, II, 186-187; para la separación clara y distinta entre ejecutivo y legislativo, 193-195, 202; para la analogía con la Constitución de Weimar, 201.

⁷⁸⁸ Véase el apartado 3.5.

del gobierno como poder constituyente, portador de opinión y juicio público en acto. Al mismo tiempo, resulta evidente que el pueblo que resiste ha sido excluido del gobierno que declara ha disuelto. Es igualmente patente que, si la participación política de los trabajadores se limita al caso de la resistencia, la noción de pueblo que resiste los comprende, en cuanto representan a “aquellos que no gobiernan o no son autoridades” (Schmitt, 1992: 245; véase SC: 71). A su vez, la segunda acepción nos remite a la noción restringida de pueblo formado por la ley constitucional en condiciones normales.

De este modo, la aguda crítica schmittiana al normativismo y al parlamentarismo burgués, de la cual Locke no escapa en cuanto asume esta segunda acepción de pueblo restringida por el criterio patrimonial, no debe impedirnos advertir que la dimensión fáctica y decisionista del concepto de resistencia lockeano abre el concepto de pueblo hacia una indeterminación que no puede reducirse al establecimiento de un gobierno por medio de leyes de un conjunto de ciudadanos propietarios. El propio Schmitt lo advierte al señalar que: “la supresión de todo derecho a resistencia es una función propia del concepto de legalidad y éste, a su vez, es esencial de una manera específica para el Estado legislativo parlamentario” (Schmitt, 1994: 110). En efecto, Schmitt parece asumir aquí que la resistencia del pueblo en acto supera los límites del parlamentarismo burgués.

Por otra parte, cabe destacar que el concepto lockeano de pueblo que resiste posee un matiz que permite ir más allá de la descripción clásica schmittiana, en cuanto no es meramente un correlato del Estado, un efecto del Leviatán, o su cuerpo.⁷⁸⁹ La noción de pueblo que subyace al concepto de resistencia no se identifica con un todo homogéneo y aclamante, sino que supone una disputa de facciones, como las de los partidarios del rey y los partidarios del Parlamento, enfrentadas precisamente por invocar ambas la representación de su nombre.

Se preguntará sobre la vieja cuestión en este asunto de la prerrogativa: «Pero, ¿quién deberá juzgar cuando se hace un uso correcto de este poder?» Yo respondo: entre un poder ejecutivo en existencia⁷⁹⁰, con una tal prerrogativa, y un legislativo que depende de su voluntad para su convocatoria, no puede haber juez en la tierra; como no puede haber ninguno entre el legislativo y el pueblo, [acerca de si] el ejecutivo o el legislativo deberían, cuando ellos tienen el poder en sus manos, planear, u ocuparse de esclavizar o destruirlos [a los súbditos]. El pueblo no tiene otro remedio en este caso, como en todos los otros donde ellos no tienen juez en la tierra, sino apelar a los cielos (*TT*, II, §168). [...] «¿quién será el juez sobre si el príncipe o el legislativo actuó contrariamente a su confianza»? Esto, quizás, hombres facciosos y malintencionados pueden

⁷⁸⁹ Como lo es para Hobbes (véase especialmente Hobbes, 1999, XXI: 195-196; Hobbes, 2010: 146).

⁷⁹⁰ En el original “in being”.

propagarlo entre el pueblo, cuando el príncipe sólo hizo uso de su legítima prerrogativa. A esto yo respondo, «El pueblo será el ‘juez’; porque ¿quién será juez sobre si su mandatario⁷⁹¹ o diputado actuó bien, y de acuerdo con la confianza depositada en él, sino quien lo nombró⁷⁹², y habiéndolo nombrado, tiene aún un poder de desecharlo cuando él falla a su confianza? (TT, II, §240).⁷⁹³

Aun cuando es una facción y no la totalidad del pueblo la que presenta batalla al usurpador del gobierno, el juez en última instancia sigue siendo el pueblo en su conjunto, pues es él quien decide, cuanto menos a través del consentimiento tácito que supone no revelarse nuevamente (véase Seliger, 1963b: 558-559).⁷⁹⁴ De este modo, a pesar de su carácter faccional, la noción de pueblo que resiste supone una noción de pueblo como conjunto. Foucault se refiere a este aspecto en términos de una no exterioridad de la resistencia: “la resistencia al poder no debe venir de afuera para ser real, no está atrapada porque sea la compatriota del poder. Existe tanto más en la medida en que está allí donde está el poder; es pues, como él, múltiple e integrable en otras estrategias globales” (Foucault, 2000: 82-83). En efecto, durante la resistencia, una parte invoca representar al pueblo como un todo en la arena pública, de forma presente, colectiva y activa. De este modo, es claro que la resistencia no es ejercida por la totalidad efectiva del pueblo. En primer lugar, porque existe otra facción frente a la cual se resiste que, aun criminalizada, pertenece también a la sociedad civil (en la medida en que, como hemos visto, la disolución del gobierno no supone un retorno al estado de naturaleza).⁷⁹⁵ Al mismo tiempo, existen quienes no participan de la resistencia, como el propio Locke reconoce en los pasajes citados al hablar de facciones y partidarios del legislativo o del ejecutivo, en el caso de que existiera un conflicto entre ellos (véase TT, II, §§168, 240).

La necesidad de la presencia efectiva del pueblo, pero la imposibilidad de su manifestación completa como suma total de sus miembros, nos conduce al problema de

⁷⁹¹ El término es aquí “trustee”, haciendo referencia nuevamente al carácter de beneficiario de una confianza.

⁷⁹² La expresión es aquí “he who deposes him”.

⁷⁹³ En términos de Schmitt, el representante debe callar cuando habla el representado (Schmitt, 1994: 82).

⁷⁹⁴ Schmitt critica la idea de consentimiento tácito, al asociarla a las neutralizaciones liberales de la democracia por medio de “la opinión pública” o el “voto secreto”, en lugar de la aclamación del pueblo presente (Schmitt, 1992: 100, 107, 156). En efecto, según Schmitt en “el concepto democrático de Ley como *voluntad* del Pueblo” “se colocaba la voluntad de la Representación popular, del Parlamento, en lugar del Pueblo, como cosa evidente y, casi siempre, de modo tácito” (Schmitt, 1992: 156). “De esta manera puede adjudicarse a las más distintas Constituciones el carácter de la legitimidad democrática, en tanto se basan en el Poder constituyente del pueblo, presente siempre, incluso cuando sólo actúa por la tácita” (Schmitt, 1992: 107). “La debilidad consiste en que el pueblo ha de decidir sobre las cuestiones fundamentales de su forma política y su organización, sin estar formado u organizado él mismo. Por eso pueden desconocerse, interpretarse mal o falsearse con facilidad sus manifestaciones de voluntad. Corresponde a la inmediatez de esta voluntad popular el poder exteriorizarse con independencia de todo procedimiento prescrito y todo método prescrito” (Schmitt, 1992: 100).

⁷⁹⁵ Véase el apartado 4.3.

cómo se presenta una parte por el todo: cómo se recompone la totalidad ausente (véase Laclau-Mouffe, 2010: 31). En este sentido, podemos interpretar la descripción lockeana de la resistencia en términos de una operación de representación hegemónica, la cual, según Laclau y Mouffe, sólo puede: “consistir en una particularidad cuyo cuerpo se divide, dado que, sin cesar de ser particular, ella transforma a su cuerpo en la representación de una universalidad que lo trasciende -la de la cadena equivalencial-” (Laclau-Mouffe, 2010: 13). En efecto, la parte del pueblo que resiste, sin constituir el todo, puede efectivamente representarlo hegemónicamente. “Esta relación, por lo que una cierta particularidad asume la representación de una universalidad enteramente inconmensurable con la particularidad en cuestión, es lo que llamamos una *relación hegemónica*” (Laclau-Mouffe, 2010: 13; véase también 11, 90-91, 129, 132, 239; Foucault, 2005a: 115-117; Foucault, 2001: 203, 210). Ahora bien, si la facción que resiste y se presenta como el pueblo logra representarlo hegemónicamente, es algo que queda librado a la apelación a los Cielos: no existe norma o ley positiva que pueda establecerlo. Dios o la historia resolverán si quienes participaron de la resistencia conformaban el pueblo o una sedición. En este sentido, Locke no sólo asume el carácter faccional de las disputas de poder entre los hombres en general, y en particular en el caso de la resistencia, sino que también rechaza toda visión idílica acerca de sus intenciones.

Dado que la experiencia avala la práctica y los hombres no son todos santos que alegan conciencia, pienso que no injurio a ningún partido si digo que la mayoría de los hombres, o al menos facciones de hombres, cuando tienen poder suficiente hacen uso de él, bien o mal, para su propio provecho y el establecimiento de ellos en la autoridad; pocos hombres se abstienen de asir el dominio que tienen de poder para apoderárselo y retenerlo (*ET*: 147; véase *TT*, I, §106).

Concedo que el orgullo, la ambición y la turbulencia de los hombres privados, han algunas veces causado grandes trastornos en los Estados y [que] las facciones han sido fatales para las repúblicas y los reinos (*TT*, II, §230).

A partir del reconocimiento del carácter faccional y problemático de la resistencia, en virtud de las intenciones particulares de los hombres, se hace patente que la disputa por la hegemonía no resulta compatible con la noción de Schmitt de pueblo propia de la democracia, que lo define como un todo homogéneo, sobre la base de la igualdad sustancial entre sus miembros, en tanto pertenecientes a una identidad común por compartir tradiciones, una fe, raza o destino (véase Schmitt, 1992: 224-225; Laclau-Mouffe, 2010: 141, 164). “La Democracia presupone en su conjunto y en cada particularidad de su existencia política un pueblo homogéneo en sí, que tiene la voluntad de existencia política” (Schmitt, 1992: 231; véase también 221). En efecto, hemos visto que motivos de fe y de pertenencia

común son invocados por Locke para justificar la llamada Revolución Gloriosa de Guillermo III (AR: 307-312).⁷⁹⁶ E incluso podríamos afirmar que tal igualdad sustancial se corresponde con la noción de pueblo como suma de ciudadanos propietarios, los cuales poseen derechos políticos comunes en condiciones normales, en virtud de la igualdad de *status* que comparten. Sin embargo, en el caso del pueblo que resiste, las razones para disolver el gobierno pueden ser mucho más diversas que las referidas a la identidad y la existencia común del pueblo como tal. La resistencia puede responder a articulaciones diversas y basarse en la amenaza, por ejemplo, sobre los medios de vida de los trabajadores o en una amplia violación de los derechos de propiedad de los ciudadanos. En este sentido, hemos destacado ya que el pueblo que resiste está dado por una facción compuesta por diversos sectores sociales, ciudadanos propietarios y trabajadores (véase SC: 71), los cuales si bien se hallan articulados en el momento de la resistencia, no dejan de ser heterogéneos entre sí, por lo que no parecen resultar comprendidos por la noción schmittiana de pueblo aclamante en una democracia.

La forma natural de la manifestación inmediata de la voluntad de un pueblo es la voz de asentimiento o repulsa de la multitud reunida, la *aclamación*. En los grandes Estados modernos, la aclamación, que es una manifestación natural y necesaria de la vida de todo pueblo, ha cambiado su forma. Se manifiesta como «opinión pública». Pero siempre puede el pueblo decir *sí o no*, asentir o rechazar; y su *sí o no* será tanto más sencillo y elemental cuanto más se trate de una decisión fundamental sobre la propia existencia común. En tiempos de orden y paz, semejantes manifestaciones son raras e innecesarias. El que no se dé a conocer ninguna manifiesta y especial voluntad, significa precisamente asentimiento para que subsista la Constitución presente (Schmitt, 1992: 100; véase también 238-239).

En efecto, a diferencia de la noción schmittiana de pueblo aclamante, el pueblo que resiste, según Locke, no se limita a asentir en la escena pública sino que, como concepto eminentemente político supone la lógica amigo-enemigo, las luchas de poder y la articulación hegemónica a través de facciones compuestas de heterogeneidad social. De aquí también la importancia de la representación hegemónica en cuanto pone en cuestión la validez de la dicotomía entre identidad y representación propuesta por Schmitt, que se manifiesta eminentemente en la idea de democracia pura como aquella forma de gobierno en la cual se expresa la identidad del pueblo: “[en] la Democracia pura sólo hay la identidad del pueblo, realmente presente, consigo mismo, y, por lo tanto, ninguna representación. Con la palabra «identidad» se designa lo existencial de la unidad política del pueblo, a diferencia

⁷⁹⁶ Véase los apartados 4.2. y 4.3.

de cualquiera igualdades normativas, esquemáticas o ficticias” (Schmitt, 1992: 231). Schmitt entiende que, en la democracia, la idea de igualdad, de homogeneidad y de identidad se asocia, a su vez, a la de inmanencia:

Todo pensamiento democrático se mueve con clara necesidad en ideas de *inmanencia*. Todo lo que salga de la inmanencia negará la identidad. Toda especie de trascendencia que se introduzca en la vida política de un pueblo lleva hacia distinciones cualitativas de alto y bajo, elegido y no elegido etc., mientras que en una Democracia el Poder estatal ha de emanar del pueblo y no de una persona u órgano exterior al pueblo y colocado sobre él (Schmitt 1992: 233).

Contrariamente a esta clave de lectura que opone dos polos ideales, la identidad del pueblo, bajo la democracia, y la representación, por ejemplo bajo una forma de gobierno parlamentarista burgués (con sus criterios aristocráticos basados en la educación y la propiedad) o en una monarquía hereditaria o electiva (véase Schmitt, 1992: 258-259, 239⁷⁹⁷), el concepto lockeano de pueblo que resiste resulta mejor comprendido por la idea de representación hegemónica, la cual supone una parte que se presenta por el todo y que se compone de elementos heterogéneos entre sí y articulados a través de una lógica equivalencial (véase Laclau-Mouffe, 2010: 74-75, 31). Al mismo tiempo, el pueblo invocado como un todo resulta indeterminado, en la medida en que, al incluir a los trabajadores, no se identifica con la suma de ciudadanos propietarios, sino que se amplía de modo indefinido a un conjunto de la población más extenso y abarca a los participantes de la resistencia efectiva. Por lo tanto, la existencia de facciones y la heterogeneidad interna de su composición, reflejan la noción lockeana de pueblo que resiste de un modo que se aleja de la conceptualización schmittiana basada en la noción de identidad, que en sentido ideal o extremo se atribuye al pueblo como conjunto homogéneo, igualitario, aclamante e inmanente (Schmitt, 1992: 100, 221, 231, 239).

Por otra parte, el carácter soberano del pueblo implica en la teoría política lockeana una posición diferente a la asociación propuesta por Schmitt entre el principio de soberanía popular y la forma de gobierno democrática: “El pueblo es, en la Democracia, sujeto del Poder constituyente” (Schmitt, 1992: 234). En este sentido, hemos visto que Locke establece

⁷⁹⁷ “La representación del pueblo políticamente unificado por medio de un cuerpo elegido es aparentemente, junto a la representación de la unidad política mediante un monarca hereditario, la cosa democrática y no se tiene conciencia del contraste verdadero, principal: representación e identidad [...] En tanto que las ideas políticas y jurídico-políticas están dominadas por la lucha contra un Gobierno no democrático, es natural que la idea democrática conciba al Gobierno como algo que es preciso someter a la Representación popular. Entonces suele construirse una doble relación de supra- y subordinación: el pueblo (los electores con derecho a voto) se encuentra sobre la Representación popular (el Parlamento); el Parlamento, sobre el Gobierno” (Schmitt, 1992: 258-259). “[...] es propio de la Constitución del Estado burgués de Derecho ignorar el soberano, ignorar si ese soberano es el monarca o el pueblo” (Schmitt, 1992: 239).

una clara distinción entre soberanía popular como principio de Estado y la democracia como forma de gobierno (véase *TT*, II, §133⁷⁹⁸). En efecto, mientras que Locke entiende que el pueblo es soberano en toda forma de gobierno, Schmitt parece acotar tal soberanía a la forma de gobierno democrática: “Según la doctrina democrática del poder constituyente del pueblo, éste, como titular del Poder constituyente, se encuentra fuera y por encima de toda regulación institucional. Cuando, por ley constitucional, se le transfieren ciertas competencias (elecciones y votaciones), no por ello se agota y acaba, en una Democracia, su posibilidad de actuar y su significación política” (Schmitt, 1992: 237; véase también 231). Contra esta identificación, Locke establece el poder constituyente del pueblo como principio de Estado, ya sea que se refiera a la fundación de un Estado como a la resistencia. De este modo, el reconocimiento universal del principio de soberanía popular permite criticar toda forma de gobierno, incluida la democracia, así como también mostrar el carácter limitado de todo gobierno, más allá de las particularidades de una Constitución y de la forma legal que asuma un determinado Estado.

4.8. Conclusiones de la cuarta parte

Poder Constituyente es la voluntad política cuya fuerza o autoridad es capaz de adoptar la concreta decisión de conjunto sobre modo y forma de la propia existencia política, determinando así la existencia de la unidad política como un todo. De las decisiones de esta voluntad se deriva la validez de toda ulterior regulación legal-constitucional. [...] La palabra «voluntad» denuncia –en contraste con toda dependencia respecto de una justicia normativa o abstracta– lo esencialmente existencial de este fundamento de validez.
Carl Schmitt⁷⁹⁹

En esta cuarta y última parte, se estudió el concepto de resistencia, que surge a partir de la traición de la confianza que el pueblo deposita en el gobierno. En este sentido, se comenzó por dar cuenta del contractualismo lockeano, basado tanto en la necesidad de consentimiento expreso por parte de cada uno de los miembros del Estado como en el pacto de confianza que media entre el gobierno y los súbditos, el cual supone que los magistrados observen la ley de la naturaleza y actúen acorde a los fines de la sociedad civil. En segundo lugar, se presentó la dimensión fáctica y decisionista del concepto de resistencia, sustentada en la determinación soberana del pueblo que resiste de establecer que el gobierno se ha disuelto. En tercer lugar, se estableció el carácter eminentemente político del liberalismo

⁷⁹⁸ Citado en el apartado 3.5.

⁷⁹⁹ Schmitt, 1992: 93-94.

lockeano, el cual se manifiesta a través de la aplicación de la lógica amigo-enemigo y una concepción activa de la obediencia en su concepción de la resistencia. En cuarto lugar, a través de la incorporación de los trabajadores a esta noción de pueblo, se mostró la eliminación de la restricción patrimonial a la participación política durante la situación excepcional y se dio cuenta de que la lucha que tiene lugar durante la resistencia puede ser interpretada en términos de representación hegemónica, en la medida en que cada una de las facciones en pugna posee una heterogeneidad interna y se presenta como parte en nombre del todo.

Más precisamente, en el apartado 4.2. se presentó el carácter voluntario, basado en el consentimiento individual, de la incorporación de los miembros de un Estado. En este sentido, se vio que así como en el estado de naturaleza los hombres nacen libres bajo el imperio de la ley de la naturaleza, lo mismo ocurre en el seno de la sociedad civil, y la obediencia que exige el gobierno no anula la obligatoriedad de la ley de la naturaleza. Al mismo tiempo, se mostró que el consentimiento voluntario de cada miembro de una sociedad política debe ser expreso. De este modo, Locke evita las oscuridades del pacto hobbesiano, en cuanto no identifica la membresía por institución y por conquista, constituyendo ésta última un estado de esclavitud ilegítima. Se dio cuenta, a su vez, que se justifica así también el derecho de resistir a quien, haciendo uso de la autoridad pública, deje de atender a los fines de la sociedad civil, violente sus leyes positivas o la ley de la naturaleza.

En el apartado 4.3. se estudió el pacto de confianza que media en una sociedad civil entre el pueblo y sus representantes, el cual se manifiesta, emblemáticamente, en la prerrogativa del ejecutivo. Hemos visto que la existencia de este segundo pacto constituye una de las diferencias esenciales con el contractualismo hobbesiano, en cuanto la resistencia, para Locke, no disuelve necesariamente el pacto que funda el Estado sino sólo este segundo pacto que funda el gobierno. En este sentido, se mostró que, si para Hobbes el actor soberano no pacta con el conjunto de los súbditos-autores y éstos, por tanto, no conservan la potestad de interpretar la ley de la naturaleza contra el soberano, Locke, en cambio, entiende que el gobierno posee un carácter delegativo y el pueblo mantiene en todo momento la potestad de invocar la ley de la naturaleza, incluso contra el derecho positivo. Por último, se discutió con las interpretaciones que consideran que la disolución del gobierno retrotrae a los ciudadanos a la situación de estado de naturaleza, en la medida en que obvian la distinción fundamental entre ambos pactos, es decir, entre la constitución del Estado por consentimiento y la constitución del gobierno y su forma.

En el apartado 4.4. se presentó la fundamentación del derecho de resistencia lockeano, tanto en lo que concierne a sus deudas con la tradición del derecho natural como con el modelo de la Antigua Constitución. En primer lugar, hemos visto que, como bien han destacado Carlyle, Schmitt, Franklin, Skinner y Godoy Arcaya, el derecho de resistir al tirano guarda una indudable impronta medieval. En concordancia con esta tradición, se mostró que, según Locke, la resistencia no resulta legítima mientras el gobierno no haya impedido el acceso a la ley o contrariado los fines de la sociedad civil. De este modo, la ley de la naturaleza hace efectiva su función crítica con respecto al derecho positivo. En segundo lugar, se dio cuenta de la importancia del modelo provisto por la Antigua Constitución, a partir de la relevancia atribuida al juramento del rey durante su coronación como prueba de su sumisión a la ley y de su compromiso con el bien del pueblo, lo cual, para Locke, muestra que la Constitución inglesa supone una forma de gobierno limitada.

En el apartado 4.5. se dio cuenta de la dimensión fáctica y decisionista del concepto lockeano de resistencia. En lo que concierne a su dimensión fáctica, hemos visto que, con independencia de su legitimidad y, en especial, de la legalidad que pueda negársele por parte del gobierno, Locke reconoce que la resistencia acontece. Al mismo tiempo, se mostró que Locke insiste en que el pueblo no se subleva por nimiedades y es capaz de tolerar un gran número de injusticias e ilegalidades. Se dio cuenta, a su vez, del reconocimiento de la prerrogativa del ejecutivo para interpretar cuándo la ley positiva no se adecúa a circunstancias especiales. Con respecto a la dimensión decisionista, se vio que la resistencia exige una interpretación por parte del pueblo, ya sea de la ley de la naturaleza, de los fines de la sociedad civil o del propio derecho positivo, y que constituye una posibilidad cierta con la que todo gobierno debe lidiar como límite propio. De este modo, se pudo establecer tanto que el concepto lockeano de resistencia excede la formulación meramente normativa y se sustenta en la primacía de la decisión política, como que la noción de pueblo que resiste cumple con la célebre definición schmittiana, según la cual, soberano es quien decide sobre el estado de excepción o, si se quiere, el que decide en la situación excepcional.

En el apartado 4.6. se mostró que subyace al concepto de resistencia lockeano tanto la lógica amigo-enemigo, la cual según Schmitt define *lo político*, como una dimensión activa de la obediencia, que se corresponde con la noción foucaultiana del poder. En primer lugar, hemos visto que la resistencia asume la forma de guerra civil descrita por Schmitt, esto es, como lucha interna de máxima intensidad. En segundo lugar, retomando las consideraciones de Foucault, se dio cuenta de que el modelo de la guerra no permite captar en toda su magnitud el carácter gubernamental de *la política* tal como se presenta en su forma fáctica

y concreta. Se pudo establecer, por tanto, que no resulta suficiente el modelo hobbesiano del *protego ergo oblige*, en cuanto un gobierno puede brindar protección, ordenar determinadas acciones y aun así no producir obediencia. De este modo, se comprende la subordinación de la lógica amigo-enemigo a esta dimensión activa de la obediencia como elemento esencial del concepto lockeano de resistencia.

En el apartado 4.7. se consideró tanto la heterogeneidad social de las facciones en pugna durante la resistencia como el tipo de representación hegemónica que supone su invocación del nombre del pueblo. En primer lugar, hemos visto que la restricción patrimonial no se aplica a la participación política en el momento de la resistencia, en cuanto, según se mostró en el apartado 3.5., los trabajadores encuentran en ella su forma específica de intervención. Al mismo tiempo, se dio cuenta de que esta noción de pueblo comparte con la noción schmittiana de pueblo aclamante el hecho de hallarse presente en el espacio público, manifestando su poder constituyente y destituyente. En segundo lugar, se mostró que la noción de pueblo que resiste posee un matiz que excede la descripción schmittiana del pueblo como homogéneo, igualitario, aclamante e inmanente, en cuanto su nombre es invocado por facciones en disputa. En este sentido, hemos visto que, según Locke, aun cuando no sea la totalidad del pueblo sino una fracción la que presenta batalla al usurpador del gobierno, el juez en última instancia sigue siendo el pueblo en su conjunto, pues es él quien decide no volver a resistir. Por último, la necesidad de la presencia efectiva de facciones que invocan el nombre del pueblo y la imposibilidad de la manifestación completa del conjunto de la población, permitió emplear la noción de Laclau y Mouffe de representación hegemónica para explicar cómo se recompone la totalidad ausente a través de la presentación de la parte por el todo durante la resistencia.

A partir de estos desarrollos se pudo establecer no sólo el carácter limitado y delegado de la representación del gobierno sino también la superación de toda forma de positivismo jurídico. En efecto, aun bajo el andamiaje normativo provisto por el contractualismo y la necesidad de consentimiento voluntario individual para formar parte de la sociedad política, el concepto de resistencia alberga un concepto de pueblo soberano que, al exceder las restricciones patrimoniales a la participación política, constituye, junto a la noción de caridad, otro componente de la ley de la naturaleza que no puede reducirse a la acepción restringida de propiedad. En este sentido, el concepto lockeano de resistencia manifiesta una dimensión política del liberalismo que ha sido fuente de inspiración de las revoluciones burguesas contra el absolutismo, en la medida en que contempla la posibilidad de cambiar todo el ordena-

miento jurídico a través de una participación social amplia. Por último, a través de la distinción clara y permanente entre gobierno y Estado, establece la soberanía popular como principio de Estado con anterioridad e independencia de la forma de gobierno democrática. La resistencia manifiesta así una potencia del pueblo que no puede estar normada jurídicamente y no depende en absoluto de hallarse bajo una forma de gobierno determinada.

Conclusión general

A partir de los desarrollos presentados hasta aquí, podemos concluir que en la obra de Locke encontramos la configuración del liberalismo a través de la articulación de cuatro elementos fundamentales: a) la asunción del estado de naturaleza como orden teológico supra y pre-político; b) el surgimiento en él de la propiedad privada con anterioridad al nacimiento del Estado; c) la conformación del Estado a partir de la asociación de propietarios a quienes se restringe la potestad de representación política; y d) la apelación a la resistencia social como límite a los abusos del gobierno estatal. Estos cuatro elementos fundamentales abarcan, a su vez, una larga serie de componentes de la tradición liberal subsiguiente: el individualismo metodológico; la idea de que existen derechos naturales individuales; la separación entre el mercado como sociedad natural primigenia y el Estado como sociedad artificial derivada; la teoría del valor como fundamento de la acumulación originaria de la tierra y otros medios de producción; la necesidad de limitación del gobierno, tanto ante los derechos de propiedad previos a la constitución del Estado como ante la veridicción del mercado; la idea de que el bien común surge del dejar hacer a los diversos agentes empresarios; la necesidad de garantizar un derecho a los medios de subsistencia, en contraprestación a la obligación de trabajar; el *status* delegativo de las autoridades políticas; no considerar al gobierno democrático como condición necesaria del gobierno legítimo.

La heterogeneidad de estos elementos guarda relación con el eclecticismo y el escepticismo moderado que presenta la obra de Locke. En efecto, como hemos podido ver, en ella se evita toda posición doctrinaria que impida articular la apelación tanto a la tradición medieval sobre la ley de la naturaleza como a ciertas formas feudales del derecho político vigente, a un cálculo utilitario en correspondencia con las prácticas capitalistas y coloniales de la temprana modernidad y a una teoría de la resistencia basada en una participación popular ampliada. De aquí los equívocos derivados de aquellos debates que parten de la oposición entre cristianismo y capitalismo; derecho positivo y ley de la naturaleza; libre comercio y regulación y estímulo estatal al capital nacional; liberal constitucionalismo y prerrogativa. Más allá de que pueda considerarse problemática en sí misma la articulación de estos elementos, lo cierto es que el liberalismo lockeano no asume tales dicotomías sino que recurre a diferentes argumentos, propios de diversas tradiciones, en función de la construcción de su propuesta teórico-política. En este sentido, hemos visto que Locke apela tanto a argumentos teológico-morales, estrictamente económicos, jurídico-institucionales como histórico-sociales.

Sin embargo, a pesar de la heterogeneidad de estos elementos, su eclecticismo teórico y la multiplicidad de registros de argumentación, hemos visto que la obra lockeana posee una coherencia interna dada por una definición general de liberalismo según la cual el Estado debe asumir la forma de un gobierno limitado. Esta definición supone la adopción de cuatro rasgos generales. En primer lugar, una concepción atomística de la sociedad, considerada como agregación de individuos con intereses, deberes y derechos irreductibles. Este elemento es asumido al suponer un ordenamiento teológico natural que no requiere de la mediación social o política para ser efectivo en manos de los individuos. En segundo lugar, se halla la separación entre sociedad y Estado, entendiendo a la primera como el conjunto de relaciones naturales y privadas de intercambio entre los individuos, al que también puede referirse con el término mercado. Sólo a partir de este supuesto resulta posible sostener que la propiedad privada puede surgir en estado de naturaleza sin necesidad del Estado. En tercer lugar, una definición del Estado como dispositivo de seguridad, creado por la asociación artificial y voluntaria de agentes preexistentes, a fin de proteger determinados bienes en propiedad que son detentados con anterioridad a la fundación del orden político. La restricción patrimonial a la participación política constituye el correlato de la asunción de este supuesto. Por último, encontramos la idea de que el gobierno de los asuntos públicos ejerce funciones limitadas y delegadas, producto de la confianza de los súbditos y acorde a los fines del Estado, razón por la cual puede ser removido en caso de abuso. De aquí surge la resistencia social como manifestación de tal carácter limitado y delegativo del gobierno, la cual se basa en un principio de soberanía popular que no requiere de una forma representativa democrática.

Estos cuatro rasgos fundamentales que hacen a la definición general del liberalismo, presente en la obra de Locke, se corresponden con las cuatro partes de este trabajo. En la primera parte hemos visto que el estado de naturaleza constituye el ámbito universal en el que se inscribe toda relación entre Dios y los hombres, el hombre y la naturaleza y los hombres entre sí. En primer lugar, se presentaron en este sentido las características generales de la ley de la naturaleza como mandato divino que debe ser interpretado por parte de la razón, fuente de crítica de los poderes positivos; la vaguedad de su contenido; la articulación en ella de un sesgo tanto deontológico como hedonista; así como las inconsistencias que se siguen de la pretensión de articular la autoridad de las Escrituras con el empirismo racionalista. En segundo lugar, en cuanto a los problemas de la aplicación de la ley de la naturaleza en el estado de naturaleza, se destacó que su interpretación individual conduce tanto a la apropiación privada como a guerras esporádicas, precisamente a partir de la posibilidad de

realizarse de modo parcial, interesado o imperfecto. En tercer lugar, se destacó la importancia de la materialidad del estado de naturaleza, en relación tanto con la asunción del sesgo hedonista de la ley de la naturaleza como con los conflictos que se siguen de su aplicación. De este modo, resultó posible establecer que los fundamentos de la teoría política lockeana asumen una concepción atomística de la sociedad, considerada como agregación de individuos con intereses, deberes y derechos irreductibles, ya que esto es lo que supone la aceptación de un ordenamiento teológico natural que no requiere de la mediación social o política para ser efectivo en manos de los individuos.

En la segunda parte, a través del estudio de los diferentes objetos de apropiación, hemos podido ver, en primer lugar, que el uso de la noción de propiedad privada en estado de naturaleza muestra una clara preeminencia de la acepción restringida a los bienes. Aun cuando el uso del término propiedad abarca no sólo los bienes sino también la vida y la libertad del propietario, tal ambigüedad no se manifiesta al considerar el capítulo V de *TT*, II. En segundo lugar, se dio cuenta de que las nociones de capital y trabajo resultan fundamentales para comprender la teoría de la propiedad, así como el hecho de que la caridad, como derecho a los medios de subsistencia, constituye el límite persistente y ulterior a la apropiación privada, individual, unilateral y desigual, el cual aplica sólo a los frutos y no tiene efectos redistributivos sobre la tierra o ninguna otra forma de capital. En tercer lugar, hemos podido observar que en el caso de cada uno de los objetos estudiados, la propiedad se adquiere o bien por la simple relación entre un hombre y la naturaleza, o bien partir de una transacción entre particulares, sin requerir en ningún caso consenso social o mediación política alguna. De este modo, es posible concluir que la apropiación privada se presenta como un desarrollo civilizatorio necesario para explicar el pasaje del estado de naturaleza a la sociedad civil sin necesidad del Estado. O, dicho de otro modo, el análisis realizado nos permite identificar que Locke naturaliza las relaciones de intercambio entre particulares, justificando así la separación entre la sociedad, entendida como conjunto de relaciones privadas entre los hombres, y el Estado, el cual es definido como un constructo artificial, producto de la asociación voluntaria de propietarios.

En la tercera parte, a través del estudio de la noción de ciudadano, se dio cuenta de la relación entre la propiedad privada y el acceso a los derechos políticos en el contexto de la sociedad civil. En este sentido, hemos podido ver que la ambigüedad con la que Locke utiliza el término propiedad, para referirse tanto a la vida, la libertad y los bienes, como a determinada clase de bienes que constituyen un capital, se corresponde, respectivamente, con un reconocimiento universal de derechos civiles y un acceso restringido a los derechos

políticos. En efecto, Locke reconoce un derecho universal a la protección de la vida, la libertad y los bienes del conjunto de sus habitantes, hombres, mujeres y niños libres, en correspondencia con la acepción amplia de propiedad, y, al mismo tiempo, en cuanto al acceso de los derechos políticos, maneja la acepción acotada de propiedad, en referencia a los varones adultos propietarios de determinados bienes que constituyen capital y pagan impuestos, por lo que acceden a la representación parlamentaria. La construcción política lockeana articula así, por un lado, el principio de caridad, de raigambre teológica, según el cual es preciso garantizar la vida a todos los hombres (que no hayan perdido el derecho a ella), con un razonamiento propiamente económico, según el cual todos los habitantes de una determinada sociedad deben contribuir a su enriquecimiento, a fin de lograr un desarrollo económico que redunde en el bien común; y, por el otro, un razonamiento político según el cual la representación parlamentaria corresponde a aquellos hombres, industrioses y racionales, suficientemente instruidos y comprometidos con los intereses del país como para deliberar sobre los asuntos públicos. A partir de la restricción patrimonial en el acceso a los derechos políticos, es posible sostener que el Estado, creado por propietarios de bienes que constituyen capital, se instituye como dispositivo de seguridad para preservar su propiedad privada.

En la cuarta y última parte, destinada al concepto de resistencia, se dio cuenta, en primer lugar, de que el contractualismo lockeano se basa tanto en la necesidad de consentimiento expreso por parte de cada uno de los miembros del Estado como en el pacto de confianza que media entre el gobierno y los súbditos. En segundo lugar, se presentó la importancia del ejemplo del derecho positivo provisto por la Antigua Constitución y de la tradición medieval sobre el derecho natural, para afirmar tanto el carácter limitado del gobierno como la posibilidad de apelar a los Cielos en caso de abuso por parte de usurpadores del gobierno. En tercer lugar, se dio cuenta de la dimensión fáctica y decisionista del concepto de resistencia, sustentada en la decisión soberana del pueblo que resiste de establecer que el gobierno se ha disuelto. En cuarto lugar, a través de la incorporación de los trabajadores a esta noción de pueblo, se pudo mostrar la eliminación de la restricción patrimonial a la participación política en la situación excepcional. En este sentido, se advirtió que, durante la resistencia, la lucha de las facciones en pugna asume la forma de una representación hegemónica, en cuanto supone una parte que se presenta por el todo y posee una composición social interna heterogénea. De este modo, se pudo establecer el carácter limitado y delegado de la representación del gobierno sino también la superación de toda forma de positivismo jurídico, en la medida en que la distinción clara y permanente entre

gobierno y Estado permite establecer la soberanía popular como principio de Estado, con anterioridad e independencia de la forma de gobierno democrática.

Finalmente, quizás valga la pena dedicar algunas palabras acerca de la importancia que tendrá el liberalismo lockeano, tal como lo hemos definido, en la historia política subsiguiente, e incluso en nuestros días. Al respecto, podemos decir que tanto la apelación a los derechos naturales de los hombres, la sacralización de la propiedad privada individual frente al Estado, como la restricción de la representación política y la apelación a la resistencia social, serán rasgos constitutivos de las disputas políticas en la historia del liberalismo de los siglos XVIII, XIX y XX. En efecto, la fundamentación teórica de las revoluciones burguesas recuperará de uno u otro modo estas mismas cuestiones, tanto frente al Antiguo Régimen en Inglaterra y Francia, como en oposición a los regímenes coloniales en América y luego en África. De hecho, esta influencia persiste aún en nuestros días a través de las tensiones entre la ampliación de derechos formales y la limitada aplicación de criterios de justicia distributiva en relación con los bienes materiales producidos en las diferentes sociedades. La noción de pueblo se presenta así, al igual que en la obra de Locke, como el campo de batalla de estas tensiones. Pues la coexistencia de estas dos acepciones de pueblo, tanto como conjunto de ciudadanos propietarios como de facción socialmente heterogénea que resiste, hacen a la indeterminación del concepto de pueblo, la cual da cuenta de un problema político de enorme relevancia que no ha sido resuelto. De aquí lo inconducente de pretender resolver, a través de una interpretación unívoca del concepto lockeano de pueblo, tensiones que, puede especularse, no de modo ingenuo han sido dejadas en la indeterminación. En este sentido, cabe destacar que Locke no establece una solución de tipo teleológica a estas tensiones que proponga, por ejemplo, una progresiva ampliación de derechos y la eventual eliminación de todo conflicto social en el futuro. Por el contrario, Locke entiende que la forma que asume un Estado es el producto de luchas sociales complejas y que, si la soberanía popular constituye la fuente de legitimidad de todo gobierno, supone también, en todo momento, la responsabilidad de los pueblos sobre su identidad y a su destino.

Bibliografía

Fuentes

LOCKE, J. (1824), *Works of John Locke in Nine Volumes* (ed. C. Baldwin), Vol. I-IX, London, Rivington.

----- (1825), *An Essay Concerning Human Understanding. With Notes and Illustrations, and an Analysis of Mr. Locke's Doctrine of Ideas* (ed. T. Tegg), London, Tegg.

----- (1880), *Pensamientos acerca de la educación* (trad. D. Barnés), Buenos Aires, La lectura.

----- (1958), *The Reasonableness of Christianity. With A Discourse of Miracles and part of A Third Letter Concerning Toleration* (ed. I. T. Ramsey), London, Adam & Charles Black.

----- (1965), *Essays on the Law of Nature. The Latin Text with a Translation, Introduction and Notes, Together with Transcripts of Locke's Shorthand in his Journal of 1676* (ed. W. Von Leyden), London, Oxford University Press.

----- (1966), "Sobre el gobierno" en *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política* (trad. C. Gutiérrez de Gamba), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 97-277.

----- (1967), *Two Tracts on Government* (trad. P. Abrams), Cambridge, Cambridge University Press.

----- (1977), *La racionalidad del cristianismo* (trad. L. González Puertas), Madrid, Ediciones Paulinas.

----- (1978), *The Correspondence of John Locke* (ed. E. S. de Beer), Vol. I-VIII, Oxford, Oxford University Press.

----- (1990), *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil* (trad. C. Mellizo), Madrid, Tecnos.

----- (1991a), "Examen de la opinión del padre Malebranche de ver todas las cosas en Dios" en *Obras varias y correspondencia de (y sobre) John Locke* (trad. J. A. Robles y C. Silva), México, Universidad Autónoma Metropolitana, 35-81.

----- (1991b), "Observaciones sobre algunos de los libros del Sr. Norris en los que asevera la opinión del Padre Malebranche de ver todas las cosas en Dios" en *Obras varias y correspondencia de (y sobre) John Locke* (trad. J. A. Robles y C. Silva), Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1991, 83-96.

- (1991c), “The Early Writings on Interest, 1668-1674” en *Locke on Money* (ed. P. Kelly), Vol. 1, Oxford, Clarendon Press, 265-202.
- (1999a), *Escritos monetarios* (trad. M. Olaechea), Madrid, Pirámide.
- (1999b), “Carta sobre la tolerancia” en *Escritos sobre la tolerancia* (trad. L. Prieto Sanchís y J. Betegón Carrillo), Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 107-151.
- (1999c), “Primeros escritos sobre la tolerancia” en *Escritos sobre la tolerancia* (trad. L. Prieto Sanchís y J. Betegón Carrillo), Madrid, Centro de Estudios políticos y constitucionales, 3-79.
- (2002a), *Political Essays* (ed. M. Goldie), Cambridge, Cambridge University Press.
- (2002b), “Escritos políticos juveniles (I): El ensayo inglés de 1660” (trad. C. Amor), Buenos Aires, *Deus Mortalis*, Vol. 1, 291-339.
- (2003a), “Escritos políticos juveniles (II): El ensayo latino de 1662” (trad. C. Amor), Buenos Aires, *Deus Mortalis*, Vol. 2, 447-472.
- (2003b), *Political Writings* (ed. D. Wootton), Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company.
- (2004), *Two Treatises of Government* (trad. P. Laslett), Cambridge, Cambridge University Press.
- (2005a), *Ensayo sobre el entendimiento humano* (trad. E. O’Gorman), México, Fondo de Cultura Económica.
- (2005b), *Ensayo sobre el gobierno civil. Un ensayo concerniente al verdadero origen, alcance y finalidad del Gobierno Civil* (trad. C. Amor y P. Stafforini), Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- (2007), *La Ley de la naturaleza* (trad. C. Mellizo), Madrid, Tecnos.
- (2011a), *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil* (trad. B. Rodríguez López y D. A. Fernández Peychaux), Madrid, Minerva.

Bibliografía secundaria

- AARON, R. I. (1965), *John Locke*, London, Oxford University Press.
- AARSLEFF, H. (1969), “The State of Nature and the Nature of Man in Locke” en YOLTON, J. W. (ed.), *John Locke: Problems and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 99-136.

ABDO FERREZ, C. (2013), “Hombría, colonialismo y castigo en John Locke”, en *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*, Buenos Aires, Gorla, 335-451.

ABOY CARLÉS, G. (2001), *Las dos fronteras de la democracia: la reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*, Buenos Aires, Homo Sapiens.

----- (2002), “Repensando el populismo”, *Política y Gestión*, N° 5, Buenos Aires.

----- (2005), “Populismo y democracia en la Argentina contemporánea. Entre el hegemonismo y la refundación”, *Estudios Sociales. Revista Universitaria Semestral*, Vol. 15, N° 28 (Primer semestre), 125-149.

----- (2010), “Las dos caras de Jano: acerca de la compleja relación entre populismo e instituciones políticas”, *Pensamiento plural*, N° 7, Pelotas, julio/diciembre, 21-40.

ABOY CARLÉS, G., BARROS, S., MELO, J., (2013), *Las brechas del pueblo. Reflexiones sobre identidades populares y populismo*, Los Polvorines, UNGS-ANDAV.

AGAMBEN, G. (2003), *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida* (trad. A. G. Cuspinera), Valencia, Pre-textos.

----- (2008), *Homo Sacer II. 2 El Reino y la gloria* (trad. F. Costa y E. Castro), Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

----- (2014), *Estado de excepción. Homo sacer II, I* (trad. F. Costa e I. Costa), Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

AIBAR GAETE, J. (coord.) (2007), *Vox Populi. Populismo y democracia en Latinoamérica*, México, Flacso.

AMOR, C. (2006), “Liberalismo lockeano. Intolerancia (¿tolerante?) y tolerancia (¿intolerante?)”, *Deus Mortalis*, N° 5, 257-271.

ANDREW, E. (1985), “Inalienable Rights, Alienable Property and Freedom of Choice”, *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 18, N° 1, 529-550.

APPLEBY, J. O. (1978), *Economic Thought and Ideology in Seventeenth Century England*, Princeton, Princeton University Press.

ARISTÓTELES (1985), *Ética nicomáquea* (trad. J. Pallí Bonet), Madrid, Gredos.

----- (1994), *Política* (trad. M. García Valdés), Madrid, Gredos.

ARMITAGE, D. (2004), “John Locke, Carolina, and the *Two Treatises of Government*”, *Political Theory*, Vol. 32, 602-627.

ARNEIL, B. (1992a), *'All the World was America'*. *John Locke and the American Indian*, PhD thesis, London, University College London.

----- (1992b), "John Locke, Natural Law and Colonialism", *History of Political Thought*, Vol. 13, N° 4 (Winter), 587-603.

ARNHART, L. (1979), "The 'God-Like Prince': John Locke, Executive Prerogative, and the American Presidency", *Presidential Studies Quarterly*, Vol. 9, N° 2 (Spring), 121-130.

ASHCRAFT, R. (1968), "Locke's State of Nature. Historical Fact or Moral Fiction?", *The American Political Science Review*, Vol. 62, N° 3, 898-915.

----- (1969a), "Faith and Knowledge in Locke's Philosophy" en YOLTON, J. W. (ed.), *John Locke: Problems and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 194-223.

----- (1969b), "Political Theory and Political Reform: John Locke's Essay on Virginia", *The Western Political Quarterly*, Vol. 22, N° 4, (December), 742-758.

----- (1980a), "Revolutionary Politics and Locke's *Two Treatises of Government*: Radicalism and Lockean Political Theory", *Political Theory*, Vol. 8, N° 4, (November), 429-486.

----- (1980b), "The *Two Treatises* and the Exclusion Crisis: The Problem of Lockean Political Theory as Bourgeois Ideology" en POCOCK, J. G. A. y ASHCRAFT, R. (1980), *John Locke: Papers read at a Clark Library Seminar, 10 December, 1977*, William Andrews Clark Memory Library, Los Angeles, University of California, 27-114.

----- (1986), *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton, Princeton University Press.

----- (1987), *Locke's Two Treatises of Government*, London, Allen & Unwin.

ASHCRAFT, R. y GOLDSMITH, M. (1983), "Locke, Revolution Principles, and the Formation of Whig Ideology", *The Historical Journal*, Vol. 26, N° 4, 773-800.

AYERS, M. R. (1975), "The Ideas of Power and Substance in Locke's Philosophy", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 25, N° 98 (January), 2-27.

BACON, F. (1946), *Ensayos sobre moral y política* (trad. A. Roda Rivas), Buenos Aires, Lautaro.

BARROS, S. (2006), "Espectralidad e inestabilidad institucional. Acerca de la ruptura populista", *Estudios sociales*, Vol. 30 (Primer semestre), 145 y 162.

BATZ, W. G. (1974), "The Historical Anthropology of John Locke", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 35, N° 4 (October - December), 663-670.

BECKER, R. (1992), "The Ideological Commitment of Locke: Freemen and Servants in the *Two Treatises of Government*", *History of Political Thought*, Vol. 13, N° 4, 631-656.

BELL, D. (2014), "What is Liberalism?", *Political Theory*, Vol. 42, N° 6, 682-715.

BELL, S. HENRY, J. y WRAY, R. (2004), "A Chartalist Critique of John Locke's Theory of Property, Accumulation, and Money: or, is it Moral to Trade Tour Nuts for Gold?", *Review of Social Economy*, Vol. 62, N° 1, 51-65.

BERLIN, I. (1964), "Hobbes, Locke and Professor Macpherson", *The Political Quarterly*, Vol. 35, N° 4 (October), 444-468.

----- (1969), "Two Concepts of Liberty" en *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 118-172.

BERNASCONI, R. (1992), "Locke's Almost Random Talk of Man: The Double Use of Words in the Natural Law Justification of Slavery", *Perspektiven Der Philosophie*, Vol. 18, 293-318.

BIAGINI, H. E. (1971), *Juan Locke y la construcción del liberalismo político*, tesis doctoral, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.

----- (1978), "El ius resistendi de Locke", Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 153-159.

----- (1992), *Historia ideológica y poder social*, Tomo I y II, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

BOBBIO, N. (2008), *Liberalismo y democracia* (trad. J. F. Fernández Santillán), México, Fondo de Cultura Económica.

BOBBIO, N. y BOVERO, M. (1996), *Sociedad y estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano marxista* (trad. J. F. Fernández Santillán), México, Fondo de Cultura Económica.

BOLTON, M. B. (1976), "Substrata, and Names of Substances in Locke's Essay", *The Philosophical Review*, Vol. 85, N° 4 (October), 488-513.

BORÓN, A. (comp.) (2000), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires FLACSO.

BOWLEY, M. (1973), *Studies in the History of Economic Theory before 1870*, London, Macmillan.

BOYD, R. (2002), "The Calvinist Origins of Lockean Political Economy", *History of Political Thought*, Vol. 23, N° 1 (Spring), 30-60.

BRACKEN, H. M. (1973), "Essence, Accident, and Race", *Hermathena*, Vol. 166 (Winter), 81-96.

BRIÈRE, C. y BLANCHET, P. (1980), *Irán. La revolución en nombre de Dios. Precedida por una entrevista con Michel Foucault*, México, Terra nova.

BROCKER, M. (2009), "Suffrage and Democracy in the Political Philosophy of John Locke", *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, Vol. 37, N° 1 (Fall), 29-46.

BROWN, L. F. (1933), *The First Earl of Shaftesbury*, New York, Appleton Century Company.

BRUNDAGE, J. (2002), *The English Poor Laws. 1700-1930*, New York, Palgrave.

BUCKLE, S. (1991), *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*, Oxford, Oxford University Press.

----- (2001), "Tully, Locke and America", *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 9, N° 2, 245-281.

BUTLER, J., LACLAU, E. y ZIZEK, S. (2000), *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (trad. C. Sardoy y G. Homs), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

CALVERT, B. (1993), "Locke on Punishment and the Death Penalty", *Philosophy*, Vol. 68, N° 264, 211-229.

CARLYLE, A. J. (1982), *La libertad política. Historia de su concepto en la Edad Media y los tiempos modernos* (trad. V. Herrero), Madrid, Fondo de Cultura Económica.

CASTRO, E. (2008), *Una arqueología de la potencia*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de San Martín.

CHILD, J. (1968a), *Brief Observations Concerning Trade and Interest of Money* en *Josiah Child Selected Works 1668-1697*, Fairborough Hants, Gregg Press.

----- (1968b) *A New Discourse of Trade* en *Josiah Child Selected Works 1668-1697*, Fairborough Hants, Gregg Press.

CHUMBITA, J. S. (2011), "El desplazamiento en la teoría de la propiedad de John Locke: del criterio de necesidad a la teoría del valor para justificar la colonización inglesa en América", *Cuyo. Anuario de filosofía Argentina y Americana*, Vol. 28, 93-120.

----- (2013a), "Un análisis de las nociones de abundancia y esclavitud para reinterpretar el carácter universal de la teoría de la apropiación de John Locke", *Las torres de Lucca*, N° 2, 69-83.

----- (2013b), "Apropiación privada de la tierra y derechos políticos en la obra de John Locke", *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*, N° 7, 193-210.

----- (2014a), “La resistencia social como configuración del pueblo según John Locke”, *Sociedad Argentina de Análisis Político*, Vol. 8, N° 1 (mayo), 177-205.

----- (2014b), “Actores sociales y económicos en las propuestas jurídicas y normativas de John Locke”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 31, N° 1, 89-105.

CICERÓN, M. T. (2009), *Las leyes* (tr. C. T. Pabón de Acuña), Madrid, Gredos.

CIRILO FLÓREZ, M. (1977), “Introducción” en *La racionalidad del cristianismo* (trad. L. González Puertas), Madrid, Ediciones Paulinas, 7-40.

CLAEYS, E. (2008), “The Private Society and the Liberal Public Good in John Locke’s Thought”, *Social philosophy and policy*, Vol. 25, N° 1, 201-234.

COHEN, J. (1986), “Structure, Choice, and Legitimacy: Locke’s Theory of the State”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 15, N° 4 (Autumn, 1986), 301-324.

CORBETT, R. J. (2006), “The Extraconstitutionality of Lockean Prerogative”, *The Review of Politics*, Vol. 68, N° 3 (Summer), 428-448.

----- (2009), *The Lockean Commonwealth*, Albany, State University of New York Press.

COSTA, M. y MIZRAHI, E. (comp.) (1997), *Teorías filosóficas de la propiedad*, Buenos Aires, Oficina de publicaciones del Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires.

COX, R. H. (1960), *Locke on War and Peace*, London, Oxford University Press.

CRANSTON, M. (1968), *John Locke, a Biography*, London, Longmans.

CRITCHLEY, S. y MARCHART, O. (comp.) (2008), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (trad. T. Arijón), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

DAMIANI, A. M. (2000), *Giambattista Vico: la ciencia anticartesiana*, Buenos Aires, Almagesto.

DAMIANI, A. M. y MALIANDI, R. (Comp.) (2002), *¿Es peligroso argumentar? Estudios sobre política y argumentación*, Buenos Aires, Ediciones Suárez.

DANG, A-T. (1994), “Fondements des politiques de la pauvreté: notes sur «The Report on the Poor» de John Locke”, *Revue économique*, Vol. 45, N° 6, 1423-1442.

----- (1997), “Monnaie, libéralisme et cohésion sociale. Autour de John Locke”, *Revue économique*, Vol. 48, N° 3, 761-771.

DASKAL, S. (2010), “Libertarianism Left and Right, the Lockean Proviso, and the Reformed Welfare State”, *Social Theory and Practice*, Vol. 36, N° 1, 21-43.

DAVIS, D. B. (1988), *The Problem of Slavery in Western Culture*, Oxford, Oxford University Press.

DESCARTES, R. (1977), *Meditación metafísicas. Con objeciones y respuestas* (trad. V. I Peña García), Madrid, Ediciones Alfaguara.

----- (1980), *Discurso del método* (trad. J. C. García Borrón), Barcelona, Bru-guera.

DILTS, A. (2012), “To Kill a Thief: Punishment, Proportionality, and Criminal Subjectivity in Locke’s *Second Treatise*”, *Political Theory*, Vol. 40 (February), 58-83.

DOTTI, J. E. (comp.) (2000), *Carl Schmitt en Argentina*, Rosario, Homo Sapiens.

----- (2001), “Reflexiones persistentes sobre el marxismo y la crítica deconstruccionista”, *Estudios Sociales. Revista Universitaria Semestral*, Vol. 9, N° 20, (1 semestre), 11-26.

----- (2004), “¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona? Antagonismo postestructuralista y decisionismo”, *Deus Mortalis*, N° 3, 451-516.

DUNN, J. (1967), “Consent in the Political Theory of John Locke”, *The Historical Journal*, Vol. 10, N° 2, 153-182.

----- (1968), “Justice and the Interpretation of Locke’s Political Theory”, *Political Studies*, Vol. 16, N° 1, 68-87.

----- (1969), *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the “Two Treatises of Government”*, Cambridge, Cambridge University Press.

----- (1980), *Political Obligation in Its Historical Context: Essay in Political Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.

----- (1984), “The Concept of ‘Trust’ in the Politics of John Locke”, en RORTY, R., SCHNEEWIND, J. B. y SKINNER, Q. (eds.), *Philosophy in History: Essay on the Historiography of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 279-301

----- (1990), “What is Living and What is Dead in the Political Theory of John Locke?” en Dunn, J., *Interpreting Political Responsibility: Essays 1981-1989*, Princeton, Princeton University Press.

----- (2005), “What History Can Show: Jeremy Waldron’s Reading of Locke’s Christian Politics”, *The Review of Politics*, Vol. 67, N° 3 (Summer), 433-450.

DUSSEL, E. (2007), *Política de la liberación I: Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 269-282.

- ENSLIN, P. (1984), "The Liberal Point of View", *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 16, N° 2 (October), 1-9.
- ESPING-ANDERSEN, G. (1993), *Los tres mundos del Estado Bienestar*, Valencia, Alfons el Magnànim-IVEI.
- FAILLA, G. (2006), *John Locke: Champion of Modern Democracy (Philosophers of the Enlightenment)*, New York, The Rosen Publishing Group.
- FARR, J. (1986), "«So vile and Miserable an Estate»: The Problem of Slavery in Locke's Political Thought", *Political Theory*, Vol. 14, N° 2 (May), 263-289.
- (2008), "Locke, Natural Law, and New World Slavery", *Political Theory*, Vol. 36, N° 4, 495-522.
- FARR, J. y ROBERTS, C. (1985), "John Locke on the Glorious Revolution: a Rediscovered Document", *The Historical Journal*, Vol. 28, N° 2, 385-398.
- FATOVIC, C. (2004), "Constitutionalism and Contingency: Locke's Theory of Prerogative", *History of Political Thought*, Vol. 25, N° 2 (Summer), 276-297.
- (2008), "The Political Theology of Prerogative: The Jurisprudential Miracle in Liberal Constitutional Thought", *Perspectives on Politics*, Vol. 5, N° 3 (September), 487-501.
- FAULKNER, R. (2001), "The First Liberal Democrat: Locke's Popular Government", *Review of Politics*, Vol. 61, N° 3 (Fall), 5-39.
- (2005), "Preface to Liberalism: Locke's *First Treatise* and the Bible", *The Review of Politics*, Vol. 67, N° 3 (Summer), 451-472.
- FELDMAN, L. (2008), "Schmitt, Locke, and the Limits of Liberalism", *Konturen*, Vol. 1 (December), 1-15.
- FERNÁNDEZ PEYCHAUX, D. (2012), *La relación individuo-sociedad a través de la resistencia civil en Thomas Hobbes y John Locke*, tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- FESER, E. (2005), "There is no Such Thing as an Unjust Initial Acquisition", *Social Philosophy & Policy Foundation*, Vol. 22, N° 1 (January), 56-80.
- FIGGIS, J. (1896), *The Divine Right of Kings*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FILMER, R. (1966), "El patriarca" en *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política* (trad. C. Gutiérrez de Gamba), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1-95.
- FORDE, S. (2009), "The Charitable John Locke", *The Review of Politics*, Vol. 71, N° 3 (Summer), 428-458.

FORSTER, G. (2005), *John Locke's Politics of Moral Consensus*, Cambridge, Cambridge University Press.

FOUCAULT, M. (1984), *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres* (trad. M. Soler), México, Siglo XXI.

----- (1992), *Microfísica del poder* (trad. J. Varela y F. Álvarez-Uría), Madrid, Piqueta.

----- (1999a), *Estrategias de poder. Obras esenciales volumen II* (trad. J. Varela y F. Álvarez Uría), Barcelona, Paidós.

----- (1999b), *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales volumen III* (trad. Á. Gabilondo), Barcelona, Paidós.

----- (2000), *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (trad. M. Morey), Madrid, Alianza Editorial.

----- (2001), *Defender la sociedad* (trad. H. Pons), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

----- (2002), *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión* (trad. A. Garzón del Camino), Buenos Aires, Siglo XXI.

----- (2005a), *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (trad. U. Guiñazú), Buenos Aires, Siglo XXI.

----- (2005b), *El poder psiquiátrico* (trad. H. Pons), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

----- (2006), *Seguridad, territorio y población* (trad. H. Pons), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

----- (2007), *Nacimiento de la biopolítica* (trad. H. Pons), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

----- (2009), *Historia de la locura en la época clásica* (trad. J. J. Utrilla), tomo I y II, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

----- (2012), *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida* (trad. H. Pons), Buenos Aires, Siglo XXI.

FRANKLIN, J. H. (1979), *John Locke and the Theory of Sovereignty. Mixed Monarchy and the Right of Resistance in the Political Thought of the English Revolution*, London, Cambridge University Press.

FREUND, J. (2006), *Vista en conjunto sobre la obra de Carl Schmitt* (trad. M. V. Rossler), Buenos Aires, Struhart.

GAELA ESPERANZA, J. (2006), *John Locke and the Natural Law. Yesterday and Today: a Critical Analysis*, Extracto de Tesis Doctoral, Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, Pamplona.

GALLI, C. (2011), *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt* (trad. M. J. De Ruschi), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

GIERKE, O. von (1995), *Teorías políticas de la Edad Media* (trad. P. García-Escudero), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

GLAUSSER, W. (1990), "Three Approaches to Locke and the Slave Trade", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 51, No. 2 (April - June), 199-221.

GODOY ARCAÑA, O. (2004), "Absolutismo, tiranía y resistencia civil en el pensamiento político de John Locke", *Estudios Públicos*, Vol. 96 (primavera), 247-280.

GOLDWIN, R. A. (1976), "Locke's State of Nature in Political Society", *The Western Political Quarterly*, Vol. 29, N° 1 (March), 126-135.

GOUGH, J. W. (1964), *John Locke's Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.

GRAMSCI, A. (1984), *Antología* (selecc. y trad. M. Sacristán), México, Siglo XXI.

GRANT, R. W. (1987), *John Locke's Liberalism*, Chicago, Chicago University Press.

----- (1988), "Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism", *The Journal of Politics*, Vol. 50, N° 1 (February), 42-63.

GROCIO, H. (1987), *Del derecho de presa. Del derecho de guerra y de la paz* (trad. M. Gómez), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

----- (1925), *Del derecho de guerra y de la paz*, Tomo I-IV (trad. J. Torrubiano Ripoll), Madrid, Reus.

GUZMÁN, R. y MUNGER, M. (2014), "Euvoluntariness and Just Market Exchange: Moral Dilemmas from Locke's *Venditio*", *Public Choice*, Vol. 158, N° 1-2, 39-49.

HALL, R. D. (1981), *John Locke and Natural Human Rights: an Inconsistency Between his Metaphysical/Epistemological Positions and his Moral/Political Theories*, Michigan, University Microfilms International.

HANCEY, J. O. (1976), "John Locke and the Law of Nature", *Political Theory*, Vol. 4, N° 4 (November), 439-454.

HARDT, M. y NEGRI, T. (2006) *Imperio* (trad. A. Bixio), Buenos Aires, Paidós.

HARPHAM, E. J. (1985), "Class, Commerce, and the State: Economic Discourse and Lockean Liberalism in the Seventeenth Century", *Western Political Quarterly*, Vol. 38, N° 4, 565-582.

HEGEL, G. W. F. (1975), *Principios de la filosofía del derecho* (trad. J. L. Vermal), Buenos Aires, Sudamericana.

HILB, C. (2005), *Leo Strauss. El arte de Leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

HILL, Ch. (1969), *Reformation to Industrial Revolution. Volume 2: 1530-1780. The Pelican Economic History of Britain*, London, Penguin.

----- (2002), *The Century of Revolution. 1603-1714*, London, Routledge.

HINSHELWOOD, B. (2013), "The Carolinian Context of John Locke's Theory of Slavery", *Political Theory*, Vol. 41, 562-590.

HIRSCHMANN, N. (2002), "Liberal Conservatism, Once and Again: Locke's «Essay on the Poor Law» and Contemporary US Welfare Reform", *Constellations*, Vol. 9, N° 3, 335-355.

HOBBS, T. (1839), *Leviathan or, the Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil* en *The English Works of Thomas Hobbes* (ed. Sir William Molesworth), Vol. III, London, John Bohn.

----- (1992), *Behemoth. El parlamento largo* (trad. A. H. Andujar), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

----- (1999), *Leviatán* (trad. C. Mellizo). Buenos Aires, Alianza Editorial.

----- (2002), *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos* (trad. M. Á. Rodilla), Madrid, Tecnos.

----- (2010), *De Cive* (trad. C. Mellizo), Buenos Aires, Alianza Editorial.

HOMERO (2000), *Odisea* (trad. J. L. Calvo), Madrid, Ediciones Cátedra.

HORNE, T. (1990), *Property Rights and Poverty: Political Argument in Britain, 1605-1834*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

HUNDERT, E. J. (1972), "The Making of *Homo Faber*: John Locke Between Ideology and History", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 33, N° 1 (January - March), 3-22.

HUYLER, J. (1997), "Was Locke a Liberal?", *The Independent Review*, Vol. 1, N° 4 (Spring), 523-542.

INCE, O. U. (2011), “Enclosing in God’s Name, Accumulating for Mankind: Money, Morality and Accumulation in John Locke’s Theory of Property”, *The Review of Politics*, Vol. 73, 29-54.

JENKINS, D. (2011), “The Lockean Constitution: Separation of Powers and the Limits of Prerogative”, *McGill Law Journal*, Vol. 56, N° 3, 543-589.

JOSEPHSON, P. (2002), *The Great Art of Government: Locke’s Use of Consent*, Lawrence, University Press of Kansas.

KANT, E. (2004), “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita” (trad. E. Estiú y L. Novacassa), en *Filosofía de la historia, qué es la Ilustración*, La Plata, Caronte Filosofía.

KASHALA KAVULA, F. (2014), *Propos sur le libéralisme politique et religieux. Dialogue idéal entre John Locke et Baruch Spinoza*, Turín, L’Harmattan Italian.

KELLY, P. H. (1988), “«All things richly to enjoy»: Economics and Politics in Locke’s *Two Treatises of Government*”, *Political Studies*, Vol. 36, N° 2, 273-293.

----- (1991), “General Introduction: Locke on Money” en KELLY, P. (ed), *Locke on Money*, Vol. I, Oxford, Oxford University Press, 1-109.

KENDALL, W. (1965), *John Locke and the doctrine of the majority-rule*, Illinois, University of Illinois Press.

KOSELLECK, R. (2007), *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (trad. R. de la Vega y J. Pérez de Tudela), Madrid, Trota.

KUSSMAUL, A. (1981), *Servants in Husbandry in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press.

LACLAU, E. (1978), *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Madrid, Siglo XXI.

----- (1996), *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel.

----- (2000), *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva visión.

----- (2005), *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

----- (2008), *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

----- (2009), “Populismo: ¿qué nos dice el nombre?” en PANIZZA, F. (Comp.), *El populismo como espejo de la democracia* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

LACLAU, E. y MOUFFE, Ch. (2010), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

LAMB, P. y MORRICE, D. (2002), "Ideological Reconciliation in the Thought of Harold Laski and C. B. Macpherson", *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 35, N° 4 (December), 795-810.

LAMB, R. (2009), "The Meaning of Charity in Locke's Political Thought", *European Journal of Political Theory*, Vol. 8, N° 2 (April), 229-252.

LAMPRECHT, S. P. (1918), *The moral and Political Philosophy of John Locke*, New York, Columbia University Press.

LASKI, H. J. (1920), *Political Thought in England from Locke to Bentham*, Oxford, Oxford University Press.

----- (1930), *Liberty in the Modern State*, London, Faber & Faber.

----- (2003), *El liberalismo europeo*, México, Fondo de Cultura Económica.

LASLETT, P. (1956), "The English Revolution and Locke's «Two Treatises of Government»", *Cambridge Historical Journal*, Vol. 12, N° 1, 40-55.

----- (1957) "John Locke, the Great Recoinage, and the Origins of the Board of Trade: 1695-1698", *The William and Mary Quarterly*, Vol. 14, N° 3, (July), 370-402.

----- (1964), "Market Society and Political Theory", *The Historical Journal*, Vol. 7, N° 1, 150-154.

----- (1965), *The World we Have Lost. England Before the Industrial Age*, New York, Methuen & Co. Ltd.

----- (2004), "Introduction" en *Two Treatises of Government* (trad. P. Laslett), Cambridge, Cambridge University Press, 3-133

LEA, D. (1994), "Lockean Property Rights, Tully's Community Ownership, and Melanesian Customary Communal Ownership", *Journal of Social Philosophy*, Vol. 25, N° 1 (Spring), 117-132.

LEBOVICS, H. (1986), "The Use of America in Locke's Second Treatise of Government", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 47, N° 4 (October - December), 567-581.

LEES, L. H. (1998), *The Solidarities of Strangers: The English Poor Laws and the People, 1700-1948*, Cambridge, Cambridge University Press.

LENZ, J. W. (1956), "Locke's Essays on the Law of nature", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 17, N° 1 (September), 105-113.

LETWIN, W. (1964), *The Origins of Scientific Economics*, Garden City, Doubleday.

LEWIS, D. (2003), "Locke and the Problem of Slavery", *Teaching Philosophy*, Vol. 26, N° 3 (September), 261-282.

LEYDEN, W. (Von) (1965), "Introduction" en LOCKE, J. (1965), *Essays on the Law of Nature. The Latin Text with a Translation, Introduction and Notes, Together with Transcripts of Locke's Shorthand in his Journal of 1676* (ed. W. Von Leyden), London, Oxford University Press.

----- (1969), "What is Nominal Essence the Essence of?" en YOLTON, J. W. (ed.), *John Locke: Problems and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 224-233.

LOSURDO, D. (2011), *Contrahistoria del liberalismo*, Barcelona, El viejo topo.

LÖWITH, K. (2007), *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* (trad. N. Espinosa), Buenos Aires, Katz.

LUDUEÑA ROMANDINI, F. (2006), *Homo Oeconomicus. Marsilio Ficino, la teología y los misterios paganos*, Madrid/Buenos Aires, Miño y Dávila editores.

----- (2010), *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*, Buenos Aires, Miño y Dávila.

LUSTIG, B. A. (1991), "Natural Law, Property, and Justice: The General Justification of Property in John Locke", *Journal of Religious Ethics*, Vol. 19, N° 1 (Spring), 119-148.

MACAULAY TREVELYAN, G. (1984), *Historia social de Inglaterra* (trad. A. Álvarez-Buylla), México, Fondo de Cultura Económica.

----- (1984), *Historia política de Inglaterra* (trad. R. Iglesia), México, Fondo de Cultura Económica.

MACPHERSON, C. B. (1970), *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke* (trad. J.-R. Capella), Barcelona, Fontanella.

----- (1973), *On Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford, Oxford University Press.

MARCHART, O. (2009), *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau* (trad. M. Delfina Álvarez), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

MARCUSE, H. (1969), *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, México, Joaquín Mortiz.

MARSHALL, J. (1994), *John Locke. Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press.

----- (2006), *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture: Religious Intolerance and Arguments for Religious Tolerance in Early Modern and "Early Enlightenment" Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.

MARX, K. (1994) "La cuestión judía" en *La cuestión judía y otros escritos* (tr. Wenceslao Roces), Barcelona, Planeta-De Agostini, 25-61.

----- (1999), *El capital. Crítica de la economía política* (trad. W. Roces), Tomo I, México, Fondo de Cultura Económica.

MARX, K. y ENGELS, F. (1994), "La ideología alemana" en MARX, K., *La cuestión judía y otros escritos* (trad. Wenceslao Roces), Barcelona, Planeta-De Agostini, 203-232.

MATTIE, S. (2005), "Prerogative and the Rule of Law in John Locke and the Lincoln Presidency", *Review of Politics*, Vol. 67, N° 1 (Winter), 77-111.

McGUINNESS, C. (1989), "The Fundamental Constitutions of Carolina as a Tool for Lockean Scholarship", *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, Vol. 17, N° 1, 127-143.

McNELLY, D. (1989), "Locke, Levellers and Liberty: Property and Democracy in the Thought of the First Whigs", *History of Political Thought*, Vol. 10, N° 1, 17-40.

MEIER, H. (2006), *Leo Strauss y el problema teológico-político* (trad. M. Antonieta Gregor y M. Dimopoulos), Madrid, Katz.

----- (2008), *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político* (trad. A. Obermeier), Madrid, Katz.

MELO, J. (2008), "La democracia populista: populismo y democracia en el primer peronismo", *Pensamiento Plural*, N° 3 (julio – diciembre), 23-42.

----- (2010), "Ostracismo, resurrección y utopía: breve nota sobre política, populismo y posestructuralismo", *Pensamiento Plural*, N° 7 (julio – diciembre), 57-75.

----- (2011), "Hegemonía populista, ¿hay otra? Nota de interpretación sobre populismo y hegemonía en la obra de Ernesto Laclau", *Identidades*, Vol. 1. N° 2 (diciembre), 48-69.

MICHAEL, M. (1998), "Locke's *Second Treatise* and the Literature of Colonization", *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, Vol. 25, N° 3 (Spring), 407-427.

MILTON, J. R. (1990), "John Locke and the Fundamental Constitutions of Carolina", *Locke Newsletter*, Vol. 21, 1

MILTON, P. (2000), "John Locke and the Rye House Plot", *The Historical Journal*, Vol. 43, N° 3, 647-668.

MORO, T. (2009), *Utopía* (José Luis Galimidi), Buenos Aires, Colihue.

MORRESI, S. (2009), “Releyendo al «padre del liberalismo»” en RINESI, E. (ed.), *En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke*, Buenos Aires, Gorla, 175-244.

MOUFFE, Ch. (2011a), *En torno a lo político* (trad. S. Laclau), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

----- (comp.) (2011b), *El desafío de Carl Schmitt*, Buenos Aires, Prometeo.

----- (comp.) (1998), *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós.

MYERS, P. C. (1994), “Equality, Property, and the Problem of Partisanship: The Lockean Constitution as Mixed Regime”, *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, Vol. 22, N° 1 (Fall), 39-64.

----- (2005), “On Michael Zuckert’s *Launching Liberalism*”, *The Review of Politics*, Vol. 32, N° 3 (Summer), 231-240.

NICHOLLS, G. (1904), *A History of the English Poor Law: In Connection with the State of the Country and the Condition of the People*, Vol. 1, London, P. S. King & Son.

NOSETTO, L. (2009), *Soberanía, guerra, gobierno. Michel Foucault y el pensamiento de la política*, Tesis de Maestría en Ciencias Políticas, Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín.

NOZICK, R. (2012), *Anarquía, Estado y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica.

OLIVECRONA, K. (1974a), “Appropriation in the State of Nature: Locke on the Origin of Property”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 35, 211-230.

----- (1974b), “Locke’s Theory of Appropriation”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 24, N° 96, Julio, 220-234.

PANIZZA, F. (comp.) (2009), *El populismo como espejo de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

PARRY, G. (1964), “Individuality, Politics and the Critique of Paternalism in John Locke”, *Political Studies*, Vol. 12, N° 2 (June), 163–177.

PASQUINO, P. (1998), “Locke on King’s Prerogative”, *Political Theory*, Vol. 26, N° 2 (April), 198-208.

PASSANO, A. (1977), “Introducción” a *Smith, Ricardo, Quesnay. La economía política clásica*, Junín, Centro Editor de América Latina.

PENNOCK y CHAPMAN (eds.) (1980), *Property*, Nueva York, New York University Press.

PETTIT, P. (2002), "Keeping Republican Freedom simple. On a Difference with Quentin Skinner", *Political Theory*, Vol. 30, N° 3 (June), 339-356.

PEZOA BISSIÈRES, Á. (1997), *Política y economía en el pensamiento de John Locke*, Pamplona, Ediciones universidad de Navarra.

PITKIN, H. (1965), "Obligation and Consent I", *The American Political Science Review*, Vol. 59, N° 4 (December), 990-999.

----- (1966), "Obligation and Consent II", *The American Political Science Review*, Vol. 60, N° 1 (March), 39-52.

PLATÓN (1998), *República* (C. Eggers Lan), Madrid, Gredos.

PLUMB, J. H. (1967), *The Origins of Political Stability, 1675-1725*, Boston, Houghton Mifflin.

POCOCK, J. G. A. (1967), *The Ancient Constitution and the Feudal Law. English Historical Thought in the Seventeenth Century*, New York, Norton & Company.

----- (1980), "The Myth of John Locke and the Obsession with Liberalism" en

POCOCK, J. G. A. y ASHCRAFT, R. (1980), *John Locke: Papers read at a Clark Library Seminar, 10 December, 1977*, Los Angeles, University of California, 3-24.

POLANYI, K. (2011), *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo* (trad. E. L. Suárez), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

POLIN, R. (1960), *La politique Morale de John Locke*, París, Presses Universitaires de France.

----- (1969) "John Locke's conception of freedom" en YOLTON, J. W. (ed.), *John Locke: Problems and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1-18.

POLLOCK, F. (1904) "Locke's Theory of the State", *Proceedings of the British Academy*, Vol. 2, 237-49.

POOLE, R. (1980), "Locke and the Bourgeois State", *Political Studies*, Vol. 28, N° 2, 222-237.

POPKIN, R. H. (1974), "The Philosophical Bases of Modern Racism" en WALTON, C. y ANTON, J. P. (eds.), *Philosophy and the Civilizing Arts*, Athens, Ohio University Press, 126-165.

PRIETO SANCHÍS, L. y BRETEGÓN CARRILLO, J. (1999), "Estudio preliminar" en Locke, J., *Escritos sobre la tolerancia* (trad. L. Prieto Sanchís y J. Betegón Carrillo), Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, XI-LVII.

PUFENDORF, S. von (1934), *De iure naturae et gentium* (ed. W. Simons), Oxford, Clarendon Press.

RAFFIN, M. (2006), *La experiencia del horror. Subjetividad y derechos humanos en las dictaduras y postdictaduras del Cono Sur*, Buenos Aires, Editores del Puerto.

RAHE, P. (1991), "John Locke's Philosophical Partisanship", *Political Science Reviewer*, Vol. 20, 1-43.

RAWLS, J. (1999), *Theory of Justice*, Massachusetts, Harvard University Press.

----- (2007), *Lectures on the History of Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press.

REINMAN, J. (2005), "Towards a Secular Lockean Liberalism", *The Review of Politics*, Vol. 67, N° 3 (Summer), 473-493.

RICCI GAROTTI, L. (1961), *Locke e i suoi problemi*, Urbino, Pubblicazioni dell'Università di Urbino.

RINESI, E. "Who shall be judge? Individualismo posesivo, humanismo cívico y elogio de la tolerancia" en RINESI, E. (ed.) (2009), *En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke*, Buenos Aires, Gorla, 9-75.

ROBLES, J. A. y SILVA, C. (2005) "Prólogo" en LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano* (trad. E. O'Gorman), México, Fondo de Cultura Económica, vii-lxi.

ROLL, E. (1973), *Historia de las doctrinas económicas*, México, Fondo de Cultura Económica.

RORTY, R. (1991), *Contingencia, ironía y solidaridad* (trad. A. E. Sinnot), Buenos Aires, Paidós.

----- (1998), *Pragmatismo y política* (trad. R. del Águila), Barcelona, Paidós.

ROUSSEAU, J-J. (1950), *Discurso sobre el siguiente tema propuesto por la Academia de Dijón: ¿cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres? ¿Está ella autorizada por la ley natural?* (trad. E. Velarde) en *Obras Escogidas*, Buenos Aires, El Ateneo.

----- (1995), *El contrato social o Principios de derecho político* (Tr. M. J. Villaverde), Madrid, Tecnos.

RUGGIERO, G. (1933), "Liberalism" en SELIGMAN, R. *Encyclopaedia of the Social Sciences*, London, Macmillan, Vol. IX.

RUIZ, C. (1985), "Individualismo posesivo, liberalismo y democracia liberal. Notas sobre la contribución de C. B. Macpherson a la teoría democrática", *Centro de Estudios públicos*, N°17.

RYAN, A. (1984), *Property and Political Theory*, Oxford, Blackwell.

----- (1985), *The Making of Modern Liberalism*, Princeton, Princeton University Press.

SABINE, G. H. (1976), *Historia de la teoría política* (trad. V. Herrero), Bogotá, Fondo de Cultura Económica.

SAMPAY, A. E. (1965), *Carl Schmitt y la crisis de la ciencia jurídica*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot.

SCHAEFER, D. L. (2005), "On Michael Zuckert's Locke", *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, Vol. 32, N°3, 241-256.

SCHAPIRO, J. S. (1965), *Liberalismo. Su significado e historia* (trad. J. Ameller), Buenos Aires, Paidós.

SCHMITT, C. (1990), *Sobre el parlamentarismo* (trad. T. Nelsson y R. Grueso), Buenos Aires, Tecnos.

----- (1992), *Teoría de la Constitución* (trad. F. Ayala), Madrid, Alianza Editorial.

----- (1994), *Legitimidad y legalidad* (trad. J. Díaz García), Buenos Aires, Struhart.

----- (2001), *Carl Schmitt. Teólogo de la política* (selecc. Héctor Orestes Aguilar), México, Fondo de Cultura Económica.

----- (2002), *El concepto de lo político*, Buenos Aires (trad. F. J. Conde), Struhart.

----- (2005a), *El nomos de la tierra. En el Derecho de Gentes del "Jus publicum europeum"* (trad. D. Schilling Thon), Buenos Aires, Struhart.

----- (2005b), *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político* (trad. A. Schmitt de Otero), Buenos Aires, Struhart.

----- (2005c), *Romanticismo político* (trad. L. A. Rossi y S. Schwarzböck), Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes Ediciones.

----- (2006), *Interpretación europea de Donoso Cortés* (trad. F. de Asís Caballero), Buenos Aires, Struhart.

----- (2007), *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria* (trad. J. Díaz García), Madrid, Alianza Editorial.

----- (2008a), *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso* (trad. S. Villegas), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

----- (2008b), *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, (trad. A. Attili), México, Fontamara.

----- (2009a), *Teología política* (trad. F. J. Conde y J. Navarro Pérez), Madrid, Trotta.

----- (2009b), *La tiranía de los valores* (trad. S. Abad), Buenos Aires, Hydra.

SCHMITT, C. y KELSEN, H. (2009), *La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional: El defensor de la Constitución versus ¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?* (trad. M. Sánchez Sorto y R. J. Brie), Madrid, Tecnos.

SCHUMPETER, J. (1971), *Historia del análisis económico*, tomo I, México, Fondo de Cultura Económica.

SCOTT, J. T. (2000), "The Sovereignless State and Locke's Language of Obligation", *The American Political Science Review*, Vol. 94, N° 3 (September), 547-561.

SELIGER, M. (1963a), "Locke's Natural Law and the Foundation of Politics", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 24, N° 3 (July - September), 337-354.

----- (1963b), "Locke's Theory of Revolutionary Action", *The Western Political Quarterly*, Vol. 16, N° 3 (September), 548-568.

----- (1968), *The liberal Politics of John Locke*, London, George Allen & Unwin.

SHAPIRO, B. J. (1968), "Latitudinarianism and Science in Seventeenth-Century England", *Past & Present*, N° 40 (July), 16-41.

SHAPIRO, I. (2003), "John Locke's Democratic Theory" en LOCKE, J., *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration* (ed. I. Shapiro), New Haven, Yale University Press, 309-340.

SIGMUND, P. E. (2005), "Jeremy Waldron and the Religious Turn in Locke Scholarship", *The Review of Politics*, Vol. 67, N° 3 (Summer), 407-418.

SIMMONS, A. J. (1991), "Locke and the Right to Punish", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 20, 331-349.

----- (1992), *The Lockean Theory of Rights*, Princeton, Princeton University Press.

----- (1993), *On the Edge of Anarchy: Locke, Consent, and the Limits of Society*, Princeton, Princeton University Press.

----- (1994), "Locke on the Death Penalty", *Philosophy* Vol. 69 (October), 471-477.

SINGH, R. (1961), "John Locke and the Theory of Natural Law", *Political Studies*, Vol. 9, N° 2, 105-118.

SKINNER, Q. (1993), *Los fundamentos del pensamiento político moderno* (trad. J. J. Utrilla), Tomo I y II, México, Fondo de Cultura Económica.

SLACK, P. (1990), *The English Poor Law, 1531-1782*, Cambridge, Cambridge University Press.

SLAUGHTER, T. P. (1981), “«Abdicate» and «Contract» in the Glorious Revolution”, *The Historical Journal*, Vol. 24, N° 2 (June), 323-337.

SNAYDER, D. C. (1986), “Locke on Natural Law and Property Rights”, *The Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 16, N° 4 (December), 723-750.

SREENIVASAN, G. (1995), *The Limits of Lockean Rights in Property*, New York, Oxford University Press.

STANTON, T. (2011), “Authority and Freedom in the Interpretation of Locke’s Political Theory”, *Political Theory*, Vol. 39, N° 1, 6-30.

STEINER, H. (1980), “Slavery, Socialism, and Private Property”, en PENNOCK y CHAPMAN (eds.), *Property*, Nueva York, New York University Press, 244-265.

STEVENS, J. (1996), “The Reasonableness of John Locke’s Majority. Property Rights, Consent and Resistance in the *Second Treatise*”, *Political Theory*, Vol. 24, N°3 (August), 423-463).

STRAUSS, L. (1952), “On Locke's Doctrine of Natural Right”, *The Philosophical Review*, Vol. 61, N° 4, 475-502.

----- (1958), “Critical Note: Locke’s Doctrine of Natural Law”, *American Political Science Review*, Vol. 52, N° 2, 490-501.

----- (1988), *What is Political Philosophy? And Other Studies*, Chicago, Chicago University Press.

----- (1992), *Natural Right and History*, Chicago, Chicago University Press.

----- (2007), “El liberalismo de la filosofía política clásica” en *Liberalismo antiguo y moderno* (tr. L. Livchits), Buenos Aires, Katz, 47-99.

TAMAMES, R. y GALLEGO, S. (1996), *Diccionario de economía y finanzas*, Madrid, Alianza Editorial.

TARCOV, N. (1981), “Locke’s *Second Treatise* and the ‘Best Fence against Rebellion’”, *Review of Politics*, Vol. 43, N° 2 (April), 198-217.

TAYLOR, CH. (1996), *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Buenos Aires, Paidós

THOMPSON, M. P. (1988), "Significant Silences in Locke's Two Treatises of Government: Constitutional History, Contract and Law", *The Historical Journal*, Vol. 31, N° 2, (June), 275-294.

TUCK, R. (1979), *Natural rights theories. Their origin and development*, Cambridge, Cambridge University Press.

----- (1993), *Philosophy and Government*, Cambridge, Cambridge University Press.

----- (2009), *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford, Oxford University Press.

TUCKNESS, A. (2002), *Locke and the Legislative Point of View*, Princeton, Princeton University Press.

----- (2010), "Retribution and Restitution in Locke's Theory of Punishment", *The Journal of Politics*, Vol. 72, N° 3 (July), 720-732.

TULLY, J. (1980), *A discourse on Property: John Locke and his Adversaries*, Cambridge, Cambridge University Press.

----- (1993), *An approach to political philosophy: Locke in contexts*, Cambridge, Cambridge University Press.

TURCKER, G. S. L. (1960), *Progress and Profits in British Economic Thought, 1650-1850*, Cambridge, Cambridge University Press.

TURNER, J. (2011), "John Locke, Christian Mission, and Colonial America", *Modern Intellectual History*, Vol. 8, N° 2, 267-297.

UDI, J. (2012), "Propiedad lockeana, pobreza extrema y caridad", *Revista de Estudios Políticos*, Vol. 157 (julio-septiembre), 165-188.

----- (2014) "El derecho a la caridad: repercusiones de la teología cristiana en la teoría de la propiedad de John Locke", *Revista de Filosofía*, Vol. 70, 149-160.

VAUGHAN, S. K. (2002), "Virtue, Capitalism, and Public Aid: Classical Liberalism and the Poor", *Western Political Science Association Conference*, Long Beach, CA (March), 1-23.

----- (2009), *Poverty, Justice and Western Political Thought*, Lanham, Lexington Books.

VAUGHN, K. I. (1983), *John Locke, economista y sociólogo*, México, Fondo de Cultura Económica.

VILE, J. K. (1998), *Constitutionalism and the Separation of Power*, Indianapolis, Liberty Fund.

WALDRON, J. (1979), "Enough and as Good Left for Others", *Philosophical Quarterly*, Vol. 29, 319-328.

----- (1983), "Two Worries about Mixing One's Labour", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 33, N° 130 (January), 37-44.

----- (1984), "Locke, Tully and the Regulation of Property", *Political Studies*, Vol. 32, 98-106.

----- (1987), "Theoretical Foundations of Liberalism", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 38, N° 147 (April), 127-150.

----- (1988), *The Right to Private Property*, Oxford, Clarendon Press.

----- (1999), *The Dignity of Legislation*, Oxford, Oxford University Press.

----- (2002a), *God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.

----- (2005), "Response to Critics", *The Review of Politics*, Vol. 67, N° 3 (Summer), 495-513.

WARD, L. (2005), "Locke on Executive Power and Liberal Constitutionalism", *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 38, N° 3 (September), 719-744.

WEAVER, D. (1997), "Leadership, Locke and the Federalist", *American Journal of Political Science*, Vol. 41, N° 2 (April), 421-446.

WEITHMAN, P. J. (1993), "Natural Law, Property, and Redistribution", *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 21, N° 1 (Spring), 165-180.

WELCHMAN, J. (1995), "Locke on Slavery and Inalienable Rights", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 25, N° 1 (March), 67-81.

WIDERQUIST, K. (2010), "Lockean Theory of Property: Justification for Unilateral Appropriation", *Public Reason*, Vol. 2, N° 1, 3-26.

WOOD, E. M. (1992), "Locke against Democracy: Consent, Representation and Suffrage in the *Two Treatises*", *History of Political Thought*, Vol. 15, N° 1, 323-372.

WOOD, N. (1983a), *John Locke and Agrarian Capitalism*, Berkeley, University of California Press.

----- (1983b), *The Politics of Locke's Philosophy. A Social Study of "An Essay Concerning Human Understanding"*, Berkeley, University of California Press.

WOODHOUSE, A. S. (1951) (ed.), *Puritanism and Liberty. Being the Army Debates (1647-9) from the Clarke Manuscripts with Supplementary Documents*, Chicago, Chicago University Press.

WOODWARD, E. L. (1974), *Historia de Inglaterra* (trad. E. Gallego), Madrid, Alianza Editorial.

WOOTTON, D. (1992), "John Locke and Richard Ashcraft's *Revolutionary Politics*", *Political Studies*, Vol. 40, N° 1, 79-98.

YOLTON, J. W. (1958), "Locke on the Law of Nature", *The philosophical Review*, Vol. 67, N° 4 (October), 477-498.

----- (ed.) (1969), *John Locke: Problems and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.

----- (1968), *John Locke: and the Way of Ideas*, Cambridge, Cambridge University Press.

----- (1970), *Locke and the Compass of Human Understanding*, Cambridge, Cambridge University Press.

ZINAICH, Jr. S. (2000), *Locke's Moral Revolution: From Natural Law to Moral Relativism*, York, Uni-print.

ZUCKERT, M. (2002), *Launching Liberalism. On Lockean Political Philosophy*, Kansas, University Press of Kansas.

----- (2005a), "Reconsidering Lockean Rights Theory: A Reply to My Critics", *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, Vol. 32, N° 3, 257-268.

----- (2005b), "Locke - Religion - Equality", *The Review of Politics*, Vol. 67, N° 3 (Summer), 419-431.