



# Aproximación a la obra política de John Locke

Bonilla Saus, Javier  
*Universidad ORT Uruguay*

Junio de 2006

## **Abstract**

El trabajo aborda las grandes líneas fundamentales de la filosofía política de Locke, a través de tres de sus textos: el "Ensayo sobre la ley de la naturaleza", la "Carta sobre la tolerancia", los "Dos ensayos sobre el gobierno civil". Se debate sobre la distinción conceptual entre la razón y la moral razonable, los criterios de verdad del conocimiento, la ley natural y el derecho natural, la argumentación en favor de la libertad religiosa, la fundamentación de la legitimidad del poder político en los derechos individuales, la propiedad privada y la esclavitud, el poder paternal y su relación con el poder político, la distinción entre comunidad y commonwealth, la instauración de la sociedad política.

**Palabras claves:** Teoría política, John Locke

## I.- John Locke, su obra y la “Gloriosa Revolución”

Conjuntamente con la de Spinoza y la de Hobbes, la obra de John Locke forma parte de la trilogía fundamental del pensamiento político del siglo XVII. Aunque no pretende ser tan sistemática como la obra de Thomas Hobbes, ni tiene la enjundia teórica de la de Spinoza, los trabajos de Locke incursionaron en terrenos tan dispares como los de la religión, la pedagogía, la organización del buen gobierno, las ciencias naturales y la economía, insistiendo siempre, en muchos de estos temas, en reivindicar lo que podríamos llamar “la perspectiva de la libertad”.

Como en otros casos, la obra de Locke sólo se torna realmente comprensible si somos capaces de ubicarla en el contexto histórico en el que vió la luz. En la segunda mitad del siglo, en Francia el protestantismo está ya derrotado y la revocación del Edicto de Nantes, en 1685, parece augurar que, más allá de sus fronteras, Luis XIV va a desatar una oleada de restauración católica. En Inglaterra, la suerte del catolicismo parece ser menos previsible. La experiencia puritana, parlamentarista y “republicana” de Cromwell había claudicado en un desgastante combate de sectas. Carlos II Estuardo retoma el trono en 1660 pero, luego de escasos años de armonía, las relaciones entre la Monarquía y el Parlamento vuelven a deteriorarse. A partir de 1672, la polarización del Parlamento es cada vez más notoria entre dos “partidos”<sup>1</sup>: los “tories”, partidarios del Rey, del derecho Divino y sospechosos de cierta proclividad hacia el papismo y los “whigs”, adversarios del Rey y depositarios de la tradición parlamentarista y puritana. En esta disputa resulta fundamental la opinión de la “gentry”, integrada por pequeños y medianos propietarios rurales, socialmente aristocratizantes pero políticamente antimonárquicos en función del marcado ascendiente que sobre ellos tiene el protestantismo.

En 1685 muere Carlos II y su hermano, Jacobo II, lo sucede al frente de una monarquía tan débil que sólo rutinariamente puede ser considerada como “absoluta”. El carácter militantemente católico del nuevo monarca funcionará como detonador de la futura crisis. Circunstancialmente, la discusión política central se anuda en torno a la cuestión del “impeachment”. ¿Podía o no el Parlamento perseguir a los hombres del Rey por traición, entendiendo por ello no solamente la realización de actos claramente ilegales sino también en los casos que el Parlamento interpretase como “ofensivas” sus acciones? En otras palabras, lo que estaba en el tapete era la autonomía del Monarca y la capacidad de la “gentry” y la aristocracia de controlar la política de la Corona.

A fines de 1688, Guillermo de Orange, yerno de Jacobo y ardiente protestante, pero holandés de origen, desembarcará al frente de la (algo pomposamente

---

<sup>1</sup>.- Como es sabido, no se trata de partidos políticos en el sentido moderno y conviene interpretar el término más en su sentido literal que en el sentido técnico contemporáneo.

llamada) "Gloriosa Revolución" y, luego de una poco cruenta lucha, establecerá, definitivamente, la predominancia del protestantismo en Inglaterra.

No sólo la cuestión religiosa, abierta tiempo ha por Enrique VIII, tiende a clausurarse allí. También otros problemas parecen, sino concluirse, al menos sufrir modificaciones importantes en esa coyuntura. La cuestión del "republicanismo", que se ha alejado algo de sus nostalgias clásicas, implantándose de manera parcial en la "gentry", ha sufrido políticamente de la catástrofe de Cromwell. También esta cuestión tendrá una solución razonable con la entronización de un nuevo rey (ilegítimo para las reglas de la sucesión monárquica, si se quiere, pero cercano en lo religioso y en lo político a las aspiraciones puritanas) sometido al poder del Parlamento: su "liberalismo" y su condición de protestante eran las mejores garantías que el Parlamento inglés podía entonces requerir. En especial si tenemos en cuenta que el llamado republicanismo, que había asociado relativamente su discurso con la revolución y dictadura de Cromwell, por un lado estaba desacreditado por dicha asociación y, por el otro, no tenía porqué magnificar diferencias políticas con la situación creada por el advenimiento de Guillermo.

En efecto, el republicanismo inglés del siglo XVII había sido esencialmente aristocrático y, nada más que en virtud de la particular radicalización que se generó en torno a la cuestión religiosa, fué que se vió obligado a aceptar aliados "populares" para cuestionar frontalmente a la monarquía <sup>2</sup>. Este contexto político resultó propicio para la difusión de las ideas de un autor como Locke que, como veremos, era particularmente reacio a la publicidad de sus ideas en materia de filosofía política.

Sorprendentes consideradas hoy en día, las prevenciones de Locke quizás no fuesen totalmente infundadas. En efecto, más allá de la entendible sobredimensión que adquirió la "Gloriosa Revolución" en la historia británica posterior, no todo parece haber sido positivo como resultado del tan mentado acontecimiento. Trabajos relativamente recientes indican que, después de 1688, Inglaterra continuó siendo, por largo tiempo, un regimen con fuertes rasgos de "ancien régime", encuadrado por un estado fundado en los privilegios del Parlamento, del clero de la "Iglesia estatal" y de la aristocracia terrateniente, al tiempo que funcionaba como un estado confesional casi al mismo título que la Francia del Absolutismo

---

<sup>2</sup>.- Sobre las tendencias antidemocráticas y aristocratizantes del republicanismo inglés son amplias las coincidencias. "Milton was at no time a democrat, but he seems to have a higher opinion of the capacity of the common people in the beginning than he has later on.", "...he drew a distinction between those valorous, magnanimous, and steadfast persons who were capable of great deeds and fidelity to a great cause, and vulgar multitude." **Berns, Walter: "John Milton" in Strauss, Leo and Cropsey, Joseph : "History of Political Philosophy"**, Ed. Univ. of Chicago, Chicago, 1997, p. 442. "El vínculo de unión entre los tres hombres (Harrington, Milton y Sidney) era su admiración por la Antigüedad y su idealización de la república aristocrática.", **Sabine, Georges: "Historia de la Teoría Política"**, Ed. F.C.E., México, 1987, p. 375.

borbónico<sup>3</sup>. El hecho que el eje del poder se hubiese desplazado hacia el Parlamento, y que el Monarca estuviese algo más controlado en sus potestades, no garantizó automáticamente que los rasgos autoritarios del Absolutismo inglés, consagrados principalmente bajo los Tudor, hubiesen desaparecido radicalmente. Basta recordar a título de ejemplo que, apenas unas pocas décadas después de la Gloriosa Revolución, más precisamente en 1716, el Parlamento se “auto-votó” de manera totalmente inconsulta una ley por la que prolongaba la duración del mandato de sus parlamentarios de 3 a 7 años<sup>4</sup>.

### A.- Locke en la tradición de la filosofía política

Una de las características de los escritos de Locke es que, independientemente de la coyuntura política en la que son concebidos, su factura siempre es un buen reflejo del proceso de formación del pensamiento político moderno que se gesta en Inglaterra.

Quizás sea necesario remontarse a Santo Tomás (en lo que refiere a la concepción de los distintos tipos de leyes) y a Nicolás de Cusa (en lo que refiere a la necesidad de un consentimiento común para que exista la obligación política) para rastrear las lejanas raíces medievales del pensamiento de Locke que, de manera explícitamente reconocida por él, recibió del “juicioso Hooker”<sup>5</sup>. Pero Locke es, indudablemente, un hijo del pensamiento del siglo XVII. En efecto, en los más de 50 años que van de la publicación de la “*Areopagítica*”<sup>6</sup> de John Milton en 1644 hasta el inicio del nuevo siglo, se suceden los escritos que proporcionan el fundamento conceptual de la modernidad política naciente y, al mismo tiempo, el material teórico con el que la Ilustración y Iluminismo desarrollarán, posteriormente, sus propuestas políticas revolucionarias. En 1651 aparece “*Leviathan*”<sup>7</sup>, en 1656 la “*Oceana*”<sup>8</sup> de Harrington y, en 1670, Spinoza dará a luz

---

3.- Véase **Clark, Jonathan C.:** “*English Society 1688–1832*”, Ed. Cambridge University Press, 1985, y **Dunn, John:** *L' exigence de liberté de conscience, liberté de parole, liberté de pensée, liberté de culte*” in Revue “*Philosophie*” No. 37, Paris. Les Editions. de Minuit, 1993.

4.- Como oportunamente lo señalara **Thomas Paine**, (“*Rights of Man*”, Ed. Foner, Londres, 1984) el Parlamento británico se atribuía funciones constituyentes, amparado en la inexistencia de una verdadera Constitución. Ya en el siglo XVIII, el tema estaba planteado por observadores externos a la política británica: “La constitution de l'Etat doit être stable et puisque celle-ci a tout d'abord été établie par la nation, qui a par la suite confié le pouvoir législatif à certaines personnes, les lois fondamentales sont exceptées de la commission donnée à ces dernières: **Emmerich de Vattel**; “*Le Droit des gens, ou Principes de la loi naturelle appliquée à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*”. Traduction de l'anglais de Paul Royer-Collard, Ed J.P. Alliaud, Paris, 1830, citado por **Stourzh, G.:** “*Constitution: changing Meanings of the term*” in “*Conceptual Change and the Constitution*”, **Ball and Pocock**, Eds., University of Kansas, 1988, p.45.

5.- Así lo refiere **Locke** en sus “*Two Treatises...*”. **Hooker, Richard:** “*The Laws of Ecclesiastical Policy*”, publicadas entre 1594 y 1597, por Ed. J. Windet en Londres.

6.- “*Areopagítica*”, Ed. F.C.E., México, 1941.

7.- “*Leviatán*”, Ed. F.C.E., México, 1987.

al *“Tratado Teológico-político”* seguido, en 1677, por el *“Tratado Político”*<sup>9</sup>. En 1680, Filmer publicará su, ya algo anacrónico, *“Patriarca o el poder natural de los Reyes”*<sup>10</sup> escrito, en realidad, antes de 1653. En 1684, a su vez, Halifax escribirá *“The character of a Trimmer”*, publicado en 1688 y, más tarde, *“The Anatomy of an Equivalent”*<sup>11</sup> publicado en el mismo año. Por su parte, en 1689 aparecerán los *“Discourses concerning Government”*<sup>12</sup> de Sidney. Con la excepción de las obras de Spinoza, las demás retomarán en buena parte, y resumirán, el proceso intelectual que se lleva a cabo en Inglaterra a posteriori de la revolución de Cromwell.

En un contexto donde convergen los aportes protestantes, las teorías de la monarquía mixta, la reivindicación del constitucionalismo medioeval contractualista, el republicanismo y la renovación del jus-naturalismo, las propuestas de Locke se insertan naturalmente en las tradiciones vigentes en la coyuntura política inglesa. La obra política de Locke resulta ser, ciertamente, una obra marcadamente “inglesa”: no hay rastros claros de influencia de Spinoza ni, por ejemplo, de Bayle<sup>13</sup> (aunque si de Grocio) y, en los *“Two Treatises concerning Government”*<sup>14</sup>, la intención explícita es polemizar con Sydney y, más específicamente, con Filmer. En especial, los dos *“Two Treatises...”* parecen ser una propuesta política destinada a terminar con la vigencia de la monarquía absoluta, de manera tal, que no inquietase a la “gentry” puesto que ésta resultaba ser la clave en la batalla política contra la monarquía.

Alejados los tormentosos acontecimientos que acompañaron el auge y ocaso de Cromwell, debilitado el empuje político de los radicales que lo acompañaron<sup>15</sup>, así

---

8.- *“Oceana”*, Ed de Liljegren, Heidelberg, 1924.

9.- *“Tratado Teológico-político”*, Ed. Alianza, Madrid, 1986; *“Tratado Político”*, Ed. Alianza, Madrid, 1986..

10.- *“El Patriarca o el poder natural de los reyes”*, Ed. E.Calpe, Madrid, 1920. *“Patriarcha and other Political Works of Sir Robert Filmer”*, Ed. de Peter Laslett, Oxford, 1949.

11.- *“Life and Letters of Sir George Savile, Bart., First Marquis of Halifax”*, Foxcroft, H.C., 2 Vols, Londres, 1898.

12.- *“Discourses concerning government”*, Ed. de J Toland, London, 1763.

13.- Locke se interesa en la nueva filosofía mecanicista hacia 1660, a través de su relación con **Boyle**. Entre ese año y 1662 lee *“Le Discours de la Méthode”* y los *“Principes de Philosophie”* pero sus notas indican que lo que más le interesa de **Descartes** son los escritos de ciencia natural. No obstante Locke accede a la reconstrucción de los *“Principes..”* que realiza **Spinoza**, al tiempo que entra en contacto con el *“Syntagma”* de **Gassendi**. Para un análisis exhaustivo de las lecturas del joven Locke, véase: **Milton, J.R.** : *“Locke at Oxford”* in **Rogers, G.A.J.**: *“Locke’s Philosophy”*, Ed. Clarendon Press, Oxford, 1994, pp.29-47

14.- *“Two Treatises concerning government”*, Ed. by Peter Laslett, Cambridge Univ. Press, 1960. Versión española: *“Ensayo sobre el Gobierno Civil”*, Ed. Aguilar-Orbis, Barcelona.

15.- A fines de la década de 1640, el éxito de Cromwell, acompañado de su política de negociación con el Rey, pondrá en marcha un proceso de radicalización de la gentry y los sectores más

como el éxito de los principales teóricos del republicanismo<sup>16</sup> y sus epígonos, aquella coyuntura política que signó las preocupaciones de Hobbes (el riesgo que la guerra civil terminase con la sociedad misma) perdió gran parte de su vigencia. Una reafirmación temporal de la monarquía trajo algo de calma a la política inglesa pero la monarquía absoluta inglesa estaba ya moribunda. La obra de John Locke cumplirá precisamente la función, al menos en su primera etapa, de proponernos una nueva modalidad de legitimación política para el orden étatico moderno que está naciendo bajo la formación concreta de un régimen monárquico moderado, "liberal" <sup>17</sup> y fuertemente controlado por el Parlamento.

Mención especial merece la relación de Locke con la obra de Hobbes. Como señalásemos, la obra de Locke no tiene la ambición intelectual de la de Hobbes ni posee la rigurosidad teórica de la de Spinoza. Sin embargo considerado el panorama de la filosofía política inglesa del siglo XVII, resulta hoy casi inevitable pensar que su alegato en defensa de la libertad fue concebido como un "contrapunto" a la obra de Hobbes<sup>18</sup>.

Aunque las ideas de Locke se oponen en buena medida a las de Hobbes<sup>19</sup>, no hay trazas explícitas de que Locke haya concebido su trabajo como una crítica a

---

populares de la Revolución que dará lugar al surgimiento del movimiento de los "Levellers" y, posteriormente, los proto-comunistas llamados "Diggers". Para los primeros véase "**The Leveller Tracts. 1647-1653**" editados por W. Haller y G.Davis, New York, 1944; para los segundos, sólo cabe señalar el trabajo de **Winstanley, Gerrard: "Law of Freedom"**, Ed. por G. Sabine, Ithaca, New York, 1941.

16.- El llamado "republicanismo" surge como una propuesta teórica algo lateral al problema central que había motivado la Revolución puritana. Para Cromwell, la cuestión era esencialmente religiosa y pasaba por controlar el poder religioso del Rey y no por una disputa entre monarquía o gobierno republicano. No obstante autores como **James Harrington, John Milton** y **Albernon Sidney** esbozaron, con relativo éxito, una propuesta de gobierno republicano acentuadamente aristocratizante y fuertemente marcada por una admiración nostálgica por Antigüedad Clásica.

17.- La utilización del término "liberal", en este contexto histórico, es un anacronismo. El adjetivo "liberal" adquirió recién una primera acepción política precisa en 1810 en España, en las Cortes de Cádiz para, después de mediados del siglo XIX en adelante, pasar a designar más una actitud mental y cultural "moderna" que una doctrina política estrictamente definida. En realidad, en la Inglaterra que Locke vive y sueña, el término correcto es "Whig".

18.- Para un dimensionamiento de la extensión y pretensión explicativa de la obra de Hobbes, véase "**El gran sistema**" en **Bonilla Saus, Javier: "Hobbes otra vez: apuntes sobre la modernidad política de su obra"**, Cuadernos de CLAEH No. 80, Montevideo, 1997, pp. 65-68.

En el mismo sentido, para visualizar la amplitud de las propuestas teóricas, ahora tanto de Hobbes como de Spinoza, véase: "**Dos proyectos filosóficos inconmensurables**" en **Salazar Carrión, Luis; "El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?"**. Ed. UAM-Izt., México, 1997, pp.75 a 104.

"La différence entre les écrits de Hobbes et ceux de Locke parait á première vue résider dans la systématique rationaliste du premier, opposée au psychologisme empiriste du second...", **Vienne, Jean Michel: "Méthode mathématique et science morale chez Locke"** in Revue "Philosophie" No. 37, Les Editions de Minuit, Paris, 1993, p 20.

19.- Todavía está presente en la teoría política una lectura "tradicional" de la obra de Hobbes que lo cataloga, en nuestra opinión ingenuamente, como un simple teórico del Estado absolutista. Esa

*“Leviathan”*. Más bien cabe concluir que, en su obra, Locke tiende a evitar cuidadosamente toda referencia explícita al entonces *“justly decried name of...”* Thomas Hobbes. Leo Strauss, en su clásico *“Natural right and History”* <sup>20</sup> nos ofrece un agudo contraste entre la obra de ambos autores subrayando las virtudes de la poderosa construcción hobbesiana frente a la sensata modestia de los textos de Locke. Simultáneamente, presenta el pensamiento de Locke como altamente dependiente del de Hobbes y explica la ausencia de referencias, en la obra del primero a los textos del segundo, como resultado de una estrategia consciente tendiente a evitar referencias a su antecesor: *“Locke has the good sense to quote only the right kind of writers and to be silent about the wrong kind, although he had more in common, in the last analysis, with the wrong kind than with the right”* <sup>21</sup>.

Quizás quienes se han ocupado de este hipotético duelo doctrinario entre Hobbes y Locke <sup>22</sup> no han resaltado con suficiente fuerza que, mientras el primero era un pensador tibiamente motivado por la problemática religiosa, pero poderosamente cargado del bagaje filosófico del racionalismo, del nominalismo y del materialismo de su siglo, Locke era, por su parte, un ardiente puritano en materia religiosa pero, en lo concerniente a sus convicciones teóricas y filosóficas, a su rigor en la defensa de las ideas y a su compromiso público con ellas, su consistencia deja algo que desear.

Locke siempre adoptó un estilo intelectual de una sorprendente modestia. En su *“Ensayo sobre el conocimiento humano”*, se autodefine como un “jornalero” que en una época poblada de grandes maestros se limita a colaborar en allanar el camino del conocimiento: *“...nadie puede esperar convertirse en un Boyle o Sydenham; y en una época que produce tales maestros como el gran Huygens y el incomparable señor Newton, es ambición suficiente el emplearse como jornalero para limpiar un poco el terreno y extirpar algunos disparates que se encuentran en el camino hacia el conocimiento”*. <sup>23</sup>

---

lectura tradicional ha sido difundida por textos generales sobre la historia de las ideas políticas que tuvieron una vasta acogida durante décadas en el mundo académico. El libro de **Jean Jacques Chevalier** y, en menor medida **los de Georges Sabine** y **Jean Touchard**, retoman parcialmente esa idea de una obra hobbesiana destinada a legitimar el poder absolutista y, por extensión, al estado totalitario. Dichos textos se apoyan, a su vez, en trabajos más especializados como los de **J. Vialatoux**, *“La cité de Hobbes: théorie de L'état totalitaire”*, **René Capitant** : *“Hobbes et L'Etat totalitaire”* o **R. Polin**: *“Hobbes, Dieu et les hommes”*. Esta visión “totalitaria” de la obra de Hobbes fue paulatinamente revisada en las últimas décadas partir de los trabajos de **Tonnies**, **Strauss** y, más recientemente, **Norberto Bobbio**, entre otros

20 .- *“Natural right and History”*, Ed. University of Chicago Press, 1953.

21 .- op. cit. pp. 165-166.

22 .-“If Locke wrote his book (the *“Two Treatises of Government”*) as a refutation of Sir Robert Filmer, then he cannot have written it as a refutation of Thomas Hobbes. The mistake of supposing that he was arguing deliberately against Leviathan is almost...(a) common...error”. Introducción a los *“Two Treatises of Government”*, Laslett, Peter, Oxford, 1960, p. 67.

23 .- *“Epístola al lector”* en *“Ensayo sobre el entendimiento humano”*, Ed. Gernika, México, 1994, p. 22.

Por otra parte, es posible que, al concebir Locke su "*Carta sobre la Tolerancia*", e incluso sus "*Dos Tratados sobre el Gobierno...*" como obras más bien coyunturales y destinadas a un público más amplio que el de su antecesor, quizás tuvo que rebajar la profundidad del abordaje en temas que Hobbes y Spinoza habían desarrollado anteriormente con tanto brillo y rigor.

## **B.- Locke y la filosofía británica del "sentido común"**

Hay, por otra parte, otros argumentos que ayudan a comprender el porqué de la elección de un tono de peculiar modestia teórica. En efecto, a partir del período de Cromwell, hacen irrupción en la filosofía política inglesas autores de escaso vuelo teórico, como Milton o algunos "republicanistas", que desarrollan una suerte de filosofía "del sentido común" cuyos efectos se harán sentir fuertemente. George Savile, primer marqués de Halifax y contemporáneo de Locke es, quizás, el mejor ejemplo de esta postura que tendrá múltiples seguidores en ese país. Asentado en una "...*indiferencia aristocrática por el pensamiento riguroso...*", Halifax abordará el tratamiento de la política de su tiempo en base a un estilo irónico y escéptico desplegado en escritos esencialmente circunstanciales. Su escepticismo y su tendencia a manejarse a nivel del sentido común más elemental, quizás influyesen el trabajo de Locke.

En consecuencia, los trabajos de Locke no resultan fáciles de comparar con obras como el "*Tratado Político*", "*El Ciudadano*" o "*Leviathán*". Locke, que pretende apoyar directa y políticamente el nacimiento de la nueva monarquía inglesa instaurada con la Gloriosa Revolución, exhibe un fuerte radicalismo anti-absolutista, tiene como objetivo consolidar una organización institucional concebida para impedir el retorno de la monarquía absoluta y, "toma partido" por una determinada modalidad de régimen político. Los trabajos de Hobbes son, en cambio, etapas de un proyecto filosófico de amplitud bastante mayor para el que la cuestión de la organización política concreta del gobierno resulta ser un tema, si se quiere, "derivado".

Aunque Locke no es de manera alguna un autor intrascendente (su obra resultará fundamental en la estructuración del pensamiento liberal moderno), no es menos cierto que, en sentido estrictamente teórico, Locke evolucionará, aún a pesar suyo, dentro de la nueva concepción de la política moderna ya desarrollada por Hobbes<sup>24</sup>. Quizás Locke no se consideró nunca a sí mismo como un filósofo

---

<sup>24</sup> .- La posición de **Leo Strauss** sobre la obra de Hobbes es lapidaria en cuanto a la paternidad teórica del fundamento último del pensamiento liberal si recordamos su rotunda y polémica afirmación: " If we call liberalism that political doctrine which regards as fundamental political fact the rights, as distinguish from the duties of man and which identifies the function of the state with the protection or the safeguarding of those rights, we must say that the founder of liberalism was Hobbes"; op. cit., pp 151 y sgts



político o, ni siquiera, como un filósofo a secas. Dada la multiplicidad de temas tratados en su vida, su enorme legado de escritos y su contumaz reticencia a editar con su nombre los escasos textos que publicó<sup>25</sup>, no es sencillo discernir con precisión cuales eran sus verdaderos intereses intelectuales y cuales son los trabajos que integran, efectivamente, lo que es “la obra” de John Locke en materia de filosofía política.

### C.- Una obra de difícil delimitación

El primer obstáculo para definir cual es, efectivamente, la obra significativa de Locke radica en que los textos del autor carecen de un eje disciplinario o temático claramente definido. Esta dispersión temática le ha valido algunos juicios, por lo menos, irreverentes: ; *“What Locke was not is in some ways as important as what he was. Unlike so many of his contemporaries who wrote on politics, he cared (and knew) little about English history of the Common Law. He was neither a mathematician, nor an astronomer, nor a physician. In 1690 Locke was a former civil servant with more recent experience of political conspiracy, an intermittently practising physician with a vast knowledge of that intimidating subject, a former chemist who still included an iron furnace among luggage, an occasional writer on economics what has invested money in a wide variety of speculative enterprises, a former tutor at Christ Church who had become increasingly interested in the general theory of education, a secret Unitarian interested in biblical criticism and deeply concerned with religious toleration, an irreconcilable opponent of absolute monarchy who had become deeply absorbed in highly abstract problems about operations of the human understanding”*<sup>26</sup>.

Un segundo obstáculo para conocer la obra del autor radica en que los textos de Locke permanecen por lo general inéditos por muy largo tiempo (cuando no para siempre) y, cuando algo de ellos se publica, la publicación la lleva a cabo el autor de manera anónima. En efecto, Locke evitó, de manera reiterada y deliberada, asociar públicamente su nombre a los distintos textos que producía. En lo que hace a los *“Two Treatises of Government”*, por ejemplo, Locke no se limitó a obviar su nombre en la publicación; destruyó cuidadosamente todas las pruebas de su relación con el encargado de editarlo de manera anónima, clasificó sus ejemplares personales en la Sección de “Anónimos” de su biblioteca y, en más de una carta a sus amistades, recomendó su lectura insistiendo en el carácter anónimo del libro. Peripecias similares pueden ser referidas en cuanto a la publicación de las diversas versiones de su *“Carta sobre la Tolerancia”*.

---

25.- Para un análisis cuidadoso de estos aspectos de la personalidad de autor véase la **Introducción** de *“Two Treatises of Government”*, en la Edición de **Laslett, Peter**, Cambridge University Press, 1960.

26.- **Milton, J.R.**: op. cit. p.44.

En efecto, no puede ser casual que, dejando de lado el *“Ensayo sobre la Ley de la Naturaleza”*, que nunca se publicó en vida de Locke, todos los otros grandes textos de filosofía política de Locke sólo verán la luz en el bienio de 1689-90. Es decir, después de que se ha instalado el nuevo régimen de Guillermo de Orange y cuando el autor, con 57 años de edad, retorna luego de su exilio en Holanda. De los tres textos publicados en esa peculiar coyuntura, el *“Ensayo sobre el entendimiento humano”*, el texto menos políticamente comprometido de todos, será el único que se publicará con su nombre.

Además de esta timorata política editorial, por razones que seguramente responden a la personalidad del autor, los textos son permanentemente reescritos y las sucesivas versiones se reiteran, durante un larguísimo lapso, hasta la que puede ser considerada como “definitiva”. La dimensión, volumen y variedad de sus escritos han sido, y siguen siendo, un desafío para los estudiosos. Si, además, recordamos la ya señalada diversidad temática de sus escritos, no es de extrañar que manuscritos, notas, cuentas financieras, diarios, relatos, múltiples versiones de los mismos textos, diversos textos dedicados al mismo tema, etc. terminaron constituyendo un conjunto tan desmesurado de materiales que, precisamente por su abundancia, se hace dificultoso el establecer qué resulta significativo dentro de la obra del autor y qué puede resultar prescindible.

Un tercer obstáculo con el que los estudiosos tropiezan para dimensionar la obra de Locke radica en que el conocimiento detallado de los escritos del autor es relativamente reciente. Muerto Locke en 1704, la mitad de sus libros, correspondencia y papeles quedó en manos de su sobrino, Peter King. Esos materiales permanecieron en la familia hasta que uno de los descendientes de Lord King, el Earl of Lovelace, depositó en 1942 parte de ellos en la Bodleian Library de Oxford.

El análisis que de estos materiales realizó W. von Leyden, por cuenta y orden de la Clarendon Press de Oxford, reveló la existencia de dos grandes grupos de textos. Por un lado hay un grupo de cerca de 3.000 cartas, manuscritos y otros pequeños textos que no tienen mayor interés científico con la excepción de algunas cartas escritas por Leibniz. Por el otro, figuran los textos redactados por Locke. Si se organizan estos manuscritos por tema y por orden de importancia atendiendo al número de manuscritos existentes, primero figuran las cuentas personales del autor, luego los catálogos de su biblioteca y sus listas de libros; en tercer lugar los textos de teología, geografía, astronomía, alquimia y medicina, luego aquellos referidos a asuntos relativos a la moneda y economía, problemas coloniales e historia política. No deja de ser sorprendente para el lector contemporáneo que, en esta clasificación, recién al último, aparezcan sus manuscritos de filosofía política.

## **II.- Los textos fundamentales de la obra de filosofía política**

En este trabajo, es imprescindible delimitar aunque sea de manera provisoria, lo que entenderemos como “la obra de filosofía política” del autor. En ese sentido aceptaremos que ésta está integrada básicamente por tres textos; el “*Ensayo sobre la Ley de la Naturaleza*”, la “*Carta sobre la Tolerancia*” y los “*Dos Ensayos sobre el Gobierno Civil*”. Hay un cuarto texto, el “*Ensayo sobre el Entendimiento Humano*”<sup>27</sup>, que no analizaremos aquí porque su objeto es mucho más estrictamente filosófico aunque sus tesis no dejan de impactar sobre las ideas políticas de Locke. En cualquier caso, al ser el único texto que el autor publicó abiertamente, con su nombre, en 1689, es posible hacer la hipótesis que Locke consideraba este trabajo como uno de sus textos importantes.

Actualmente no todos los especialistas concordarán con una definición tan restrictiva de la obra de Locke. En efecto, además de estos tres grandes textos políticos y del “*Ensayo sobre el Entendimiento Humano*”, hay por lo menos tres trabajos que pueden ser identificados como obras autónomas y relativamente estructuradas. En primer lugar hay un texto poco conocido: “*Some Considerations of the Consequences of the lowering of interest and raising the value of money*”, (Londres, 1692), en el que se establecen algunos de los principios del futuro liberalismo económico. Adicionalmente, cabe mencionar dos trabajos más tardíos: “*Some Thoughts concerning education*” (Londres, 1693) y “*The Reasonableness of Christianity, as deliver in the Scriptures*” (Londres, 1695),<sup>28</sup> que, hasta la fecha, no tenemos noticia que hayan merecido una atención particularmente intensa de parte de los estudiosos.

#### **A .- Los “*Ensayos sobre la Ley de la Naturaleza*”**

Este primer trabajo significativo de Locke data, en su primera versión, de los años 1660 y nunca fué publicado en vida por el autor. En realidad es un trabajo de juventud, redactado cuando Locke tenía treinta años y prácticamente desconocido hasta hace poco tiempo: su primera edición data de 1954. Puede decirse que es un trabajo “reconstruído” para su edición. En efecto, como resultado del examen realizado por W. von Leyden, los papeles de la Lovelace Collection revelaron la existencia de tres series de escritos relativos “a la ley de la Naturaleza”. La primera serie es un conjunto de ensayos redactados en latín en los primeros años de la década de 1660; la segunda es un “speech”, también en latín, que data

---

27.- En este trabajo utilizamos, para las referencias relativas al “**Essays on the Law of Nature**”, la edición de **W. von Leyden**, Clarendon Press, Oxford, 1988. Para las de la “**Carta sobre la Tolerancia**”, utilizamos la versión española publicada por Ed. Tecnos, Madrid, 1985 y preparada por Pedro Bravo Gala. Para los “**Two Treatises**” o “**Ensayo**”, utilizamos, respectivamente, la versión inglesa preparada por Peter Laslett y la edición española, “**Ensayo sobre el gobierno civil**” de Aguilar, Barcelona, 1983, traducida del inglés por Amando Lázaro Ros y contrastada con la mencionada edición inglesa de Laslett. Para el “**Essay on Human Understanding**” conviene referirse a la edición mexicana, con traducción de Ana Stelino, de 1994 (“**Ensayo sobre el entendimiento humano**”, Ed. Gernika, 2 tomos, México, 1994).

presumiblemente de 1664 y, por último, la tercera es un conjunto de notas filosóficas del diario personal de Locke, muy posteriores, puesto que son de 1676. Con estos tres materiales, von Leyden organizó la publicación del texto que llamamos, desde 1954, los “*Ensayos sobre la Ley de la Naturaleza*”.

Escritos en su gran mayoría en latín, los “*Essays...*” están integrados por ocho ensayos sucesivos destinados a contestar, cada uno de ellos, una pregunta referida a la cuestión de la “ley de la Naturaleza”. Mientras que el primero de ellos funciona como una introducción general, los siete textos siguientes desarrollan lo que será el cuerpo mismo de la obra. Las razones por las cuales Locke emprendió la tarea de trabajar el tema de la ley natural son poco claras para los especialistas<sup>29</sup>. En realidad, los “*Essays...*” irrumpen en la vida intelectual y académica de Locke de forma inesperada. Es plausible que, como docente en Oxford, el autor se haya visto obligado a abordar cuestiones de ética y también es cierto que las discusiones sobre la cuestión de la “ley natural” eran comunes en Inglaterra, particularmente entre los ámbitos universitarios de Oxford, primordialmente imbuídos de anglicanismo y los de Cambridge, donde campeaba una fuerte corriente platónica.

Los autores que pueden considerarse como precursores de los textos que lo integraron son los más diversos<sup>30</sup> y, en buena medida, el trabajo de Locke consistió en una tarea de síntesis y puesta en orden de una discusión que llevaba ya muchos siglos de reiterarse, una y otra vez, bajo diferentes formas desde que se recuperase el aporte de los estoicos. Pero difícilmente el trabajo puede ser considerado una referencia significativa en el desarrollo del tema al punto que, para algunos, su tratamiento es meramente convencional y hasta cuestionable<sup>31</sup>.

Los “*Essays...*” no abordan, mencionémosle como ejemplo de sus limitaciones, la cuestión de la “ley natural” desde los ángulos ya ensayados por la filosofía

---

29.- “Just what Locke’s intentions were in writing these “*Essays...*” we do not know with any great precision. At the time when he wrote the first “*Tracts*” (el autor refiere a los tempraneros “**Two Tracts on Governement**” de Locke) we learn in a letter from his friend Gabriel Towerson that they had been considering together the ways in which the law of nature can be known..”, **Dunn, John: “The Political thought of John Locke**”, Ed. Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1969, pp 19-20.

30.- Entre otros, Richard Hooker, reiterada referencia de gran parte de la obra de Locke, Robert Sanderson, profesor en Oxford, James Usher, Obispo de Armagh y Nathanael Culverwel, integrante de la corriente platónica de Cambridge parecen ser los influencias más cotidianas y directas sobre el autor. Varios aportes de la mas pura raigambre calvinista, así como las obras de Grocio, Pufendorf, Santo Tomás, Cicerón y la “*Ética Nichomachea*” de Aristóteles parecen constituir los aportes doctrinarios más significativos de este primer texto de Locke. Para un detallado análisis de las fuentes de los “**Ensayos sobre la ley...**”, véase “**Sources of Locke’s Essays on the Law of Nature**” en la introducción de la edición citada de **Von Leyden**. op.cit. pp. 30 a 43.

31 .- “...this line of argument needed so little intellectual imagination that there is so little sense of intellectual exploration in the pieces. He scarcely needed to use his mind to set out the theme, with the whole array or traditional English social values to say it for him...”, **Dunn, John: op.cit. p. 21.**

occidental. En realidad, los “Essays...” están exclusivamente centrados en intentar precisar dos de los grandes temas, no menores, de la problemática de la “ley natural”. El primer tema se organiza en torno al problema de saber cómo es posible conocer la llamada “ley natural” y, el segundo, se orienta a conocer cual es su obligatoriedad moral para los hombres. La cuestión, para Locke, parece circunscribirse, entonces, a la existencia de tres problemas: uno que podemos llamar, con von Leyden, “epistemológico”, otro claramente moral<sup>32</sup> y, eventualmente, un tercero planteado por la cuestión de las relaciones recíprocas entre los dos primeros. Como veremos, este peculiar “recorte” del tratamiento de la cuestión de la “ley natural” va a ser significativo para el pensamiento posterior de Locke y decisivo para la configuración de temas como los de la naturaleza, la razón y la libertad.

En efecto, el razonamiento de Locke tiene dos puntos de partida básicos. Hay una primera distinción conceptual, explícita, entre “la razón” como recurso o facultad de la mente humana y la “recta razón” como conjunto de principios morales susceptible de transformarse en objeto de conocimiento y reglas de conducta para los hombres<sup>33</sup> (que tiene que ver con el problema de las relaciones entre el aspecto “epistemológico” y el aspecto moral, según la terminología que compartimos con Von Leyden). Pero, en segundo lugar, Locke va a desconocer una distinción característica del aporte hobbesiano: la diferenciación entre “lex” y “jus” y, por ende, la diferencia entre “ley natural” y “derecho natural”, asimilando indiscriminadamente “ley natural” con “derecho natural”.<sup>34</sup>

Así, mientras que la “razón”, al igual que los sentidos, puede ser concebida como algo innato en el ser humano, la “recta razón”, no lo será así. Un elemento característico del pensamiento lockeano radica, entonces, en la aceptación del

---

32.- W von Leyden entiende que: “His (de Locke) main doctrine centres round...a) the epistemological question how we know the law of nature and b) the moral question of its binding force.” Véase **“The argument of Locke’s Essays and its relation to the Background in Contemporary Thought”** en la introducción de la edición citada V. Von Leyden. op.cit. p. 45.

33 .- El sentido de la expresión “recta ratio” en Locke es diferente de la noción estoica según la cual la ley natural, identificada a la “recta ratio”, pero distinta del *jus naturale*, compele a los hombres a vivir de manera conforme a la naturaleza. En algún sentido está más cerca de la idea de Grocio ya que, aunque la recta razón de Locke no ordena ni prohíbe explícitamente, es “...the candle that is set up in us shines bright enough for all our purposes...”, permite descubrir e interpretar la ley de naturaleza.

34 .- “Comenzará (Hobbes)...definiendo “el derecho de naturaleza” o “jus naturale” como una “libertad del individuo y sólo, después de habernos definido la libertad, retomará... a la ley de naturaleza (lex naturalls) como una “recta ratio”. **Bonilla Saus, Javier: “Hobbes otra vez: Apuntes...”,** op.cit p. 69. Véase igualmente **“Disputa sobre el Derecho Natural”, Serrano, Enrique** in **“Filosofía Política: razón y poder”, Aguilar; Luis, Yturbe; Corina, Comp.,** Ed. UNAM, México, 1987, p. 22 a 26.

carácter innato de “la facultad” de razonar y, al mismo tiempo, en la negación de la existencia en el hombre de un conjunto innato de verdades racionales<sup>35</sup>.

En consecuencia, el bagaje innato del hombre se limita a su facultad potencial de razonar. Esto, para Locke, es una constatación fáctica pero, en lo que se refiere a “la recta razón”, nuestro autor va un paso más allá. Además de estar naturalmente dotados de “razón”, los hombres, por ello mismo, están “obligados” a usarla. De la facultad de la que están dotados, y que les es propia, se deriva que su especificidad como hombres está en la obligación de *ejercer* esa facultad. De esta manera Locke transita de “la razón” como facultad innata, a la “recta razón” como *obligación moral*.

La consecuencia más importante del planteo de Locke radica en que, de una afirmación de carácter fáctico sobre la naturaleza racional del hombre, la propuesta hace derivar el deber moral del hombre de vivir de acuerdo a esa naturaleza<sup>36</sup>. Es evidente que para nuestro autor “utilizar la razón” conlleva inexorablemente a la afirmación de que hay que actuar de acuerdo a una “recta razón” o “moral razonable”. El establecimiento de este nexo entre una “razón natural” y una “moral racional” resulta poco claro<sup>37</sup>. Existe una relación no explícita entre la *posibilidad* del hombre de usar su razón natural y el supuesto *deber* de obedecerla.

Locke puede admitir que existan hombres que no actuen ni de acuerdo a “la razón” ni de acuerdo a “la recta razón”<sup>38</sup>. Simplemente esos hombres están dotados de razón pero se niegan a seguirla. Pero, lo que no es menor, es que, cuando se sostiene, explícitamente, que la dotación racional del hombre es natural y su vocación por una práctica de la moral no lo es, la formulación de Locke va a abrir la peligrosa posibilidad de considerar como “antinaturales” todas aquellas conductas morales que puedan ser consideradas como “irracionales”. En otros términos: si la conducta moral racional es una consecuencia, poco clara pero “obligatoria” de la racionalidad natural del hombre, en sentido inverso cabe la posibilidad de que, toda

---

35.- La razón, en sentido estricto, aparece en Locke como “innata” pero no “inscripta” por ello es que se justifica su pregunta epistemológica sobre el cómo se conoce la ley natural. Véase **Goyard-Fabre, Simone: “John Locke et la Raison Raisonnée”**, Ed. Vrin, Paris, 1986, p, 78.

36.- “Moreover, it is from a merely factual statement concerning man’s essential nature that the moral proposition is inferred that he has a duty to live in conformity with this nature”. **“The argument of Locke’s Essays and its relation to the Background in Contemporary Thought”** en la introducción de la edición citada de V. Von Leyden. op.cit. p. 46.

37.- “The **“Essays...”** do not provide a completely coherent ethical theory. In two or three places, for instance, Locke speaks of the moral law as innate, yet he devotes much space to arguing that moral knowledge cannot be innate”; **Schneewind, J.B.: “Locke’s Moral Philosophy”** in **“The Cambridge companion to Locke”**, by Vere Chappell, Ed. Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1994, p. 213.

38 .- La referencia de Locke es a los niños, a los locos y a aquellos que, por falta de cuidado, emociones, vocación compulsiva al placer y/o hábitos inmorales, no quieren o no pueden hacer uso de su razón.

moral distinta de una “moral racional”, caiga, siquiera indirectamente, *fuera* de la naturaleza humana.

En sus “*Essays...*” Locke considera que la razón natural, por sí misma, no es más que un dispositivo de conocimiento; ella no incluye noción cognitiva alguna en la dotación innata del hombre, ni siquiera el conocimiento de la ley natural. Por ello, la operación efectiva de la razón, por parte del hombre, requiere de algún material cognoscitivo que alimente dicha operación. El planteo obliga a incursionar en el tema del origen de las formas del conocimiento y, para ello, el autor examina tres posibles fuentes para el conocimiento de la ley natural: *la inscripción* o el conocimiento por ideas innatas, *la tradición* o conocimiento “de segunda mano” y *la sensación* o conocimiento por los sentidos.

Aunque en varios pasajes el autor se contradice <sup>39</sup>, el argumento general apunta a la negación de la posibilidad de que el hombre pueda acceder a las verdades morales de manera innata. Tampoco la posibilidad del conocimiento por tradición parece haber convencido a Locke. En el segundo de los ensayos, el autor adopta una posición cautelosa que intenta reconocer la importancia del conocimiento transmitido sin por ello olvidar que entre el conocimiento consagrado, aceptado y transmitido por la sociedad y el conocimiento verdadero existe una diferencia que nunca ha de ser obviada. En otros términos, Locke advierte que el criterio de verdad de un conocimiento no puede ser función del grado de aceptación que éste tenga en una sociedad determinada.

Finalmente, en el cuarto ensayo, el autor parece tomar partido y esboza el camino por el cual, comenzando por los sentidos y siguiendo con la razón, es posible llegar al conocimiento en general y, en particular, al de la ley de Naturaleza. En primer lugar los sentidos nos informan sobre las distintas propiedades y condiciones de los cuerpos. Luego observamos regularidades en el movimiento de dichos cuerpos (estrellas) o características del universo (ciclos de estaciones, ciclo de la vida, etc.). y de la contemplación de este orden y de la belleza del mundo y de la naturaleza en general, nuestra razón infiere la existencia de un Creador sabio y todopoderoso.

A partir del quinto ensayo, el razonamiento de Locke abandona la preocupación específicamente centrada en explicar el “como” conoce el hombre la ley de Naturaleza y, en uno de sus característicos (y no siempre consistentes) giros

---

<sup>39</sup> .- Locke parece no querer comprometerse con un rechazo frontal al innatismo moral. En realidad resulta difícil concluir definitivamente sobre las ambigüedades y/o contradicciones de Locke ya que los textos que integran la publicación de Von Leyden pertenecen a distintas épocas de la vida del autor. En el segundo ensayo Locke no se define por un rechazo total de las ideas innatas. En el tercer ensayo Locke exhibe cinco razones para denegar la posibilidad de que haya principios morales inscriptos de manera innata en la naturaleza del hombre. Para un enfoque detallado de las oscilaciones de Locke en la materia véase la llamada 1, p. 47, de “**The argument of Locke’s Essays and its relation to the Background in Contemporary Thought**” en la introducción de la edición citada de V. Von Leyden

argumentales, intenta explicar, mediante una argumentación paralela al derrotero hasta allí seguido, las cuestiones de la existencia del hombre, la de su superioridad y la de su imperfección en el mundo.

Claramente, a partir de este ensayo el razonamiento cambia de terreno. El hombre no puede explicarse como un simple integrante de la naturaleza ya que ninguna cosa más imperfecta que el mismo hombre puede explicar la creación de éste. Como tampoco resulta admisible el argumento de la auto-creación del hombre, es necesario admitir la existencia de un ser superior y perfecto que ha decidido la creación del hombre y bajo la voluntad de quién éste está sometido. Locke termina abordando nada más ni nada menos que la cuestión de la existencia de Dios habiendo zarpado, en el inicio, de su pregunta inicial sobre la posibilidad de conocer la ley natural. Aunque por un lado termina limitándose a recurrir a los sentidos y a la razón humanas como fuentes privilegiadas del conocimiento, la argumentación lockeana se desliza inexorablemente hacia el papel que cumple la figura divina.

El resultado es en algún sentido a la vez previsible y desconcertante. A partir de este punto, el autor se orienta hacia la construcción de una interpretación que podríamos llamar “teológica” de la naturaleza humana, que ya poco tiene que ver con su preocupación inicial. En rigor a la verdad, el desvío de la argumentación es poco explicable, al menos desde una lectura contemporánea, pero, a la postre, resultará ser de gran trascendencia para la orientación general del conjunto de su obra. La razón puede enseñar al hombre los *deberes* que lo ligan a la ley de Naturaleza: el hombre está *obligado* por la ley de Naturaleza como obliga una *deuda*. Y de eso se trata en los sexto y séptimo ensayos; de una deuda que ata al hombre con el Creador.

El Creador del hombre y de la naturaleza, para Locke, ha diseñado al Cosmos o a la Creación (que serán concebidos como “...*the great chain of being*..”) con un determinado propósito y ha designado para cada quien un tipo de vida y un papel adecuado a su naturaleza. Es decir que la Creación o Cosmos es una obra jerárquicamente ordenada en la que cada parte tiene un propósito y función dentro del Todo. La dinámica de esta Creación reposa en la existencia de regularidades físicas como las que Isaac Newton demostró tan eficazmente en la época.

Dentro de la Creación hay un elemento especial y, en algún sentido, problemático: la especie humana ubicada “...*a little lower than the angels*...”. A pesar de haber tenido esa privilegiada posición, por circunstancias especiales, gran parte de los privilegios humanos fueron perdidos por los hombres. Pero, a pesar de esa “caída”, el hombre es el único que ha sido provisto de razón y de todos los requisitos para el trabajo, por ello es obvio para Locke que Dios ha querido que el hombre viva de



acuerdo a esa naturaleza: la contemplación de la obra de Dios, el trabajo, la vida en sociedad <sup>40</sup> con los demás hombres, etc.

Pero estas las características del hombre son algo más que atributos: tienen la característica de una "ley" ya que reúnen para Locke los requisitos característicos de toda legislación: a) que exista un legislador, es decir un poder superior al que el hombre esté estrictamente sometido y, b) que en dicha legislación se revele de alguna manera la voluntad del legislador.

El efecto que este enfoque sobre el hombre y la naturaleza tiene sobre nuestro problema inicial resulta evidente: la ley de Naturaleza deviene inexorablemente una ley de carácter divino y toda la discusión anterior queda subsumida ante esta aplastante evidencia. Ya no se trata de la ley natural en su sentido descriptivo ni, menos aun, de la "recta ratio" que tanto ocupó a los clásicos. No se trata de reglas según las cuales operan, con objetividad e independencia, las cosas del mundo creado por Dios: en realidad Locke está hablando de una ley divina "...dictada para el hombre..." <sup>41</sup> y su especial condición. O sea que, como veíamos, siguiendo a Von Leyden, del hecho de afirmar la existencia de una ley natural derivamos a la existencia de una ley cuyo contenido, en realidad, es el de una ley moral puesto que no solo ha sido hecha por la Divinidad sino que ha sido hecha por ésta "a la medida" del hombre.

Estas características de la concepción de la ley de Naturaleza en Locke ha causado que una serie importante de autores consideren que, en realidad, Locke no trata el tema, ni en el sentido tradicional para algunos ni, para otros, siquiera con seriedad <sup>42</sup>. Sin querer entrar en categorización tan extrema, no es menos cierto que, en varios pasajes de la obra de Locke, la superposición de la noción de ley natural con la idea de que es una ley moral dictada por Dios a los hombres (y que, por lo tanto, estamos muy lejos de la visión jusnaturalista, digamos, "tradicional") constituye un elemento central de la argumentación que pretende sostener la teoría política de nuestro autor<sup>43</sup>. En cualquier caso, y antes de concluir

---

<sup>40</sup>.- Vida "en sociedad" en Locke, conviene dejarlo claro desde el inicio, tiene un significado bastante distinto que en Hobbes y los autores anteriores.

<sup>41</sup> .- "The law of nature (and the duties and rights it defines) is God's law for man, a law for beings with reason and free will, binding them to perform (often contrary to their inclinations) as God's will and as their rational status demands," **Simmons, John A.: "The lockean theory of rights"**, Ed. Princeton University Press, New Jersey, 1992, p.16

<sup>42</sup>.- Además de las reflexiones oportunamente citadas en **John Dunn**, véase el texto clásico (pero no siempre ecuánime) de **C.B.Macpherson ("The political theory of possessive individualism"**, Ed. Oxford, University Press, 1962, pp. 238 donde la posición de Locke es considerada "ambigua", de "extravagante lenguaje", una "fachada", etc. o la de **Leo Strauss** (op. cit pp. 202 y sgts), quien la llama, por retener la expresión más benigna, una ley "parcial" en comparación con la ley natural de Hobbes

<sup>43</sup>.- Quizás sea **Simmons**, (op. cit., p, 16) quien, analizando tanto "**An Essay concerning Human Undersatnding**" como "**The reasonableness of Christiianity**" lo exprese con mayor énfasis y

sobre la cuestión, corresponde analizar el segundo texto de la obra de filosofía política de John Locke.

## **B.- La “Carta sobre la Tolerancia”**

El segundo trabajo de envergadura de Locke será “La Carta sobre la Tolerancia” cuyo tema central es una poderosa argumentación en favor de la libertad religiosa. Las vicisitudes de este texto no son menores que las de los “Ensayos...”. En realidad, Locke redactó cuatro textos diferentes sobre el tema. El primero es un ensayo que data de 1667 y que lleva el nombre de “Ensayo sobre la tolerancia”. A este primer ensayo siguieron cuatro cartas. Además de la primera carta, que es reconocida como la de mayor interés y que retoma las líneas principales del ensayo anterior, nuestro autor redactó una segunda en 1690 dirigida a un clérigo de Oxford, llamado Jonas Proas; una tercera en 1694 y una cuarta, inconclusa, en 1702, también dirigida a Proas. Publicada en el año de 1689, en una segunda versión inglesa, ahora definitiva, la “Carta...” es, simultáneamente una revisión de la primera carta de 1667 y la traducción inglesa de la “*Epístola de Tolerantia ad Clarissimus Virum...*” publicada inicialmente en Holanda bajo la supervisión del amigo personal de Locke, Phillipus van Limborch, e inmediatamente traducida en ese país al francés, cuando Locke ha retornado a Inglaterra.

De los textos examinados, la “Carta sobre la Tolerancia”, quizás sea el que se alinea más directamente con la tradición protestante y, más precisamente, con la antigua tradición luterana. Decimos explícitamente que la “Carta...” se alinea en dicha tradición porque, en gran medida, la argumentación lockeana presupone, y simultáneamente complementa, la postura de Lutero en los albores del movimiento reformador.

Veamos cuales hubieron de ser los grandes hitos del camino recorrido desde Lutero a Locke<sup>44</sup> porque, en gran medida, ese camino es el de la conformación de la noción moderna de libertad individual. El texto de Locke tiene como punto de

---

más claridad: "It is the *moral* law; the law is the eternal, immutable standard of right", "More precisely it is *divine* law that is the only true touchstone of moral rectitude". "When divine law is given to man by revelation, as in the Bible, it is *positive* law, When it is discovered by man without revelation through the use of reason (the "light on reason"), the divine law is *the law of nature*. But the content of divine law is in the two cases the same, as is its binding force". (Itálicas de **Simmons**).

<sup>44</sup> .- Un sector importante de la historiografía medioevalista especializada en Europa del Este ha sostenido con vehemencia que ese gran recorrido hacia la modernidad y la secularización de la noción de individuo tiene sus orígenes, antes de Lutero, en las ideas de Jan Hus y en las guerras husitas que asolaran Bohemia entre 1419 y 1434. “*Désormais, roi ni seigneur régnera sur terre; il n’y aura plus de servage, l’usure et l’impôt seront abolis, homme ne forcera son prochain à faire quoi que ce soit, car tous seront égaux et comme frères et soeurs*”. Artículos taboritas chiliastas, citado por **Anderson, Perry**; “**Les passages de L’Antiquité au féodalisme**”, Ed. F. Maspéro, Paris, 1977, pp 270-271. Al respecto véase: **Heymann, Frederick**: “**John Zizka and the Hussite Revolution**”, Princeton, 1965 y **Macek, Josef**: “**The hussite Movement in Bohemia**, Praga, 1958.

partida la reafirmación de la diferencia radical que separaba a “las dos ciudades” y a “las dos espadas” de la tradición agustiniana, diferenciación que prohiere la propuesta luterana de la “teoría de los dos reinos”<sup>45</sup>. Afirmada la independencia de “los dos reinos” de los que nos hablaba Lutero aproximadamente 150 años antes<sup>46</sup>, la discusión reaparece, en la época de Locke, modulada de una manera relativamente diferente.

Lutero había construido su teoría como un argumento destinado a salvaguardar un espacio de libertad para aquellos cristianos que disientían del tradicional ejercicio de las prerrogativas eclesiásticas de Roma sobre los católicos y las autoridades seculares. Con ello procedía a una doble operación: por un lado conseguía un nuevo estatuto para los cristianos “reformados”, fundando la idea de que el “reino de Dios” era una cuestión esencialmente privada y, por el otro, daba nacimiento a la autonomía de una gestión “política” radicalmente nueva que resultaba ser esencial para los príncipes alemanes que se plegaron rápidamente a las ideas del reformador, ya que abría la posibilidad de existencia de autoridades políticas ampliamente independientes de la autoridad eclesiástica.<sup>47</sup>

Con su reivindicación de una cierta libertad religiosa para los nuevos grupos reformados Lutero no es, en realidad, radicalmente original. Enfrentados San Agustín y Santo Tomás a la cuestión de cómo había la Iglesia de tratar con los “infieltes”, ambos habían intuido ya que la verdadera fé cristiana era un elemento que arraigaba profundamente en la voluntad de cada individuo y que, por lo tanto, la persecución por motivos religiosos resultaba ser inconducente, cuando no contradictoria, para con una vida religiosa auténtica <sup>48</sup>.

---

45 .- Véase **Jolivet, Jean**; “**La filosofía medieval en Occidente**”, Ed. Siglo XXI, México, 1974, pp. 25 y ss y p.138.

46 .- “Tenemos que dividir a los hijos de Adán y a todos los hombres en dos partes: unos pertenecen al reino de Dios, los otros al reino del mundo...”; “...Dios ha establecido dos clases de gobierno entre los hombres: uno espiritual, por la palabra y sin la espada, por el que los hombres se hacen justos y piadosos...El otro es el gobierno secular por la espada, que obliga a ser buenos y justos a aquellos que no quieren hacerse justos y piadosos para la vida eterna...” véase, respectivamente: “**Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia**” y “**Si los hombres de armas también pueden estar en gracia**” en **Lutero, Martín**: “**Escritos Políticos**”, Ed. Tecnos, Madrid, 1986. pp 28 y 134-135.

47 .- Para un análisis de la importancia de la teoría luterana de “los dos reinos”, de la teoría de la resistencia pasiva y de la transformación del constitucionalismo medioeval en el proceso de separación de la esfera privada “de la fé” de la esfera política, véase: **Bonilla, Javier**: “**Para un análisis de los antecedentes del pensamiento liberal**”, Revista PRISMA, No. 20, Montevideo, 2005, pp 205-213.

48 .- “Tenemos que dividir a los hijos de Adán y a todos los hombres en dos partes: unos pertenecen al reino de Dios, los otros al reino del mundo...”; “...Dios ha establecido dos clases de gobierno entre los hombres: uno espiritual, por la palabra y sin la espada, por el que los hombres se hacen justos y piadosos...El otro es el gobierno secular por la espada, que obliga a ser buenos y justos a aquellos que no quieren hacerse justos y piadosos para la vida eterna...” véase, respectivamente: “**Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia**” y “**Si los**

Por su parte, Lutero comienza concibiendo la tolerancia como una tolerancia esencialmente “religiosa”, en el sentido de que era necesario reconocer el derecho a la existencia de los nuevos grupos religiosos reformados y que, por ello, la iglesia establecida y sus aliados, los Príncipes, habrían de abstenerse de todo acto de intolerancia hacia ellos. Se trata entonces de excluir la violencia del ámbito religioso sin que, todavía, esté explícitamente considerada la noción de libertad de conciencia como sustento conceptual de la libertad religiosa.

Lutero retomó en gran medida la tradición medioeval de respeto de la fé como elemento voluntario y de reticencia a la persecución religiosa y la desplazó, no sin audacia y creatividad, del terreno un tanto retórico y doctrinario de la cuestión del tratamiento que los cristianos habrían de dar al “infiel”, a la muy cotidiana y particularmente álgida cuestión del tratamiento que los católicos habrían de dispensar a los cristianos reformados en la misma Europa <sup>49</sup>.

Algo más tarde, en Francia, durante la Regencia de Catalina de Médicis y el inicio del reinado de Enrique II, para el partido de “los políticos” cuyo pensamiento se expresa bastante adecuadamente en la obra de Bodino, la tolerancia religiosa de la Corona debe ser de rigor para evitar la descomposición política del país y restaurar la armonía ciudadana.

Aunque el endurecimiento paulatino de la situación política europea en torno a las Guerras de Religión resultó en la obturación de la posibilidad que los planteos favorables a la tolerancia religiosa se consolidasen, no es posible dejar de mencionar que, aún en los peores momentos, la idea permaneció latente y, en gran medida, fue decisiva para ello la persistente influencia de la tradición del humanismo renacentista y de autores como Erasmo, Moro o Montaigne.

Por su parte, las sectas protestantes mas radicales (como anabaptistas, socinianos y, algo más tarde, los bautistas), afirmaron cada vez más fuertemente el carácter de asociación voluntaria que toda iglesia habría de tener. Con ello aportaron nuevos elementos para el desarrollo de la tolerancia religiosa en aquellos países en los que estas sectas adquirieron fuerza y arraigo. La idea de la iglesia como asociación voluntaria iba, además, acompañada de la creencia de que toda organización religiosa debe resultar totalmente independiente del poder político, de toda organización secular jerárquica y, a su vez, de que había de organizar su legitimidad interna en base a la organización democrática de sus miembros. Es decir que, en sentido estricto, la “*Carta...*” de Locke viene a hacer irrupción en un momento en el que, en Europa, y en Inglaterra en particular, las cuestiones de la tolerancia y la libertad religiosa han sido ampliamente discutidas.

---

**hombres de armas también pueden estar en gracia” en Lutero, Martín: “Escritos Políticos”.** Ed. Tecnos, Madrid, 1986. pp 28 y 134-135.

<sup>49</sup> .- Véase **Bonilla Saus, Javier: “ Para un análisis.....”**, pp.220-226

Un siglo y medio después de Lutero, Locke concibe el problema en términos semejantes aunque, en gran medida, con preocupaciones “inversas”. A Lutero le preocupa la independencia de los creyentes y de las autoridades seculares del poder del Papado: a Locke le preocupa, en cambio, la independencia de los creyentes y de las iglesias del poder de las autoridades políticas y de las autoridades eclesiásticas oficiales vinculadas a los estados nacionales en vías de consolidación. Entre las preocupaciones del primero y del segundo se ha hecho realidad el primer proceso de consolidación de los estados y las iglesias nacionales. Entonces es necesario señalar que es precisamente por ello que, en el discurso lockeano, el espíritu inicial de la propuesta luterana es retomado pero de manera distinta: el expediente es, ahora, negarle al gobierno -(y no a la iglesia de Roma)- toda competencia en los asuntos de la fé individual.

Pero, en segundo lugar, es importante hacer explícito que si la “*Carta...*” de Locke tiene alguna originalidad ella reside en que, por primera vez, la tolerancia y la libertad religiosa no aparecen fundadas, ni en un discurso teológico (como es el caso en San Agustín y Santo Tomás), ni exclusivamente desde la perspectiva de las iglesias reformadas (como es el caso en Lutero), ni como un argumento de pragmatismo político circunstancial (como es el caso en el partido de “los políticos” franceses y de Bodino). En Locke la tolerancia y libertad religiosas son el corolario de la convicción, incluso intransigente, en un derecho natural a la libre profesión de las ideas religiosas y de la concepción que el autor tiene de la naturaleza de la sociedad y del gobierno como instituciones fundadas en el consentimiento de hombres naturalmente libres. En ese sentido, es posible decir que Locke afirmará la prioridad del deber religioso individual sobre el derecho público terrenal.

La argumentación de Locke comienza centrándose en la necesidad de diferenciar la jurisdicción civil de la jurisdicción religiosa. Tres son los grandes argumentos utilizados por Locke en la búsqueda de una diferenciación cuidadosa entre ambas. Para nuestro autor el cuidado de las almas no está encomendado al magistrado civil ni a ningún otro hombre: a) porque semejante competencia no le puede haber sido otorgada ni por Dios ni por el pueblo; b) porque el poder civil es una fuerza “exterior” mientras que la religión verdadera y salvadora es una “persuasión interna de la mente” y, por último, c) porque la fuerza de la ley y sus castigos es totalmente inoperante para la salvación de las almas <sup>50</sup> .

Los tres argumentos requieren del establecimiento de una definición de lo que entiende por “*ecclesia*” <sup>51</sup>. Locke retoma la idea de la iglesia como sociedad libre y voluntaria a la que cada individuo se liga en la medida en que cree que en ella

---

<sup>50</sup> .- **Locke, John**; “**Carta sobre...**” , op. cit. pp. 9 a 13.

<sup>51</sup> .-“Estimo que una Iglesia es una sociedad voluntaria de hombres, unidos por acuerdo mutuo con el objeto de rendir culto públicamente a Dios de la manera que ellos juzgan aceptable a El y eficaz para la salvación de sus almas”. **Locke, John**; “**Carta sobre...**” , op. cit. p. 13.

encuentra la profesión y el culto que es aceptable a Dios y comienza reconociendo la necesidad de orden que caracteriza a toda organización humana. Requiere la existencia de “leyes” que han de ser las encargadas de hacer reinar el orden en el seno de la iglesia: normas que establecen quienes son los que tienen el derecho de legislar en el seno de la iglesia; a saber, la sociedad misma o aquellos individuos que la sociedad designe a tal efecto <sup>52</sup>.

Pero si toda iglesia tiene que ser regida inexorablemente por leyes, de allí no se deriva para Locke que la organización eclesiástica requiera de “mando” y de “jerarquías”, por legítimas que éstas puedan aparecer. En efecto, el autor entiende que, en primer término, no existe edicto alguno que provenga de Cristo en el sentido de que sea necesaria la estructuración de una jerarquía eclesiástica organizada de acuerdo a una suerte de “cadena de mando”. En segundo lugar, para Locke hay un argumento “de hecho” que se encuentra en la base de su concepción de la libertad religiosa: las constantes divisiones que siempre han existido en el seno de la Iglesia indican que, en realidad, la única solución radica en que cada creyente elija por sí mismo cual ha de ser “su” Iglesia, mas allá de los que tienden a fundar la legitimidad eclesiástica en “...una serie de sucesiones tan larga como juzguen necesarias”<sup>53</sup>.

Si la regulación de la institución eclesiástica no implica una jerarquía institucional ¿cómo se hacen cumplir las leyes de una comunidad religiosa si no pueden tener poder compulsivo alguno? Locke responde que los mecanismos por los cuales ha de imponerse la ley en una comunidad religiosa son métodos “adecuados” a ese tipo de instituciones en las que, lo que cuenta, es el convencimiento interno del individuo<sup>54</sup>. Dichos métodos (la exhortación, la admonición, el consejo y, por último, si estos tres métodos fracasan, la expulsión) son los únicos legítimos para la tarea de la administración y cumplimiento de las leyes en la sociedad religiosa y de ellos se derivan las capacidades y limitaciones que disponen respectivamente los individuos creyentes y la comunidad religiosa a la que pertenecen. De estas convicciones es que Locke va a derivar su concepción de cual ha de ser la extensión del deber de tolerancia.

---

<sup>52</sup> .- “...ninguna Iglesia ni compañía puede en definitiva subsistir y mantenerse unida...si no es regulada por algunas leyes y todos los miembros no aceptan observar un orden”. “...el derecho de hacer sus leyes (las de la Iglesia) no pueden pertenecer a nadie sino a la sociedad misma...” . **Locke, John: “Carta sobre...”** , op. cit. p. 14.

<sup>53</sup> .- “...Cuán grande han sido siempre las divisiones entre los que dan tanta importancia a la institución divina y a la continuidad de la sucesión de un cierto orden de regidores de la Iglesia...” es algo que nos obliga a deliberar y, por ende, “...nos ofrece la libertad de elegir aquello que preferimos...” **Locke, John: “Carta sobre...”** , op. cit. p. 15

<sup>54</sup> .- Locke los llama los “...métodos adecuados con la naturaleza de tales cosas...”. **Locke, John: “Carta sobre...”** , op. cit. p. 15

Ninguna iglesia tiene la obligación de tolerar a una persona que, después de aplicados los tres métodos señalados, continúe violando las normas. Pero, dice Locke, la expulsión o excomunión de un individuo de una sociedad religiosa no puede tener efectos civiles de ningún tipo sobre el excomulgado. Sus derechos de hombre y de ciudadano han de quedar intactos<sup>55</sup>. La separación entre el magistrado y la iglesia ha de ser tajante y, si la presencia de un magistrado entre los fieles no le otorga la espada a la comunidad religiosa, en sentido inverso, tampoco el abandono que el jerarca civil pueda hacer de la comunidad priva a la iglesia del derecho de instrucción y de excomunión de otros individuos.

El deber de tolerancia obliga tanto a la iglesia como al magistrado y ello incluye no solo las relaciones entre el individuo y estos dos tipos de sociedades: en realidad las iglesias también están obligadas a practicar la tolerancia entre sí y el magistrado, por su parte, lo está para con todas las iglesias. Es más: todos los dignatarios, eclesiásticos o civiles están obligados a practicar la tolerancia ya que todas las iglesias constituyen organizaciones absolutamente independientes entre sí y todas, a su vez, han de serlo del estado.

Si se analiza detenidamente la argumentación, se concluye que la permanente preocupación de Locke por diferenciar las dos jurisdicciones y las dos legalidades lo empuja a encarar la cuestión de la tolerancia fundamentalmente desde la perspectiva de la *libertad de culto*. Su alegato sobre la tolerancia es un alegato en favor de la libertad de culto pero no incorpora explícitamente la idea de *libertad de conciencia* y no parece estar demasiado alerta al hecho que la noción de tolerancia incorpora, inexorablemente, también elementos como la libertad de pensamiento o la libertad de expresión.

Estas limitaciones de la concepción lockeana de la tolerancia religiosa quedan al desnudo cuando el autor analiza los que podríamos llamar “casos límite” para una sociedad como la de Inglaterra del siglo XVII. Por ejemplo, Locke sostiene que “...ninguna opinión contraria a la sociedad humana....ha de ser tolerada por el magistrado....ya que ninguna secta puede llegar a tal grado de locura que le parezca adecuado enseñar...cosas que manifiestamente socaven los cimientos de la sociedad”<sup>56</sup>. En el mismo sentido ninguna opinión contraria a las reglas morales necesarias a la preservación de la sociedad civil ha de ser tolerada por el magistrado. Tampoco esta dispuesto Locke a tolerar que se respete “...una iglesia constituida sobre una base tal que todos los que entran en ella se sometan ipso facto a la protección y servicio de otro príncipe”<sup>57</sup>, expresión en la que cabe,

---

55 .- “...en tales casos debe cuidarse de que la sentencia de excomunión... no conlleven ningún trato rudo...que pueda dañar a la persona expulsada...”. “Porque toda fuerza...corresponde solamente al magistrado y ninguna persona privada debe, en ningún momento, usar de la fuerza...”. **Locke, John: “Carta sobre...”**, op. cit. pp. 17-18.

56 .- **Locke, John**, : “**Carta sobre...**”, op. cit. p. 54

57 .- **Locke, John**, op. cit. p. 56

evidentemente, la lectura de que la “Carta...” trasiega un fuerte contenido antipapista lo que, indicaría, en los hechos, que el deber de tolerancia propugnado por Locke terminaría siendo, ante todo, un alegato prácticamente exclusivo por la tolerancia para con los protestantes.

Estos ejemplos muestran que Locke todavía está lejos de la idea de libertad de conciencia en el sentido contemporáneo. Expresar públicamente puntos de vista contrarios al “statu quo” social, al “interés nacional” o cometer privadamente actos contrarios a la “moral aceptada” constituyen, por religiosas que fuesen sus justificaciones, ámbitos en los que, para Locke, el magistrado civil debe imponer la ley sin temores. La libertad de expresión y la libertad de pensamiento aparecen aquí claramente recortadas si las miramos desde nuestra perspectiva actual.

Pero donde las limitaciones de Locke son flagrantes, es cuando el autor se enfrenta al problema de ateísmo<sup>58</sup>. La virulencia de Locke en el tema es sorprendente y ha sido señalada por varios autores. John Dunn<sup>59</sup> ha mostrado por lo menos dos razones que explican este “intolerante” final de uno de los textos más audaces (dada la época) escritos en favor de la tolerancia. La primera es circunstancial: Locke escribe un texto explícitamente concebido para defender la tolerancia en materia *religiosa* y para poner coto a la intromisión secular del estado en los temas que pertenecen al territorio privado de las creencias. La segunda razón es más de fondo: la demanda lockeana de suprimir la intervención coercitiva del estado en la práctica del culto religioso se basa en la clara prioridad que ha de tener el deber individual de adorar a Dios por sobre cualquier obligación imaginable derivada de una autoridad terrenal. Ante los casos de ateísmo, al rechazar esta postura el deber de adorar a Dios, el razonamiento de Locke es sorprendente: ningún ateo merece protección alguna ante la intromisión de la coerción pública puesto que aquel ha abdicado de la religión y, por ende, del fundamento de la protección que el autor pretende construir sobre la vida religiosa del individuo. Para Locke claramente la protección que implica la tolerancia es un efecto del nexo religioso del individuo y no un atributo natural. Nuevamente aparece subyacente la idea, mencionada anteriormente, que quien no se conforma a esa particular versión ético-teológica de la ley de Naturaleza, se encuentra en un terreno “contranatura”.

En este caso queda explícito que la noción de tolerancia de Locke no incluye la libertad de pensamiento del individuo y, como señala el propio Dunn, ello no es exclusivamente atribuible a una limitación “de época”: Contemporáneamente con la “Carta...” de Locke se publica, en Francia, un singular texto del hugonote Pierre

---

58 .- “Por último, no deben ser de ninguna forma tolerados quienes niegan la existencia de Dios”. ...”Prescindir de Dios, aunque sólo sea en el pensamiento, disuelve todo. Además aquellos que por su ateísmo socavan y destruyen toda religión, no pueden tener pretensiones de que la religión les otorgue privilegios de tolerancia”. **Locke, John**, op. cit. p. 57.

59 .- **Dunn, John**: “**L’ exigence de liberté de.....** ”. op. cit. pp. 74-76.



Bayle <sup>60</sup> que es capaz de reconocer lo que Locke nunca llega a admitir: el ateísmo no está reñido con la virtud y la creencia religiosa no es garantía de ninguna moral razonable toda vez que la verdadera fuerza motora de las acciones del hombre no descansa sobre razones estrictamente religiosas. Pero esta aseveración de Bayle resulta ser inconcebible para Locke porque, como veremos a guisa de conclusión, toda su concepción de la naturaleza, de la sociedad, del hombre y del Universo es, en última instancia, una concepción teocéntrica que no deja de ser sorprendente para quien es visualizado como el primer autor que tradicionalmente ha merecido, con justas razones, el calificativo de “fundador de liberalismo”.

### **C.- Los “*Two Treatises of Government*”**

El tercer trabajo es el conocido, en la versión española, como el “*Tratado sobre el Gobierno Civil*”. Se compone en realidad de dos textos (por ello, el título inglés recoge el plural) que fueron presumiblemente escritos en 1689. Se imprimieron en Inglaterra en el otoño de ese año y se publicaron de manera anónima con fecha del año siguiente. Tampoco puede decirse que el tercero de los trabajos conocidos de Locke hubiese de tener, al menos inicialmente, un destino particularmente popular. La primera edición inglesa de 1689-90 tuvo reproducciones en 1694, 1698, 1713, 1727 y 1764. Sin embargo, en la primera mitad del siglo XX, el libro era de difícil obtención, las versiones que circulaban era de escasa confiabilidad y recién en 1944-45 será ubicada la copia auténtica de la primera edición, anotada directamente por Locke, lo que permitirá el estupendo trabajo de investigación de Peter Laslett. Aunque conocido desde entonces, el texto no fue analizado de manera sistemática ni mereció una verdadera edición crítica hasta que concluyó el trabajo de Laslett que dió lugar a la edición de Cambridge de 1960.

Como se sabe, el primer Tratado tiene como tema principal la refutación de la obra de Sir Robert Filmer y el fundamento divino de la monarquía y, el segundo, que es el que realmente es considerado hoy como de interés para la filosofía política contemporánea, fue destinado por el autor a fundamentar el carácter “natural” de la libertad política en la sociedad humana.

Visto hoy, en perspectiva histórica, este segundo texto constituye una reformulación novedosa (mas allá de que utilice algunos elementos conceptuales de fuentes más antiguas) de la fundamentación de la legitimidad del nuevo orden étatico moderno que se desplegó en la obra de Thomas Hobbes. Si este último nos ofreció una brillante formulación de las características del nuevo orden político que la modernidad requería <sup>61</sup> (el orden político bajo la forma del estado nacional

---

<sup>60</sup> .- “**Pensées diverses sur la cométe**”, Ed. Pratt, Paris, 1911.

<sup>61</sup> .- Obsesionado por el peligro de la guerra civil, Hobbes encamina su reflexión en la búsqueda de un “orden” político que sea, a la vez, viable y legítimo. En su momento argumentamos, en la línea de **David Gauthier** (“**The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas**

moderno en construcción), Locke, por su parte, habrá de proporcionarnos la primera formulación conceptual de cómo fundar una nueva modalidad de la legitimidad política moderna en base a la “defensa”<sup>62</sup> de las libertades individuales. La argumentación de Locke tiene algunas similitudes con la conceptualización de Hobbes, en la medida en que ambos intentan fundar la legitimidad del poder político en los derechos individuales y en el contrato. Sin embargo, en cuanto se entra en el detalle de ambas propuestas, resulta evidente que con Locke nos movemos en un dispositivo conceptual diferente.

## 1.- Del Estado Natural

En consonancia con muchos autores de su época, la definición del "estado natural" constituye el punto de partida del razonamiento político de Locke. Lejos de Aristóteles, este “estado natural” no pretende ser la reconstrucción histórica de ningún estadio del desarrollo de la sociedad humana. Mas bien el argumento fuerte para fundar la definición de lo que es “el estado natural” es el “modus operandi” de las relaciones internacionales en las que parecen reinar las relaciones problemáticas del estado natural<sup>63</sup>. Al mismo tiempo, Locke argumentará que la existencia de algunos pactos internacionales o la vigencia de determinadas coaliciones políticas, no significa la caducidad del estado natural en las relaciones entre las naciones. En realidad el texto de Locke insinúa que, para escapar del “estado de naturaleza” se requiere, aún a nivel internacional, de un tipo “especial” de pacto<sup>64</sup>. El pasaje citado, referido a la realidad internacional, permite esbozar la hipótesis de que semejante pacto “especial” tiene algo de un sorprendente “pacto universal”. Ello le daría, indudablemente, una fuerte peculiaridad a una hipotética concepción lockeana de las relaciones internacionales que, seguramente, estaría influida por Grocio.

---

Hobbes”), que su propuesta es esencialmente la de un orden político basado en la “autorización irreversible” extendida a Leviathán por los ciudadanos. Véase **Bonilla Saus, Javier: "Leviatán y la cuestión del orden político"**; Revista Internacional de Filosofía Política, No. 6, Madrid, Dic, 1995.

62.- Si en Hobbes la legitimidad del orden político moderno se funda en una autorización y cesión de las libertades de los individuos, en Locke, contrariamente, se tratará de imaginar el orden político moderno, basado en las libertades de los individuos y, al mismo tiempo, “controlado” por esos individuos siempre dispuestos a usarlas para supervisar al poder político e incluso para derrocarlo en caso de desbordes.

63.- "...todos los príncipes y rectores de los poderes civiles independientes de todo el mundo (están) en un estado de Naturaleza...", **Locke, John; "Ensayo sobre el gobierno Civil"**, op. cit. p. 30. La idea proviene de Hobbes y particularmente de Grocio para quien, el “sistema” internacional es comparable al mundo del hombre pre-civil, donde cada Estado, autónomo y soberano, conforma una entidad individual que lucha por preservar su existencia en un entorno donde no existe autoridad política común, por lo que cada una de las partes debe ser tratada de manera igualitaria.

64.- "...el estado de Naturaleza entre los hombres no se termina por un pacto cualquiera, sino por el único pacto de ponerse todos de acuerdo para entrar a formar una sola comunidad y un solo cuerpo político". **Locke, John; "Ensayo sobre el gobierno Civil"**, op. cit. p. 30.

Pero la preocupación de Locke no es el ámbito internacional. Mas allá de que eche mano a este ejemplo, es claro que el autor entiende que es posible imaginar la existencia de algo que podríamos llamar "situaciones de determinados hombres en estado de naturaleza parcial" que pueden ser rastreadas a lo largo de la historia.<sup>65</sup>.

La libertad y la igualdad constituyen dos de los elementos fundamentales del "estado natural" pero, basándose en la obra de Hooker, Locke inicia su segundo "*Ensayo ...*"<sup>66</sup> proponiendo una definición del "estado natural" de corte mas bien paradisíaco. En realidad nos internamos en un "estado de naturaleza" en el que "*...el amor mutuo entre los hombres...*" aparece como uno de los postulados centrales<sup>67</sup>. También se trata de un "*estado de igualdad*" en el que reina una suerte de reciprocidad generalizada en materia de derechos y de poderes<sup>68</sup>.

En las antípodas el individualismo materialista de la "guerra de todos contra todos", la igualdad entre los hombres y su libertad radical no desembocan en un estado de "licencia": el estado natural lockeano está regulado por la vigencia efectiva de la ley natural y la razón<sup>69</sup>. Esto no debería de sorprendernos: aqui reaparece la concepción de la "ley natural" que analizáramos anteriormente en el

---

65.- Así, por ejemplo, Locke parte, no sin una cierta ingenuidad, a la búsqueda de ejemplos "históricos" en el acervo de la Antigüedad clásica y en la recién conocida experiencia americana que, según él, permiten sostener la existencia de hombres libres e independientes en estado de naturaleza. "Tendrá que dar muestras de una extraña inclinación a negar la evidencia de los hechos quien...no se avenga a reconocer que Roma y Venecia empezaron al conjuntarse cierto número de hombres, libres e independientes unos de otros, y entre los que no existía superioridad natural o sometimiento." Y citando la "**Historia natural y moral de las Indias**" del Jesuita **Josef de Acosta** sostiene que "...en muchas partes de América no existía ninguna clase de gobierno..." así como que "...el grupo de hombres que, según nos cuenta Justino, abandonaron Esparta con Palante, eran libres e independientes unos de otros y que establecieron sobre sí mismos un gobierno por su propio consentimiento.-" Y concluye : "He dado, pues, varios ejemplos sacados de la historia de pueblos libres y en estado de Naturaleza que, habiéndose reunido, se integraron e iniciaron una comunidad". "**Ensayo sobre el gobierno Civil**". op.cit. pp. 76, 77 y 25 respectivamente

66.- Véanse las "**Laws of Ecclesiastical Policy**" de **Hooker** y, algo mas recientemente, "**The Works of that Learned and Judicious Divine Mr. Richard Hooker....**", Ed John Keble, Oxford, 1841.

67.- Es "...un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona ". **Locke, John: "Ensayo sobre el gobierno Civil"**, op. cit, p. 25.

68 .- "...no hay cosa mas evidente que el que seres de la misma especie y de idéntico rango, nacidos para participar sin distinción de todas las ventajas de la Naturaleza y para servirse de las mismas facultades, sean también iguales entre ellos sin subordinación ni sometimiento...", **Locke, John, "Ensayo sobre..."**, op. cit. p. 25.

69 .- "El estado natural tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos. La razón, que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres humanos quieren consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones...", **Locke, John, "Ensayo sobre..."**, op. cit. p. 26.

"*Ensayo sobre la ley de Naturaleza*". Los hombres, naturalmente dotados de "razón" (como potencialidad cognitiva) pueden conocer la ley de Naturaleza por la vía de la experiencia y, simultáneamente están moralmente *obligados* a conducirse "razonablemente". Así el derecho natural lockeano se traslada al terreno de la ética y aun más allá: la obligación de respetar la ley se basa en el peculiar estatuto del hombre como "criatura razonable" cuya razón de ser sólo puede ser el efecto de un Legislador Supremo: la voluntad Divina.

El estado natural de Locke es, entonces, "un estado pacífico". Y esta peculiar tranquilidad pública del estado natural de nuestro autor se fundamenta, en que la ley natural<sup>70</sup> está en manos de los propios hombres y que, siendo éstos iguales por definición, todos se encuentran en condiciones de hacer respetar la ley natural, de mantener la paz y de hacer efectivo el castigo a los transgresores<sup>71</sup>. Una vez más queda aquí al desnudo la indiferenciación lockeana entre "lex naturalis" y "jus naturale": los hombres pueden ejercer en un mismo acto sus "derechos naturales" y hacer cumplir la "ley natural". En la medida en que ambas cosas se confunden, no existe la posibilidad hobbesiana de que en el ejercicio de sus derechos naturales los hombres violen la ley de Naturaleza. Es esa indiferenciación la que, en realidad, hace sostenible el "estado natural pacífico" de Locke.

Esta suerte de derecho (y también de obligación), que recae sobre todos los hombres, se complementa con un segundo mecanismo: el derecho del hombre perjudicado a "exigir reparación" al criminal, que aparece fundado, tanto en la defensa del orden natural, como en los derechos individuales lesionados del sujeto en cuestión .

Locke se adelanta a las objeciones que interpondría cualquier adepto al estado natural hobbesiano, apresurándose a imaginar un argumento defensivo<sup>72</sup>. Para ello imagina una comparación entre su propuesta de estado de natural "pacífico" con la monarquía absoluta de su tiempo. En lugar de fundamentar su noción del estado de naturaleza, prefiere argumentar de forma algo intrascendente que "*...los monarcas absolutos son únicamente hombres...*", y se pregunta en donde radica la diferencia y en qué ventaja ese poder civil (el de la Monarquía Absoluta

---

70.- Ley que por definición "...busca la paz y la conservación de todo el género humano...", **Locke, John: "Ensayo sobre..."**, op. cit. p. 26.

71.- "...por eso tiene cualquiera el derecho de castigar a los transgresores de esa ley con un castigo que impida su violación", **Locke, John: "Ensayo sobre..."**, op. cit. pág. 26.

72.- "No me cabe duda de que a esta extraña teoría de que en el estado de Naturaleza posee cada cual el poder ejecutivo de la ley natural, se objetará que no está puesto en razón el que los hombres sean jueces de sus propias causas, y que el amor propio hará que esos hombres juzguen con parcialidad en favor de sí mismos y de sus amigos", **Locke, J.: "Ensayo sobre..."**, op. cit. p. 29.

generalmente instituido en la época) al estado de naturaleza por él propuesto puesto que ese monarca<sup>73</sup> tiene la mas absoluta libertad para actuar a su arbitrio.

Una primera consideración del planteo permite concluir que, efectivamente, entre el estado natural de Locke y el "estado civil" existente en el siglo XVII europeo las diferencias no son tan notorias. Sin embargo, en una segunda lectura, se advertirá que esas mismas similitudes constituyen un argumento en contra de la idea de que el estado natural es un ámbito pacífico en el que reinan la razón natural como "recta ratio". Locke no puede ignorar la evidencia que la guerra casi permanente ha asolado tanto a su país como a Europa durante casi un siglo, lo que resulta ser una suerte de contraargumento contra su misma definición del estado natural racionalmente regulado.

Esta argumentación lo obliga a ocuparse, específicamente, del "estado de guerra" y a plantear esta situación como algo excepcional y radicalmente distinta del estado de naturaleza de Hobbes. El estado de guerra va a ser, entonces, una situación especial, por definición transitoria, que se declara tanto en el estado de naturaleza como en la sociedad ya constituída<sup>74</sup>. La idea de Locke es que, dado el carácter racional y "pacífico" del estado de naturaleza, la guerra es una situación excepcional sin demasiada relación con la vigencia del estado de naturaleza porque los hombres, aún en este estado, serán casi siempre capaces de instaurar una instancia superior común ("un juez") con capacidad para evitar que continuen funcionando como jueces y partes y haciéndose justicia por sus propias manos. Sin embargo, esta certeza lockeana sobre la erección de un "juez común" hubo seguramente de ser duramente puesta a prueba tanto por la experiencia histórica como por los diversos críticos de su tiempo lo que no dejó de tener efectos sobre su postura final<sup>75</sup>.

---

73 .- "Ahora bien: yo desearía que quienes hacen esa objeción tengan presente que los monarcas absolutos son únicamente hombres". "...yo quisiera que me dijese qué género de poder civil es aquel en que un hombre sólo, que ejerce el mando sobre una multitud, goza de la libertad de ser juez en su propia causa y en qué ventaja ese poder civil al estado de Naturaleza". **Locke, J.:** "Ensayo sobre...", op. cit. p. 29.

74.- "...porque la ley, que fué hecha para mi salvaguarda, me permite, cuando ella no puede interponerse para proteger mi vida...que me defiende por mí mismo y me otorga el derecho de guerra, la libertad de matar al agresor, porque éste no me da ocasión de recurrir a nuestro juez común..." La falta de un juez común con autoridad coloca a todos los hombres en un Estado de Naturaleza, la fuerza ilegal contra la persona física de un hombre crea un estado de guerra, lo mismo donde existe que donde no existe un juez común " **Locke, J.:** "Ensayo sobre...",op. cit. pp. 33 y 34.

75.- En efecto, en las cinco primeras ediciones del "Ensayo...", la transitoriedad del estado de guerra se fundamenta así : " Ahora bien, una vez que ha cesado el ejercicio de la fuerza, deja de existir el estado de guerra entre quienes viven en sociedad y están igualmente sujetos a un juez...". "Cuando no existe un juez en la tierra, el recurso se dirige al Dios del cielo" (**Locke, J.:** "Ensayo sobre...", op. cit. p. 34). Resulta obvio que el recurso al "Dios del cielo" habrá de revelarse un procedimiento de dudosa eficacia ante un estado de guerra real por lo que, en la sexta edición, publicada después de la muerte de Locke, el autor mantiene, en grandes líneas, la modalidad de cesación de la guerra cuando los hombres disponen de un juez común y agrega : "Por el contrario,

Esta modificación de la última edición de los "Two essays...." indica que Locke encuentra dificultades en su argumentación. Aunque su estado de naturaleza continúa presentándose como un estado esencialmente armónico, no es menos cierto que aparece de una fragilidad rayana en la inviabilidad puesto que es suficiente que un solo hombre<sup>76</sup> recurra a la violencia, para que ésta y la injusticia se instalen entre los hombres y permanezcan hasta que cambie el estado natural. Más enigmática se hace la postura del autor cuando sostiene que estado de guerra y estado de naturaleza<sup>77</sup> quedan entonces "claramente diferenciados"<sup>78</sup> a pesar de que los hombres parecen estar a la merced del primer individuo que decida hacer uso de la violencia e internarse en un estado de guerra del que será, presumiblemente, muy difícil salir. La inconsistencia es tan obvia que el propio Macpherson, cuya ligereza en la crítica ya hemos mencionado, no deja de tener razón cuando señala que en este momento de la argumentación lockeana "*The difference between the state of nature (de Locke) and the Hobbesian state of war has virtually disappeared*".<sup>79</sup>

En realidad Locke necesita escapar de este atolladero y, ante la inconsistencia de su concepto de estado de naturaleza, de lo que se trata es de salir de él con el argumento "celestial"<sup>80</sup>. En el espacio de dos capítulos, Locke ha intentado convencernos, simultáneamente, de que el estado de naturaleza es el reino de la ley natural y de la razón, de que las situaciones de estado de guerra son, en todo caso esporádicas y transitorias, pero que, a pesar de ello, el estado civil termina fundándose en base al deseo generalizado de los hombres de abandonar el

---

cuando no es posible un recurso de esta clase, lo cual ocurre en el estado de Naturaleza, porque no existen en el mismo ni leyes positivas ni jueces revestidos de autoridad...el estado de guerra persiste una vez establecido". Y más adelante insiste : "En efecto, allí donde se recurre a la violencia, allí donde falta la justicia...siguen existiendo la violencia y la injusticia...". **Locke, J.: "Ensayo sobre ..."**, op. cit. p. 34. Addenda a la Sexta Edición.

76.- "De esa clase de hombres (que) no se someten a la ley común de la razón ni tienen otra regla que la fuerza y la violencia..", **Locke, J., "Ensayo sobre..."**, op. cit. p. 32.

77.- En el cual "...los hombres que viven juntos guiándose por la razón, pero sin tener sobre la tierra un jefe común con autoridad para ser juez entre ellos...". **Locke, J.: "Ensayo sobre..."**, op. cit. p. 33

78.- "Aquí vemos la clara diferencia que existe entre el estado de Naturaleza y el estado de guerra. Sin embargo, ha habido quien los ha confundido a pesar de que se hallan tan distantes el uno del otro como el estado de paz, benevolencia, ayuda mutua y mutua defensa lo está del de odio, malevolencia, violencia y destrucción mutua" . **Locke, J.: "Ensayo sobre..."**, op. cit. p. 33.

79 .-. **Macpherson , C.B.:** op. cit. p. 240.

80 .- "El deseo de evitar este estado de guerra (en el que sólo puede recurrirse al cielo y que puede surgir de la mas pequeña diferencia cuando no hay autoridad para decidir entre los litigantes) constituye uno de los principales motivos de que los hombres entren en sociedad y abandonen el estado de Naturaleza. En efecto, si existe sobre la tierra *una autoridad y un poder* a quienes recurrir....no existe ya razón de que se prolongue el estado de guerra,,,". **Locke, J.: "Ensayo sobre..."**, op. cit. p. 34. Parágrafo 21 de la Addenda a la Sexta Edición.

mencionado estado<sup>81</sup>. Ahora nos resulta difícil entender por qué razón los hombres habrán de querer abandonar con tanto empeño su condición natural si ésta no posee, salvo en situaciones excepcionales, los inconvenientes de la guerra

Aquí volvemos a toparnos con la dificultad que mencionásemos en el análisis del "*Essays on the law of Nature*". ¿Donde es que reside la dificultad? Recordemos que en "*Leviathan*", aparecía aquella categoría de "leyes naturales" que, según Bobbio, "enloquecieron" <sup>82</sup> a los críticos de Hobbes. En el segundo "*Ensayo...*", el estatuto de estas "leyes naturales" está, como ya vimos parcialmente, desarrollado de manera muy diferente. Como señalare Simmons<sup>83</sup>, para Locke las leyes naturales, los derechos y deberes que les incumben, son derivaciones de las leyes que Dios definió para los hombres como seres dotados de razón y libre albedrío. En el fondo, para él, la ley natural es la ley divina que, al ser transmitida, gracias "... (a) *the candle of the reason...*" que brilla en los hombres, debe transformarse en "ley positiva". ¿Como advierte la razón del hombre los designios divinos? Bajo la forma de las leyes de la Naturaleza. Es por ello que el derecho natural lockeano transcurre, en buena parte, en el terreno de la obligación moral: porque es, en última instancia, la voluntad de Dios. Es tarea de los hombres traducirlo en derecho positivo. Con ello advertimos porqué, para Locke, el estado de naturaleza es "pacífico" y regulable: lleva inscrita la existencia de algún tipo de legalidad y de garantías que el estado de naturaleza hobbesiano (esencialmente idéntico al ejercicio materialista, egoísta y conflictivo de los derechos naturales de cada individuo) no autoriza.

Así es posible entender que los sujetos del estado de naturaleza lockeano, además de libres y iguales, no solamente son "...sujetos jurídicos abundantemente equipados con derechos precedentes y deberes..."<sup>84</sup>; son, además, sujetos que tienen una clara vocación asociativa que permite la existencia de instituciones (sin lugar a dudas también naturales) que van a ser previas, y en algún sentido independientes, de la instauración del estado

---

81 .- Aunque en algún sentido, el cuestionamiento tiene mucho de formal, en este punto el texto de **Macpherson** es demoledor: "As early as Chapter 3 of the Treatise, only a page after the distinction between the state of nature and the state of war, we read that where there is no authority to decide between contenders every the least difference is apt to end in the State of War"...."The state of nature is sometimes the opposite of the state of war, sometimes identical with it". op. cit. pp. 240-241.

82.- "Lo que ha desencadenado las más enconadas discusiones y ha hecho enloquecer a los críticos es que Hobbes ha llamado a estas reglas, "leyes naturales". "**Hobbes**", **Bobbio, Norberto**, Ed. Paradigma, Barcelona, 1991, pág. 72.

83.- **Simmons, John A.**: op. cit. p.16

84.- "**Las teorías del Contrato social como modelos de justificación de las instituciones políticas**", **Koller, Peter**, in "**La Justicia : ¿discurso o mercado?**", **Kern, Lucian y Hans Peter Müller**, Compiladores.- Ed. Gedisa, Barcelona, 1992, p.43.- (Itálicas en el original).

estrictamente político. Es el caso de la propiedad, de la familia y el poder paternal, de la sociedad conyugal y de una serie de indefinida de organizaciones que poblarán la sociedad pre-política lockeana y que puede ser designada en una terminología contemporánea como "la sociedad civil".

## 2.- De la Propiedad

La benevolencia del estado natural tiene un lugar privilegiado en la obra de Locke. Es en la propiedad privada donde mejor se expresa la independencia y libertad de cada individuo. En el capítulo quinto el autor emprende la tarea de demostrarnos la forma en que los hombres acceden a la propiedad de manera que podríamos llamar espontánea<sup>85</sup>: es decir, sin necesidad de salir del estado natural.

El punto de partida del razonamiento se encuentra en el análisis lockeano de la esclavitud que es, además, una aproximación general a la cuestión de la libertad del hombre. Afirmando que hay para el hombre *dos tipos de libertad*, la libertad natural y la libertad en sociedad, Locke define aquí una versión de la conocida "libertad negativa" por la que todo hombre es libre de seguir su propia voluntad en todo aquello en lo que no haya a una regla común fijada por el consentimiento de todos los integrantes de la sociedad<sup>86</sup>.

Por un lado, la razón natural indica que todo hombre tiene derecho a salvaguardar su existencia por lo que este derecho incluye el de disponer de los bienes necesarios a su subsistencia. Por el otro, "*la revelación divina*" indicaría, para nuestro autor, que Dios entregó la Tierra al común<sup>87</sup> de la Humanidad con lo que la cuestión del derecho a la propiedad, aparece zanjada.

En efecto, partiendo de que "*...cada hombre tiene la propiedad de su propia persona...*"<sup>88</sup>, Locke entiende que el trabajo realizado por cada individuo para

---

85.- "...de qué manera pueden los hombres tener acceso a la propiedad en varias parcelas de lo que Dios entregó en común al género humano, y eso sin necesidad de que exista un acuerdo expreso de todos cuantos concurren a esa posesión común". Mientras que en "*Leviatán*" la cuestión era sobrevivir a la amenaza de muerte, en Locke se trata de subsistir. "**Ensayo sobre...**". op. cit. p. 38.

86.- "La libertad natural del hombre consiste en no verse sometido a ningún otro poder superior sobre la tierra, y en no encontrarse bajo la voluntad y autoridad legislativa de ningún otro hombre, no reconociendo otra ley para su conducta que la de la Naturaleza. La libertad del hombre en sociedad consiste en no estar sometido a otro poder legislativo que al que se establece por consentimiento dentro del Estado...." **Locke, J.: "Ensayo sobre..."** . op. cit. p. 36.

87.- "Aunque todos los frutos que esa tierra produce...pertenece al género humano...nadie tiene originalmente un dominio particular en ninguno de ellos...", **Locke, J.: "Ensayo sobre..."** op. cit. p. 38.

88.- "Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sirvan en común a todos los hombres, no es menos cierto que cada hombre tiene la propiedad de su propia persona", **Locke, J.: "Ensayo sobre..."** . op. cit. p. 39.



separar o diferenciar un objeto o un bien de la naturaleza es, en sí mismo, título suficiente para fundar la propiedad sobre ese bien producido gracias al trabajo<sup>89</sup>.

Dos elementos deben ser destacados en la afirmación anterior. En primer lugar está la idea que el trabajo es la fuente de la propiedad y, en especial si consideramos la lectura de todo el capítulo, la fuente de la propiedad sobre la tierra y sus frutos. Publicado en 1690, el "*Ensayo..*" precede en más de 85 años la "*Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*" de Adam Smith<sup>90</sup>. Sin embargo, en cuanto a la concepción de fondo de cómo se genera el valor en una sociedad existe una convergencia sorprendente entre ambos textos, así como una señalada tendencia a relacionar los conceptos de valor, trabajo y propiedad de manera muy parecida<sup>91</sup>.

Sin embargo, en segundo lugar, es necesario señalar que la propuesta de Locke adolece de algunas inconsistencias. La "revelación divina" podría ser admisible como fuente de una suerte de "propiedad en común" de la Humanidad sobre los bienes terrenales. Pero el tránsito de esa propiedad común y genérica a la propiedad privada no está claramente especificada más allá del mecanismo señalado del trabajo individual como fuente de la propiedad exclusiva sobre los bienes del trabajo. En efecto, este mecanismo deja irremisiblemente fuera del análisis todos aquellos bienes que el hombre pudiese apropiarse mas allá de su "necesidad" o de su "uso provechoso"<sup>92</sup>.

Para hacer aún más confusa la teorización sobre la propiedad, el autor agrega un tercer elemento relativo a la apropiación privada: ésta no debe interferir con la apropiación privada de otros hombres que disponen del mismo derecho que el propietario ya consagrado sobre los bienes terrenales. El fenómeno de la acumulación, así como el de la existencia de bienes no infinitamente reproducibles, se transforman así en un verdadero "punto ciego" del texto. Demás

---

89.- "Siendo, pues, el trabajo o esfuerzo propiedad indiscutible del trabajador, nadie puede tener derecho a lo que resulta después de esa agregación, por lo menos cuando existe la cosa en suficiente cantidad para que la usen los demás" . **Locke, J.:** "**Ensayo sobre...**". op. cit. p. 39.

90.- Aunque es sensato señalar que, ya hacia los años 1750-1753, A. Smith expone sistemáticamente su doctrina sobre la libertad económica en la Universidad de Edimburgo.- Igualmente debe recordarse que los fisiócratas y en especial **Quesnay** -("Essai physique sur l'Économie Animale")- exploran la problemática desde los años 40 del siglo XVIII.

91.- En su artículo "**El modelo iusnaturalista**", **Norberto Bobbio** lleva esta afirmación todavía más lejos: "Con su teoría del valor-trabajo, de la acumulación inicial y de la función de la moneda, Locke es el primer escritor político que plantea un cierto número de temas que se convertirán en objeto específico de una nueva ciencia, la economía política ", (op. cit. p. 39). En cualquier caso, la convergencia con Adam Smith es impactante: "La propiedad más sagrada e inviolable es la del propio trabajo, porque es la fuente originaria de todas las demás", **Smith, Adam**, "**Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones**", p. 118, Ed. F.C.E., México, 1990.

92.- " ...la medida exacta en que le es posible utilizarlos con provecho antes de que se echen a perder. Todo aquello que excede a ese límite no le corresponde al hombre y constituye la parte de los demás". **Locke, John;** "**Ensayo sobre el gobierno Civil**", op. cit. p. 40.

está decir que esta pretensión del autor de solucionar la cuestión "acotando" en lo posible su concepción de la propiedad privada mediante ciertos criterios (que lo apropiado ha de ser "fruto del trabajo" y que ello sea para consumo directo del propietario) no deja de ser un recurso poco convincente

Por un lado su argumentación está muy lejos de ser coherente e, incluso, resulta casi meramente retórica tanto para el lector actual como presumiblemente hubo de resultarle al contemporáneo de Locke. Sin embargo, por el otro, como señala correctamente Bobbio<sup>93</sup>, la propuesta de vincular la propiedad privada con el esfuerzo y el trabajo individuales constituye una innovación conceptual importante porque implica abandonar dos explicaciones muy antiguas y tradicionales del origen de la propiedad: el contrato y la ocupación. Y no habrá de descuidarse la importancia de esta "renovación" de la teorización sobre la fuente de la propiedad porque sus repercusiones son de envergadura. Aunque en su argumentación Locke parezca adelantar la peregrina hipótesis de que los bienes de la naturaleza son prácticamente infinitos<sup>94</sup>, en realidad lo que pretende establecer es que, lo que es infinito, es la capacidad que posee el hombre de crear y agregar valor a la naturaleza<sup>95</sup>.

Hay, en consecuencia, dos aspectos que aparecen conjuntamente en la argumentación de Locke sobre la propiedad y que, en muchos casos, tienden a confundirse. Por un lado está la cuestión de la disponibilidad infinita de los bienes naturales potencialmente apropiables y, por el otro, la cuestión de la capacidad infinita del hombre para producir nuevo valor mediante su trabajo<sup>96</sup>.

Pero no se agotan aquí las ambigüedades de la teoría de la propiedad que Locke despliega en su "*Ensayo...*". En efecto, una vez establecidos, como vimos, los "límites" dentro de los cuales la apropiación individual de los bienes es definida

---

93.- **Bobbio, Norberto.** "**Thomas Hobbes**", op. cit. p. 39.

94.- "...puesto que quedaba todavía disponible tierra suficiente y tan buena como aquella, en cantidad superior a la que podían utilizar los que aún no la tenían. Por esa razón, al apropiarse una parcela de tierra no disminuía en realidad la cantidad de que los demás podían disponer. **Locke, John,** "**Ensayo sobre...**".op. cit. p. 41.

95.- "Bastará comparar el exceso de valor que tienen éstos -( el pan, el vino y los paños )- sobre aquellos -( las bellotas, el agua y las hojas )- para ver que el trabajo constituye, con mucho, la parte mayor del valor de las cosas de que nos servimos en este mundo...". **Locke John,** "**Ensayo sobre....**", op. cit, p. 46.

96.-Es posible discernir que, tanto por el carácter "revolucionario" del planteo que funda la propiedad en el trabajo como por la peculiaridad misma de esta "confusión" en la argumentación lockeana queda claro que la razón de ser de toda la argumentación sobre la propiedad apunta a deslegitimar las formas de propiedad admitidas por la sociedad absolutista y a ensayar una suerte de " refundación " de la propiedad en la idea de trabajo individual. No es difícil ver aquí el punto de partida de la idea de la economía clásica, y posteriormente de Marx, según la cual la propiedad "tradicional" o "jurídica" sobre la tierra, es decir el título de propiedad y los derechos que de éste se derivan, resultan ser una suerte de rémora o supervivencia histórica que dificulta el desarrollo y crecimiento de la acumulación capitalista.

como legítima (la aplicación del trabajo, la apropiación de una cantidad destinada al consumo directo del individuo y la existencia suficiente de esos bienes para consumo de los demás individuos), Locke introduce en la argumentación su "teoría del dinero" que, en los hechos, trastoca toda la lógica anunciada anteriormente en torno a la cuestión de la propiedad sobre los bienes materiales<sup>97</sup>. La cita resume la argumentación por medio de la cual se justifica la razón de ser del dinero y, simultáneamente, el mecanismo por el que se suprimen los mismos límites que, anteriormente, el propio Locke había establecido para la legitimidad de la apropiación privada abriendo, en consecuencia, la posibilidad de concebir la legitimidad de la acumulación. En efecto, el uso del dinero torna incorruptibles a los bienes, eso permite su acumulación y, es más, al permitir "independizar" el valor del trabajo que inicialmente lo generó, la aparición del dinero termina "separando" también a la propiedad del trabajo individual que la origina<sup>98</sup>.

Como se verá, entonces, la teoría de la apropiación privada en Locke sufre, a lo largo de su desarrollo, una "contorsión teórica" que la lleva de la "*revelación divina*" a la acumulación de capital a través de la introducción de la idea de moneda y de libre intercambio. Así resulta que, al final de cuentas, puede imaginarse la independencia de la propiedad en relación al trabajo que le dió la luz <sup>99</sup>.

Aunque el tema se desarrollará más adelante, cabe ya dejar sentado que, en Locke, en el tratamiento de la cuestión de la propiedad *en el estado de naturaleza* nace la idea de un impulso asociativo, de una comunidad, de un acuerdo entre los individuos, que es *precedente al pacto de constitución de la sociedad política*, y que va a regular los intercambios y los derechos de propiedad. Por limitada que

---

97.- "Y no cabe duda de que era una estupidez y una falta de probidad acaparar cantidades superiores a las que cada cual podía consumir....(pero) no dañaba a nadie haciendo un trueque de ciruelas que se le pudrirían al cabo de una semana, por nueces, que se mantendrían comestibles...", "...tampoco atropellaba el derecho de nadie si entregaba sus nueces a cambio de un trozo de metal...o si cambiaba sus ovejas por conchas...o por un diamante, guardando estas cosas para sí durante toda la vida; podía amontonar de estos artículos todos los que él quisiese, no excedía de los límites de su derecho de propiedad...sino cuando una parte de ellos parecía inútilmente en sus manos" . **Locke, John: "Ensayo sobre..."**. op. cit. p. 48.

98.- "...el oro y la plata resultan de poca utilidad para la subsistencia humana... Es evidente, por ello mismo, que los hombres estuvieron de acuerdo en que la propiedad de la tierra se repartiese de una manera desproporcionada y desigual, es decir, independiente de sociedad y de pacto;...- Por un acuerdo común, los hombres encontraron y aprobaron una manera de poseer legítimamente y sin daño para nadie mayores extensiones de tierras de las que cada cual puede servirse para sí, mediante el arbitrio de recibir oro y plata, metales que pueden permanecer largo tiempo en manos del hombre sin que se eche a perder el excedente... "**Locke, John: "Ensayo sobre..."**. op. cit. p. 49.

99.- "Desde el momento en que la propiedad, que ingresó al mundo por el trabajo, se convirtió en valor representado por la moneda, el derecho del propietario se separó legítimamente del derecho del trabajador" . **Manent, Pierre, "Historia del pensamiento liberal"**, Ed. Emecé, Buenos Aires, 1990.

sea, es ésta, ya, una idea de "economía" en el sentido de una sociedad civil de trabajadores, productores y propietarios que funciona independientemente de la sociedad política.

### 3.- El poder paternal

La otra institución que, en Locke,<sup>100</sup> es *anterior* al nacimiento del estado político y, por ello, es analizada *antes* del capítulo "*De la sociedad política o civil*", es el poder paternal y la sociedad familiar.

De manera congruente con el planteo general de Locke, la sociedad familiar es una sociedad natural en la que los hijos no nacen "...dentro de la plenitud del estado de igualdad...", porque rigen excepciones pasajeras a este principio. La principal repercusión teórica que tiene, para la tesis del autor, la existencia de estos casos excepcionales y/o pasajeros de ausencia de igualdad plena, es que significa, en los hechos, una cortapisa al principio de igualdad en el derecho que todos los hombres tienen a su libertad natural. Dichas excepciones (menores de edad, discapacitados, etc.) se fundan en la constatación que existen individuos que, por distintas razones, no pueden ser considerados como en pleno uso de sus facultades racionales<sup>101</sup>.

Tres elementos merecen ser destacados en la visión de Locke en esta cuestión. En primer término, las limitaciones a la igualdad que sufren los hijos, es decir, las limitaciones al uso de su libertad natural, se derivan del hecho de que *carecen del uso de razón*. En segundo lugar, y esto es un rasgo de importancia, Locke nos presenta con razonable precisión, una versión plausible de la figura de la inimputabilidad de los menores e incapaces<sup>102</sup>. En tercer lugar, y como elemento vinculado al razonamiento anterior, se define a propósito de este tema de los menores, una función "protectora" o "directora" de la ley que merece ser mencionada porque desborda el marco estricto de la cuestión de las

---

100.- A diferencia de Hobbes, que aborda el tema *después* de haber analizado los gobiernos por institución.- Ver "Leviatán", op. cit. pp 162 y ss. donde el dominio paternal es presentado como el resultado de un "estado por adquisición" y sólo es admitido, como anterior al contrato, el dominio "natural" de la madre sobre el hijo, "en condición de mera naturaleza".

101.- Individuos que, a diferencia de Adán que "...fué creado como hombre en pleno desarrollo...", entraban al mundo "...por nacimiento natural, y llegaban ignorantes, sin el uso de la razón, no se encontraban todavía sometidos a esa ley, porque nadie está sometido a una ley que no ha sido debidamente promulgada. Ahora bien, habiendo sido esa ley promulgada y dada a conocer únicamente por la razón, no puede decirse que está sometido a ella quien no ha alcanzado aún el uso de razón", **Locke, John, "Ensayo sobre..."**. op. cit. pp, 52- 53.

102.- Esta problemática se encuentra radicalmente ausente en "**Leviatán**".y ello se debe, además de las obvias diferencias en el dispositivo teórico general, a la manera en la que Hobbes trata la cuestión: para él, lo que hay que explicar, como el título elegido para la problemática lo expresa, es la cuestión del poder paternal y no el problema de los derechos a la libertad de los hijos menores. Cf. "**Leviatán**", **op. cit. pp. 162-170.**

incapacidades<sup>103</sup>. Aunque la referencia a la ley es aquí genérica, puede concluirse que Locke se refiere tanto a la ley natural en general como a la ley positiva en particular<sup>104</sup>.

Una vez afirmada la pre-existencia a cualquier tipo de pacto político del poder paternal (y maternal) sobre los hijos, Locke señala la necesidad de distinguir la existencia de dos tipos de obligaciones diferentes en las relaciones entre padres e hijos<sup>105</sup>. Con ello, la cuestión inicial del poder paternal queda ampliada a una suerte de tejido de obligaciones intergeneracionales recíprocas que, aunque Locke admite que no pueden ser vistas simétricamente, parecen ser concebidas por el autor como el mecanismo natural de regulación de la familia.

El carácter *natural* de este tejido de obligaciones intra-familiares es importante porque, el segundo elemento de la argumentación de Locke va a ser que es necesario distinguir entre el poder político y el paternal a pesar de que hay circunstancias que puedan llevar a confundirlos. En efecto, aunque concurren una serie de elementos empíricos que hacen aparecer como relativamente semejantes el poder paternal y el poder político, y una larga tradición de autores para los que el poder político no es sino una versión históricamente elaborada y sofisticada del poder paterno, Locke sostendrá la existencia de dos tipos diferentes de poderes en la sociedad humana<sup>106</sup>. En el marco de un trabajo más amplio que el presente, cabría hacerse la pregunta de hasta donde no está presente aquí la influencia de

---

103.- "La ley, tomada en su verdadero concepto, no equivale tanto a limitación como a dirección de un agente libre e inteligente hacia su propio interés..." No merece el calificativo de restricción lo que no hace otra cosa que servir de protección contra los tremendales y los precipicios. Por eso afirmo...que la finalidad de la ley no es suprimir o restringir la libertad sino lo contrario, protegerla y ampliarla". **Locke, John. "Ensayo sobre.."**. op. cit. p. 53.

104.- "Después de eso, -(se refiere al momento en el que el menor haya obtenido la capacidad de regir inteligentemente su voluntad)-, padre e hijo son igualmente libres, lo mismo que tutor y pupilo, pasada la minoridad, ambos se hallan sometidos por igual a la misma ley, sin que le quede al padre poder alguno sobre la vida, la libertad y los bienes de su hijo, lo mismo si se encuentran en el estado de Naturaleza y sometidos a la ley natural, que si están sometidos a las leyes positivas de un gobierno". **Locke, John. "Ensayo sobre.."**. op. cit. p. 54.

105.- "...la necesidad de distinguir entre...dos poderes del padre, a saber, el de tutela durante la minoridad y el de ser honrado por los hijos durante toda su vida...". "Hablando con propiedad, diremos que el primero de esos poderes constituye un derecho de los hijos y un deber de los padres, mas bien que una prerrogativa del poder paterno...". "Por otro lado, tenemos la obligación de honrar y sostener a los padres, la gratitud la impone, constituyendo un deber inalienable de los hijos y un derecho de los padres por los beneficios que aquellos recibieron ". **Locke, John, "Ensayo sobre.."**, op. cit. p. 58.

106.- Las ambigüedades de Locke en la materia, que son algo diferentes que las de Hobbes,, quedan al desnudo en los pasajes siguientes: "...mediante una mutación (histórica) insensible, los padres por naturaleza de las familias se convirtieron también en monarcas políticos de las mismas..."; "...estos dos poderes, el político y el paternal, son tan completamente distintos e independientes, y se apoyan en bases tan diferentes, buscando asimismo finalidades tan diversas, que cualquiera de los súbditos que es padre detenta sobre sus hijos una suma de poder paterno igual a la que el príncipe tiene sobre los suyos..." . **Locke, John: " Ensayo sobre..."**, op. cit. pp. 60 y 62.

Francisco Suarez y el pensamiento español de la segunda escolástica y en qué medida una cierta concepción organicista de la sociedad como una asociación libres de jefes de familia independientes no subsiste parcialmente en el pensamiento de Locke<sup>107</sup>.

#### 4.- La sociedad civil en Locke.<sup>108</sup>

Para intentar develar las peculiaridades de las relaciones entre el poder paternal y el poder político, es intentar esclarecer cual es la concepción lockeana de la llamada "sociedad civil" <sup>109</sup> porque, en la obra de nuestro autor, la conformación de la sociedad civil o política, cuestión que resulta ser clave en el pensamiento de Locke, se realiza por la vía de la comparación entre las relaciones de poder intra-familiares y aquellas que se establecen en un estado político desarrollado.

En efecto, en una primera lectura, para el autor la familia puede parecerse a una organización política pero, sin embargo, hay diferencias notorias entre ambas modalidades de organización que deben ser destacadas<sup>110</sup>. En realidad, con la excepción del poder del señor sobre los esclavos (que es incluso de vida y de muerte) Locke entiende que las dimensiones del poder político, por limitadas que deban estar, como veremos, son incomparablemente mas amplias que las del poder paternal. El *pater-familia* está muy lejos de poseer sobre su familia el poder que posee una autoridad política sobre los seres humanos de una sociedad.

---

107 .- La influencia de Suarez en el pensamiento de Locke ha sido poco explorada hasta donde sabemos. Un ensayo feliz de relacionamiento entre ambos autores puede encontrarse en "**John Locke et les fondements de la liberté moderne**", Spitz, Jean-Fabien, Ed. PUF, Paris, 2001. pp 43-53.

108.- Es **fundamental** señalar que, a diferencia del significado que la expresión tendrá a posteriori en la lenguaje de la ciencia política occidental, el término de Locke es "sociedad civil y política" lo que induce al lector a interpretar que son "civil" y "política" son adjetivos asimilables y que se trata de una misma "sociedad". Los términos son utilizados como sinónimos de manera casi indiscriminada en casi toda su obra. lo que, en nuestra opinión generar una de las más graves confusiones conceptuales en la interpretación corriente de los "*Two treatises*....." ya que, como veremos, la originalidad de Locke residirá precisamente, al menos en la terminología actualmente aceptada, en crear una distinción significativa entre sociedad civil y sociedad política.

109.- "La primera sociedad fué la que se estableció entre el hombre y la mujer, de ella nació la sociedad entre los padres y los hijos y esta dió origen, andando el tiempo, a la sociedad entre el amo y los servidores suyos. Pero, a pesar de que todos ellos pudieron coincidir, y coincidieron realmente formando una sola familia en la que el amo o la señora ejercían cierta especie de gobierno de toda ella, ninguna de dichas sociedades por separado, ni todas juntas, llegaron a constituir una sociedad política..". **Locke, John, " Ensayo sobre..."**, op. cit. p. 64.

110.- La familia, con sus relaciones entre el "señor de una familia" y su "esposa, hijos, criados y esclavos reunidos bajo las reglas domésticas", puede ser considerada "como un pequeño Estado" pero esto no debe inducirnos a error; "...existe ese parecido en cuanto al orden, a los oficios y también por lo reducido de los miembros que lo componen, sin embargo, difieren muchísimo por su constitución, por el ejercicio del poder y también por su finalidad". **Locke, John, " Ensayo sobre..."** op. cit. p. 67.

Para Locke, la fuente del poder político es más poderosa ya que el poder del *pater familia*, exceptuando, obviamente, el caso de la familia que integra esclavos, es un poder muy *limitado*. Limitado, en primer lugar, en el tiempo por el incontenible crecimiento de los hijos y su acceso al uso completo de la razón y limitado, en segundo lugar, por el poder de la esposa<sup>111</sup>.

En el caso de la sociedad política, Locke inicia su razonamiento postulando a ésta casi como la organización de la libertad<sup>112</sup>. De esta libertad perfecta y de este disfrute ilimitado de los derechos de los individuos se generan, para Locke, dos poderes fundamentales: el de defender su propiedad y el de castigar y juzgar los quebrantamientos de la ley natural de la propiedad realizados por los otros hombres<sup>113</sup>.

En otras palabras, la sociedad "civil o política" que va a nacer toma en sus manos los dos derechos o poderes fundamentales que los hombres le traspasan: el poder de defender la propiedad mediante las normas y reglas apropiadas y el poder de castigar a los infractores de dichas normas <sup>114</sup>.

Es este evento particular y solo éste, lo que saca a los hombres del estado de naturaleza; el hecho de establecer ellos mismos un juez con autoridad para decidir las disputas y reparar los daños que puedan sufrir los miembros de la sociedad, el hecho de instaurar un poder supremo que haga las leyes en nombre de los hombres y que las haga ejecutar siempre que estos requieran su asistencia. Esta concepción de la sociedad política, no obstante, es consistente con la aseveración de la existencia de asociaciones previas a la instauración del poder político con poder de sujeción y generador de jerarquías. En efecto, el hecho de que se instaure una asociación entre hombres no constituye "*per se*" un acontecimiento instaurador de una sociedad política; para que ella exista es

---

111.- "...pudiendo la señora de una familia gozar de todos los poderes de que goza el pater familias". **Locke, John:** " **Ensayo sobre...**". op. cit. p. 67.

112.- El "título a la perfecta libertad y al disfrute ilimitado de todos los derechos y privilegios de la ley natural", **Locke, John:** " **Ensayo sobre...**". op. cit. p. 68.

113.- "Ahora bien, no pudiendo existir ni subsistir una sociedad política sin poseer en sí misma el poder necesario para la defensa de la propiedad, y para castigar los atropellos cometidos contra la misma por cualquiera de los miembros de dicha sociedad, resulta que solo existe sociedad política allí, y allí exclusivamente, donde cada uno de los miembros ha hecho renuncia de ese poder natural, entregándolo en manos de la comunidad para todos aquellos casos que no le impiden acudir a esa sociedad en demanda de protección para la defensa de la ley que ella estableció", **Locke, John:** " **Ensayo sobre...**", op. cit. p. 68.

114.- "...siempre que cierto número de hombres se une en una sociedad renunciando cada uno de ellos al poder de ejecutar la ley natural, cediéndolo a la comunidad, entonces y solo entonces se constituye una sociedad política o civil.- Ese hecho se produce siempre que cierto número de hombres que vivían en el estado de Naturaleza se asocian para formar un pueblo, un cuerpo político, sometido a un gobierno supremo, o cuando alguien se adhiere y se incorpora a cualquier gobierno ya constituido". **Locke, John:** " **Ensayo sobre...**".- op. cit. p. 69.

necesaria la existencia de un poder con capacidad para legislar, juzgar y castigar en nombre de los hombres<sup>115</sup>.

A la inversa de lo que sucede en Hobbes, para quién el pacto social terminaría funcionando como una original justificación (aunque justificación al fin) de la legitimidad del poder (incluso del poder absoluto), el enfoque de Locke desemboca en una relativa problematización de la instauración del poder político legítimo. En efecto, al admitir Hobbes que "*Leviathan*" reúne en sí todo el poder, aunque este poder se constituya por autorización de los hombres, el resultado es, para Locke, el establecimiento de un estado de cosas que no hace sino contradecir la posibilidad de existencia de una sociedad racional<sup>116</sup>.

El pacto lockeano, en cambio, funda un poder político que es distinto del poder paternal y simultáneamente distinto del poder político que se constituye en "*Leviathan*"<sup>117</sup>. ¿En donde reside la diferencia esencial? La diferencia radica en que, en Hobbes, de lo que se trata es de fundar la legitimidad del poder político (concebido en sentido moderno) ante la necesidad de instaurar o restaurar el orden en una sociedad asolada por la guerra civil y al borde de la anarquía<sup>118</sup>. En Locke, lo que se intenta establecer, en cambio, es la legitimidad del poder político (también en sentido moderno) pero concebido como poder "*limitado*" porque la sociedad y los hombres así lo requieren: la sociedad lockeana es, de por sí, portadora de un cierto orden a la vez natural y moral, "*previo*" al estado político. Y para poder dotar de cierta coherencia esta noción de limitación del poder político, el dispositivo de Locke requiere conceptualizar a "la sociedad", "la nación" o "el pueblo" como verdaderas *entidades políticas previas y distintas* del poder político instituido en tanto "*gobierno*" y, al mismo tiempo, como algo más que una mera agregación de individuos aislados.

---

115.- Por ello es posible que "...encontremos a cierto número de hombres asociados entre sí, pero sin disponer de ese poder decisivo a quien apelar, podemos decir que siguen viviendo en el estado de Naturaleza", **Locke, John, "Ensayo sobre..."**.- op. cit. p. 69.

116.- "...no existe juez ni manera de apelar a nadie capaz de decidir con justicia e imparcialidad, y con una autoridad para sentenciar...". Por lo tanto, "...lleve el título que lleve, Zar, Gran señor o el que sea, (el Príncipe absoluto) se encuentra tan en estado de Naturaleza con sus súbditos como con el resto del género humano " porque alcanza con "...preguntar qué clase de seguridad, qué clase de protección existe contra los atropellos y la opresión de ese monarca absoluto". "Quienes preguntan cómo han de estar protegidos contra el atropello y la opresión son calificados inmediatamente de rebeldes y facciosos ", **Locke, John, "Ensayo sobre..."**.- op. cit. pp. 70-72.

117.- "...autoriza a la sociedad o. lo que es lo mismo, a su poder legislativo para hacer las leyes en su nombre según convenga al bien público de la sociedad y para ejecutarlas siempre que se requiera su propia asistencia (como si se tratase de decisiones propias suyas)...Eso es lo que saca a los hombres de un estado de Naturaleza..., el hecho de establecer en este mundo un juez con autoridad para decidir todas las disputas y reparar todos los daños...Ese juez es el poder legislativo, o son los magistrados que el mismo señale" . **Locke, John: "Ensayo sobre..."**. op. cit. p. 69.

118 .- Vérase **Bonilla Saus, Javier: : "Leviatán y la cuestión....."**. op. cit. p. 143.



Este punto requiere ser tratado en detalle ya que, al menos en nuestra opinión, en él se dibuja la línea divisoria fundamental entre la emergencia de la concepción de la modernidad política concebido por Hobbes y, si se quiere, el establecimiento de lo que, a posteriori, se transformará en la concepción *liberal* de la modernidad política.

En efecto, el expediente teórico utilizado por Locke para separarse del dispositivo hobbesiano es abandonar la idea del funcionamiento de una mecánica “binaria” o “bipolar” en la concepción del establecimiento del contrato o pacto social. Se trata de dejar de lado la conceptualización de un estado de naturaleza bélico, a-político y atomísticamente poblado de individuos irreductiblemente atrincherados en el ejercicio de sus libertades individuales (estado inicial) que se transforma, mediante el pacto de autorización, en una sociedad política que ha concentrado irremisiblemente la casi totalidad de los derechos individuales instituyendo así el poder político (estado final).

Para deslindarse de esta idea Locke esbozará un mecanismo totalmente diferente. No solamente, como señalásemos, el estado natural se presenta como pacífico: en realidad entre el estado natural lockeano y la institucionalización del poder político soberano Locke instaura una verdadera “comunidad” (o “comunidades”) cuya realidad no es puramente nominal ni es una simple agregación de individuos privados. Más allá de las ambigüedades terminológicas que, como vimos, el propio autor instaura, el dispositivo conceptual lockeano pone en juego *tres* instancias claramente diferenciables: *los individuos* y sus derechos, la asociación natural (y también en algún sentido proto-política) de estos individuos en las “comunidades” de una *sociedad civil* (familias, producción, asociaciones “intermedias” como las han bautizado algunos analistas) y, finalmente, el establecimiento de un *poder político* que tomará la forma de un gobierno.

En Locke lo que se advierte es que el sometimiento de los individuos a un poder superior no es la condición necesaria para la instauración de ese poder; por el contrario, la existencia previa de una comunidad de individuos libres y racionalmente asociados para la defensa de sus derechos es *la condición necesaria para instaurar un poder político limitado*. En las antípodas de Hobbes, la propuesta de Locke no sostiene que sólo sea posible asociar a los hombres por la vía de su sometimiento al poder absoluto. Por el contrario, el planteo de Locke es que la asociación civil de los individuos es el único expediente para conseguir una soberanía política limitada y respetuosa de los derechos individuales

En lo referente a qué tipo de poder es el que imagina Locke fundar mediante el pacto entre los hombres resulta decisivo destacar que el abandono por nuestro autor del esquema hobbesiano binario (estado de naturaleza/sociedad política), tiene efectos decisivo en éste punto. En efecto, la sociedad civil, la “community”

constituye una suerte de comunidad ética que se considera “previa” a la instauración del pacto propiamente político que, como tal, habrá de ser un pacto de sujeción fundador de la “*commonwealth*”.

No sin razón se ha señalado que esta distinción entre “*community*” y “*commonwealth*”, obviamente ausente en Hobbes, tiene antecedentes claros en los trabajos de Suarez y, particularmente, en la obra de George Lawson<sup>119</sup> para quien es pertinente distinguir entre la “*civitas*” y la “*respublica*”. La “*civitas*” puede ser considerada incluso como una asociación, de lazos muy fuertes, integrada por iguales (*fellows*), que administran sus bienes y ejercen sus libertades sin mayores conflictos en la medida en que está regulada por una ley natural común que todos aceptan, por las razones muy similares a las anteriormente examinadas en el análisis de los “*Ensayos sobre la Ley de Naturaleza*”.

Va a ser la instauración del “*commonwealth*” (ya vimos que las razones por las cuales ha de instaurarse no son claras) la que constituye un pacto de sujeción política de los individuos al “*gobierno*”. Este pacto, más allá de que posee algunas virtudes, debe otorgar poderes limitados a la sociedad política porque abrirá, para el autor, la posibilidad de la aparición de la desigualdad entre los hombres y la de que este nuevo soberano “político” se desborde contra la “*community*” y/o contra los derechos de los individuos<sup>120</sup>.

El “*commonwealth*”, o la soberanía lockeana, comienza por disponer, en base a la renuncia por parte de la comunidad de individuos de una pequeña parte de sus derechos, exclusivamente de dos poderes considerados básicos (y en algún sentido “mínimos”): el poder de hacer las leyes y el poder de castigar cualquier daño hecho a uno de sus miembros por alguien que no lo es.

Efectivamente, subrayando que ambos poderes están destinados a defender la propiedad de todos los miembros de la sociedad hasta donde sea posible, Locke indica que la renuncia de los hombres a algún derecho, en favor del “...*poder legislativo*...”, tiene como *efecto* o como *resultado*, el que, simultáneamente, tengan que delegar en el Estado el derecho a emplear la fuerza de éste para ejecutar las sentencias del legislativo<sup>121</sup>. Esto se hace evidente en la medida en que, el poder ejecutivo de Locke, aunque nunca puede ser confundido con el legislativo, es una suerte de prolongación de éste en la medida en que, la cesión por parte de los hombres del poder de castigar los delitos contra la propiedad, es

---

119 .- **Lawson, George: “Política Sacra et Civilis”,** London, 1660.

120 .- Es en este dispositivo conceptual que se enraza la radical y sistemática desconfianza de un cierto discurso político liberal para el que, el gobierno, es una institución por definición “sospechosa” de querer atentar contra la libertad individual

121 .- “Ahí nos encontramos con el origen del poder legislativo y del poder ejecutivo de la sociedad civil, que tiene que juzgar, de acuerdo con leyes establecidas, el grado de castigo que ha de aplicarse...” **Locke, John: “Ensayo sobre...”** op. cit. p. 69.

una "derivación" de la cesión, digamos fundamental, por la cual, mediante el pacto político, los hombres transfieren al gobierno su poder de administrar su libertad mediante leyes

El texto de Locke, una vez examinadas las características generales de la "sociedad civil o política", se explaya sobre los orígenes y las finalidades del pacto político. Por lo que se refiere al proceso de establecimiento de éste, el mecanismo imaginado por Locke posee algunas peculiaridades que conviene consignar.

La primera tiene que ver con lo que podríamos llamar "su extensión". Aunque en Hobbes el problema no es abordado explícitamente en estos términos, el tipo de pacto y, sobre todo, la caracterización del estado de naturaleza hobbesiano pre-existente, hacen siempre presuponer que el contrato que los hombres establecen entre sí es prácticamente "*universal*". Con ello no queremos decir que todos los hombres del Universo adhieran a un único pacto universal, sino que, dada la precariedad de la vida en "*...el estado natural de guerra de todos contra todos...*", en aras de mejorar las limitaciones del estado de Naturaleza, la totalidad o la casi totalidad de los individuos autorizan un contrato generalizado que dará nacimiento a la(s) sociedad(es) política(s).

En el pacto propuesto por Locke, en cambio, el autor prevee explícitamente la posibilidad de que existan individuos que, agrupados en comunidades "naturales" opten por permanecer en el estado "pre-político"<sup>122</sup>. En efecto, la realización de un contrato de establecimiento de una sociedad política no requiere de ningún requisito de "generalidad"<sup>123</sup> y está al alcance de cualquier grupo de hombres dispuesto a establecerlo. Lo que sí debe señalarse como requisito fundamental es que ese pacto es una sociedad que se establece "...por la voluntad y la decisión de la mayoría..."<sup>124</sup> pero no constituye en modo alguno una suerte de acto cuasi fundacional de la sociedad humana como es el caso en Hobbes.

La segunda característica que Locke señala (consciente de la escasa verosimilitud de la hipótesis de la existencia histórica de semejante tipo de asambleas capaces de generar las imprescindibles mayorías) es una suerte de aceptación tácita de la relatividad de esta "regla de la mayoría". En virtud de la existencia de previsible dificultades prácticas con respecto a la regla de las mayorías, Locke entiende que

---

122 .- "Los hombres pueden hacer entre sí otros convenios y pactos (distintos del pacto político - JBS) y seguir, a pesar de ello en el estado de Naturaleza". op. cit. p. 30.

123.- "Esto puede llevarlo a cabo cualquier cantidad de hombres, porque no perjudica a la libertad de los demás, que siguen estando, como lo estaban hasta entonces, en la libertad del estado de Naturaleza". **Locke, John, "Ensayo sobre..."**. op. cit. p. 74.

124.- "El cuerpo se mueve hacia donde lo impulsa la fuerza mayor, y esa fuerza es el consentimiento de la mayoría; por esa razón quedan todos obligados por la resolución a que llegue la mayoría" **Locke, John, "Ensayo sobre..."**. op. cit. p. 74.

es posible que se acuerde explícitamente otro tipo de regla para concitar el consentimiento mayoritario<sup>125</sup>.

El consentimiento de esa mayoría puede ser concebido como *expreso*, y en ese caso no se plantea más que un problema de orden puramente práctico. Pero las dificultades comienzan cuando el autor intenta definir cuales son las formas que puede tomar la existencia de un consentimiento *tácito*. Locke soluciona la cuestión de manera peculiar remitiéndose, en última instancia, a la noción de propiedad<sup>126</sup>: *participa del pacto político aquel que usufructúa de él mediante el goce de su propiedad*. Es más, el consentimiento puede incluso consistir simplemente en el hecho de vivir en el territorio sobre el que el gobierno en cuestión ejerce su soberanía. Es de interés subrayar las implicaciones de esta idea del consentimiento tácito: en el razonamiento de Locke, el consentimiento por el que un individuo decide pertenecer al cuerpo político se deriva, esencialmente<sup>127</sup> de su condición de propietario de determinados bienes.

No solamente están allí, esbozados algunos de los elementos que, mas adelante, pasarán a constituir, por lo menos en parte, la teoría jurídica moderna de la nacionalidad y de la ciudadanía (y, por lo tanto, del derecho al sufragio); también se encuentran allí, expuestas digamos que "a contraluz", los rasgos más característicos de la concepción liberal del siglo XIX de la relación entre propiedad, ciudadanía y derecho al voto. En otras palabras, aquí se prefigura ya la concepción de la sociedad que caracterizará al pensamiento liberal de tradición anglosajona y, por extensión, a gran parte del pensamiento político moderno<sup>128</sup> así como el conjunto de relaciones y configuraciones teóricas y conceptuales que de esta concepción se derivan: interés privado/interés general, esfera privada/esfera pública, ética privada/moral pública, etc.

## 5.- La instauración de la sociedad política.

---

125.- "...lo que inicia y realmente constituye una sociedad política cualquiera, no es otra cosa que el consentimiento de un número cualquiera de hombres libres capaces de formar mayoría para unirse e integrarse dentro de semejante sociedad.- Y eso, y solamente eso, es lo que dió o podría dar principio a un gobierno legítimo" . **Locke, John, "Ensayo sobre..."**. op. cit. pp. 75-76.-

126.- En una sorprendentemente ingenua definición de ciudadanía "avant la lettre", Locke nos dice: "...todas aquellas personas que tienen bienes o el disfrute de una parte cualquiera de los dominios territoriales de un gobierno (sic), otorgan con ello su consentimiento tácito y se obligan a obedecer desde ese momento las leyes de tal gobierno mientras sigan disfrutando de esos bienes y posesiones...". **Locke, John : "Ensayo sobre..."** , op. cit. p. 86.

127.- Es evidente que Locke no considera relevante la posibilidad que la aceptación del gobierno por un individuo se haga por la vía del consentimiento expreso; su interés está puesto en estos individuos propietarios de tierras candidatos a ciudadanos. Seguramente la relación entre propiedad y derecho al sufragio, que tan presente estuvo en las primeras constituciones liberales, tanto en América Latina como en el resto del mundo, se basa en este tipo de razonamiento de corte lockeano.

128.- La idea relativamente generalizada de que toda sociedad es, en realidad, la articulación, más o menos problemática, de una sociedad civil y una sociedad política.

Pero en realidad, no hay todavía en los *"Two Treatises..."* una idea estructurada de, por lo menos dos de los problemas fundamentales de la política moderna. Por un lado, está solamente vagamente esbozado el problema de *qué tipo* de poder es el que se funda a partir de la renuncia de los hombres a su libertad natural. Por el otro, registramos la presencia *"in nuce"* del más conocido tema de la institucionalización del poder político en "poderes " y su necesaria "división". La llamada "división de poderes" y su sistema de "pesos y contrapesos" en sentido estricto, recién emergerá claramente perfilada en el *"El Espíritu de las Leyes"*.<sup>129</sup>

En lo que hace al primer tema, que es el que aquí nos interesa, el relativo al *tipo de poder* que instauran los hombres al renunciar a su libertad natural, ya hemos señalado que, dado el carácter particularmente "benigno" y fácilmente "asociativo" del hombre de Locke en el estado de Naturaleza, el razonamiento del autor debía esforzarse particularmente para demostrar el "porqué" de la opción del tránsito de dicho estado natural a la sociedad política.

Lo que en Hobbes era una necesidad imperiosa para evitar la anarquía, en Locke, es una suerte de opción que pueden tomar o no tomar los hombres libres. En términos generales, la razón por la que los hombres, a pesar de disponer de todos sus derechos en el estado de Naturaleza, aspiren a someterse a un gobierno y a la autoridad del poder político, radica en que, en el estado de Naturaleza estos derechos, aunque vigentes, siempre se encuentran sometidos a cierta inseguridad<sup>130</sup>.

Tres son las razones que aduce Locke para que sea necesario esta suerte de "perfeccionamiento" de la defensa de derechos. Ante todo la defensa eficaz de los bienes de los individuos requiere de una norma que debe ser legítima y operativa para que los derechos sean efectivamente preservados<sup>131</sup>. En efecto, aunque la ley natural ha de ser clara para todas las criaturas racionales por voluntad divina, Locke no deja de advertir que, tanto por ignorancia como por razones de interés, es de temer que algunos hombres se sientan inclinados a ignorarla.

En segundo lugar, el estado de Naturaleza, carece de *"...un juez reconocido e imparcial con autoridad..."* para resolver las diferencias de acuerdo con la ley establecida. Siendo, en estado natural, cada hombre juez y ejecutor de la ley

---

129 .- **Baron de la Brede et de Montesquieu, Secondat, Ch. L. : "Del Espíritu de las Leyes"**. Ed. Tecnos, Madrid, 1987.

130.- En el estado natural "...es muy inseguro...el disfrute de los (derechos), encontrándose expuesto constantemente a ser atropellado por otros hombres" . "...la finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en Estados o comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la de salvaguardar sus bienes...". **Locke, John : "Ensayo sobre..."**, op. cit. p. 88.

131.- "...necesita de una ley establecida, aceptada, conocida y firme que sirva por común consenso de norma de lo justo y lo injusto, y de medida común para que puedan resolverse por ella todas las disputas que surjan entre los hombres". **Locke, John : "Ensayo sobre..."**, op. cit. p. 88.

natural, puede presumirse que los hombres serán parciales en la consideración de sus problemas y hasta negligentes en la consideración de los problemas de los demás. En tercer término, Locke señala que, en el estado de naturaleza, es de temer que se carezca del poder suficiente para que las normas sean efectivas<sup>132</sup>.

Son estos tres argumentos los que hacen que, para Locke, los hombres han de preferir el establecimiento del pacto político al puro estado natural; la defensa de los derechos y de los bienes se habrá de realizar en mucho mejores condiciones en el seno de una institucionalidad que proporcione "*un juez reconocido e imparcial con autoridad*", con poder de sujeción y que no sea parte en los presumibles conflictos que han de plantearse ante las reivindicaciones de sus derechos por parte de los hombres<sup>133</sup>.

Lo que no queda claro para el lector de Locke qué es lo que Locke entiende por "*un juez reconocido e imparcial con autoridad*". Resulta evidente que, detrás del término "juez", a lo que Locke alude es a un poder, a una institucionalidad, a la existencia de una norma (o conjunto de normas) y no a la existencia "física" de un mero magistrado. Ya hemos visto que nos habla de un "poder legislativo", pero tampoco esta expresión da cuenta de que, la idea de Locke, está apuntando a *la fundación de una institucionalidad política y gubernamental* por lo que la imagen de un "poder legislativo" no resulta adecuada toda vez que la existencia de ese poder "*presupone*" la existencia de normas que regulen su funcionamiento.

En otros términos: resulta difícil distinguir, detrás de las figuras de "*juez*" y de "*poder legislativo*" qué es lo que Locke pretende fundar mediante el establecimiento de la sociedad política. Dos concepciones del poder político aparecen superpuestas y parcialmente confundidas.<sup>134</sup>

Por un lado hay, en Locke, una concepción *arbitral* de dicho poder (que responde mas directamente a la figura del "juez") en la que, existiendo una norma común y unánimemente aceptada, una autoridad hace uso de ella para dirimir los conflictos emergentes de la sociedad. Dicha autoridad está sometida a la misma norma en tanto individuo integrante de la sociedad civil y su función es conformarse a ella y, por las vías que correspondan, asegurar la ejecución de su sentencia.

---

132.- "...un poder suficiente que respalde y sostenga la sentencia cuando ésta es justa, y que la ejecute debidamente" . **Locke, John** : "**Ensayo sobre...**", op. cit. p. 89.

133.- "Así como el género humano se ve rápidamente llevado hacia la sociedad política a pesar de todos los privilegios de que goza en el estado de Naturaleza, porque mientras permanecen dentro de éste su situación es mala" . **Locke, John** : "**Ensayo sobre...**", op. cit. p. 89.

134.- Véanse llamadas 75 y 80 referidas a la "Addenda" a la Sexta Edición, póstuma, de los "*Two Treatises...*" Allí Locke distingue entre "*...una autoridad y un poder* a quienes recurrir....." haciendo un uso indiscutible del plural que indicaría que el autor piensa tanto en un juez como en una soberanía..

Pero, por otro lado, está presente (de manera no demasiado explícita pero no por ello menos evidente) una concepción *soberana* del poder político por la cual la instauración del *commonwealth* funciona como instancia *constituyente*. Es decir, el establecimiento de una sociedad política que mediante el contrato (y nuevamente hacen emergencia acentos hobbesianos en el discurso de Locke) instituye como *una soberanía*<sup>135</sup>. Es decir una instancia suprema (y por ello es que la figura del legislativo no es apropiada), un Poder Constituyente que establece las “reglas del juego”. la Norma Fundamental, tanto para el proceso de generación de nuevas normas, que compete al legislativo, como para su ejecución a nivel de los conflictos privados que competen, ahora sí, al “magistrado”, asimilable aquí, quizás, al ejecutivo.

Quizás sea esta una de las principales ambigüedades de los “*Two Treatises...*” y una de las debilidades de la propuesta lockeana. Su pendular movimiento entre concebir el poder que nace del pacto como la instauración de una soberanía “popular” o como la instalación de un “cuerpo de encargados” de prevenir o solucionar conflictos. Por un lado, la soberanía se distingue claramente de la condición natural, generándose, así, un cuerpo “*perfecto*” dotado de un poder político que descansa en la cesión de derechos de la mayoría. Por otro lado, evidentemente temeroso de instaurar un poder político basado en una soberanía popular de ribetes hobbesianos, Locke recurre a la propuesta de una sociedad cuyo funcionamiento descansa en la convergencia racional (y en muchos sentidos espontánea) de un conjunto de consciencias individuales que, teniendo incorporada la norma fundamental por su peculiar naturaleza humana, sólo requeriría de simples encargados de la exégesis de la ley natural, naturalmente iluminados por la razón divina, para dirimir los eventuales conflictos interpersonales.

### III.- Conclusiones e interrogantes

Esta breve revisión de la obra política de John Locke, difícilmente nos habilite a extraer conclusiones contundentes sobre las certidumbres (e inquietudes) teóricas del autor. Sin embargo, no es menos cierto que los tres textos que hemos examinado son portadores, como vimos, de elementos importantes de lo que será la propuesta filosófica, moral, religiosa y, sobretodo, específicamente política de Locke.

- En primer lugar corresponde dejar asentado que la manera en que el autor conceptualiza “la ley de la Naturaleza” constituye un nudo gordiano de su teoría porque complica singularmente el conjunto de su obra e, incluso, su teoría política.

---

<sup>135</sup>.- Revéase también la frase de Locke en llamada 132. Evidentemente allí el autor no nos habla de un magistrado, de un “*judex*”; de lo que se trata de una norma que regule al “*dominus*”, al soberano. La idea presumiblemente venga de la obra de **William Dickinson**. Para un buen análisis de la influencia de Dickinson en Locke véase, **Spitz, Jean Fabien**, op. cit. p. 158 y siguientes.

Como vimos en el análisis de los “*Essays...*”<sup>136</sup>, Locke no es capaz de presentarnos una aproximación coherente al tema de “la ley de Naturaleza” por razones que no son del todo inteligibles por lo menos desde una perspectiva contemporánea. El recurso a dos conceptos básicos, el de “razón”, como mera “capacidad innata”, como simple herramienta de la cual el hombre ha sido dotado para operar en el Cosmos o Creación pero que no porta en ella “inscripción” de conocimiento “a priori” alguno y el de “*justa razón*” o “*recta ratio*” como “obligación moral” o “deuda” que el hombre tiene para con el Creador, no dan cuenta satisfactoriamente de una serie de preguntas y problemas planteados por el propio Locke en el inicio de su cuestionamiento.

Ante todo los “*Essays...*” no responden satisfactoriamente a la pregunta planteada por el propio Locke de qué es la de saber qué es y como se conoce “la ley natural”. No sabemos si ésta es el resultado de la existencia de un (conjunto de) “derecho(s) natural(es)” presente(s) en la Naturaleza, ni si constituye un “dictado de la razón” incripto en el funcionamiento de la misma. Intuímos, mas bien, que forma parte de una “obligación moral” del hombre de aceptar y vivir de acuerdo a un rígido Orden cósmico teológicamente establecido por el Creador que el hombre, por el rango y papel que el Creador le ha asignado, *debería* seguir (porque es libre de hacerlo o no) so pena de caer, no solamente “fuera” de la moral, sino que, directamente, incluso en el terreno de lo “*antinatural*”.

Esta vinculación poco explícita entre naturaleza, razón y obligación moral contiene, como mínimo *el riesgo*, que la propuesta de este gran abanderado de la libertad humana esté afirmando una teorización portadora de efectos problematizadores de esa misma idea de libertad. En efecto, hay por lo menos *una lectura* posible de la relación entre naturaleza, razón, obligación moral y libertad que indica que toda libre acción humana que no sea acorde a la obligación moral existente para con el Creador resulte ser una acción no solamente atentatoria del orden teológico establecido por éste y no solamente una decisión irracional; mas dramáticamente estaríamos ante una acción “*contra-natura*”. No es necesario subrayar las implicaciones de esta interpretación de la propuesta lockeana en el terreno de la filosofía política. En las limitaciones de su, sin embargo, admirable en muchos sentidos, segundo texto analizado, aparecen las primeras implicaciones de ésta inquietante ambigüedad.

- En segundo lugar, en el conocido y en muchos sentidos ejemplar alegato sobre la tolerancia, parece surgir ya, de manera relativamente clara, que Locke está dispuesto a librar hasta sus últimas consecuencias un gran combate contra toda ingerencia de la autoridad estatal en el ámbito privado de la fé religiosa del individuo y, aún, en el espacio específico de toda organización religiosa.

---

<sup>136</sup> .- Donde, por justicia y prudencia, debemos recordar que los “*Essays on the Law of Nature*” se trata de un conjunto de textos de juventud, nunca publicados por el autor y editados, siglos después, por el trabajo de W. Von Leyden, pero que no resultan inconsistentes con trabajos posteriores



Por ello es que es posible sostener que el alegato de Locke se orienta decididamente a una férrea defensa de *la libertad de culto*. Pero, al mismo tiempo, queda claro que aún no estamos frente a una verdadera defensa de la libertad de conciencia. En efecto, cuando el autor aborda la problemática de cuales han de ser los derechos de los ateos, de los que pertenecen a religiones vinculadas a príncipes extranjeros (y ello, en el momento que escribe Locke, no puede dejar de involucrar a los católicos) de los que adhieren a religiones que no se adecuan a los cánones morales recibidos o a aquellos, por religiosos que sean, que no aceptan las bases del *statu quo social* existente, la defensa libertaria de Locke se transforma en una convocatoria a la drástica aplicación de la acción coercitiva de la autoridad política secular.

Consecuentemente con la idea de que naturaleza, razón y libertad sólo pueden ser consistentes en el seno de un Orden teológicamente organizado por el Creador, como intuimos de nuestra lectura de los “*Essays...*”, la tolerancia que se propende en la “*Epistola...*” se refiere, en realidad, solamente al mundo de aquellos hombres creyentes y estrictamente respetuosos de lo que Locke entiende ha de ser el Orden del Creador. Aquellos que, por alguna razón, no comulguen en la creencia religiosa (entendida, quizás, en el sentido de las iglesias reformadas) no merecen ser incorporados al concepto lockeano de tolerancia. Peor destino habrán de tener aquellos que osen declarar que no poseen creencia religiosa alguna: de manera implícita configuran una de las primeras encarnaciones de esa figura de “individuos contra-natura” ya que parecen no tener cabida alguna en la cosmogonía ético-política de Locke.

- En tercer lugar, del análisis del texto fundamental de la teoría política de Locke se desprende que, claramente, su propuesta es la primera formulación del liberalismo moderno. Aunque, como mencionásemos, su obra no tiene la consistencia teórica de su sólido predecedor en la aventura de concebir el dispositivo conceptual de la modernidad política, no es menos cierto que su obra ha marcado hasta hoy, y seguirá haciéndolo, a un amplio espectro del pensamiento político contemporáneo.

A la ya consolidada idea de que no hay poder político legítimo, en su sentido moderno, que no se asiente en los derechos humanos, Locke vendrá a agregar algunos elementos claves para el desarrollo del futuro liberalismo. La idea de que los “cuerpos intermedios” de toda sociedad<sup>137</sup> constituyen asociaciones libres

---

<sup>137</sup>.- Idea que, dicho sea al pasar, es condición de posibilidad para la existencia de toda Sociología ya que, en el dispositivo hobbesiano, la concepción radicalmente individualista y atomística del estado pre-político y la concepción estrictamente política de la sociedad nacida del pacto imaginado por Hobbes, obtura teóricamente cualquier intento de comenzar a pensar “lo social” o “las relaciones sociales”, de manera a la vez supra-individual y no sometidas a un orden político rector absoluto de la vida social.

donde los individuos se asocian en búsqueda de ejercer sus derechos naturales, la intuición de que la sociedad “perfectamente” ordenada políticamente no es concebible sin el funcionamiento libérrimo de esas comunidades pre-políticas y la necesaria conclusión de que el gobierno emergente del pacto político ha de ser un poder *limitado* en la medida en que tiene como prerrequisito la libertad de los individuos y la de sus asociaciones, constituyen un acervo hoy ineludible de la modernidad política.

Y no es casual que mientras Hobbes nos habla desde “*el estado*”, Locke responde desde “*el gobierno*”. Más allá de las múltiples limitaciones que, como tantos analistas, hemos señalado en la propuesta lockeana, tampoco es posible dejar de lado la importancia fundamental que tiene la modesta (e incluso ambigua) insistencia de Locke en no limitarse a producir una gran teoría general del orden político y del poder. Su preocupación parece, en ese sentido, superar la mera pretensión doctrinaria y comenzar a inclinarse concretamente en intentar imaginar el esbozo de *la organización* de esa nueva manera de concebir el poder político legítimo. Sus apreciaciones sobre “*el legislativo*”, “*el magistrado*” o “*el ejecutivo*”, aunque quizás no lo suficientemente explícitas como para distinguir claramente que, lo que estaba en juego entre el concepto de un pacto fundador del Estado y un pacto fundador meramente elector de autoridades políticas, era precisamente *un pacto constituyente*, son las mejores pruebas de ese esfuerzo de búsqueda de un formato institucional viable para ese nuevo modelo político, para él, de inminente advenimiento.

Para terminar, como señalásemos repetidas veces, sus textos no constituyen grandes construcciones teóricas. Sus ambigüedades, cuando no sus contradicciones, son demasiado obvias como para pasar inadvertidas y dejarlas de lado en un trabajo de análisis académico, mas allá de la innegable trascendencia histórica que tuvieron “a posteriori” sus propuestas. Pero, en términos de construir hipótesis a propósito de estas sorprendentes inconsistencias, sus idas y venidas teóricas, las ambigüedades y contradicciones, curiosamente acompañadas por reescrituras permanentes de los textos y anonimatos y dudas en lo referente a su publicación, quizás quepa hacerse la pregunta si no responden a otra razón más sustantiva que a una debilidad teórica o a la mera personalidad del autor.

¿Hasta qué punto Locke, que escribe ya desde una concepción política moderna, intuída por Spinoza y formulada por Thomas Hobbes, concepción que seguramente él parcialmente compartía, en la que la preocupación central era construir un Poder político distinto que el heredado del Absolutismo y donde los conceptos claves serían el consenso, la autorización y la voluntad de los individuos libres por naturaleza, no comenzaba a sentir el riesgo de evoluciones políticas (y forzosamente teóricas) que, posteriormente, hicieron explícito el “lado oscuro de la modernidad”? ¿Aún derrotado el Absolutismo, no es posible sospechar que Locke no dejó de preguntarse que, si no hay otras normas comunes en una

sociedad que las del Estado y su gobierno, quién sería el que iba a detener la creciente influencia y dominio de las normas públicas sobre la existencia de cada individuo? ¿Si la ley es el resultado de una autorización explícita librada al Estado por la mayoría, cómo es que han de protegerse los intereses de las minorías y los del individuo de los previsibles desbordes de la voluntad general?

De ser efectivamente éstas las preguntas que acosaron a Locke, sobran razones para explicar sus ambigüedades teóricas, sus tomas de posición aproximativas y hasta sus prevenciones personales para sumar su pluma, demasiado públicamente, al enceguedor resplandor de la modernidad política naciente.

#### **IV.- Bibliografía.**

- Anderson, Perry;** “Les passages de L’Antiquité au féodalisme”, Ed. F. Maspéro, Paris, 1977.
- Baron de la Brede et de Montesquieu, Secondat, Ch. L. :** “Del Espíritu de las Leyes”. Ed., Tecnos, Madrid, 1987
- Bayle, Pierre:** “Pensées diverses sur la comète”, Ed. Pratt, Paris, 1911.
- Berns, Walter:** “John Milton” in **Strauss, Leo and Cropsey, Joseph:** “History of Political Philosophy”, Ed. Univ .of Chicago, Chicago, 1997.
- Bobbio, Norberto:** “El modelo iusnaturalista” in “Hobbes”, Ed. Paradigma, Barcelona, 1991
- Bonilla Saus, Javier:** “Leviatán y la cuestión del orden político”; Revista Internacional de Filosofía Política, No. 6, Madrid, Diciembre, 1995.
- Bonilla Saus, Javier:** “Hobbes otra vez: apuntes sobre la modernidad política de su obra”, Cuadernos de CLAEH No. 80, Montevideo, 1997.
- Bonilla Saus , Javier:** “Para un análisis de los antecedentes del pensamiento liberal”, Revista PRISMA, No. 20, Montevideo, 2005,
- Buckle, Stephen:** “Natural Law and the theory of property. Grotius to Hume”. Ed. Oxford University Press, N. York, 1991.
- Capitant, René :** “Hobbes et L’Etat totalitaire” en “Archives de Philosophie et Droit”, Paris, 1938.
- Chappell, Vere:** “The Cambridge companion to Locke”, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Chevallier, J.J.:** “Los Grandes Textos Políticos políticos desde Maquiavelo a nuestros días”, Ed. Aguilar, Madrid, 1970.
- Clark, Jonathan C.:** “English Society 1688–1832”, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- De Vattel, Emmerich;** “Le Droit des gens, ou Principes de la loi naturelle appliquée á la conduite et aux affaires des nations et des souverains”, Ed J.P. Alliaud, Paris, 1830.
- Dickinson, William:** “The Kings Right, Briefly set Downe in a Sermon Preached Before the Reverend Judges at the Assizes in Reading for the County of Berks, June 28, 1619”. Londres, 1619.
- Dunn, John:** “The Political thought of John Locke”, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1969.
- Dunn, John:** “L’ exigence de liberté de conscience: liberté de parole, liberté de pensée, liberté de culte” in Revue “Philosophie” No. 37, Paris, Les Editions de Minuit, 1993.

**Filmer, Robert:** "Patriarcha and other Political Works of Sir Robert Filmer" Ed. de Peter Laslett, Oxford, 1949. *El Patriarca o el poder natural de los reyes*, Ed. E. Calpe, Madrid, 1920.

**Foxcroft, H.C.:** "Life and Letters of Sir George Savile, Bart., First Marquis of Halifax", 2 Vols, Londres, 1898.

**Gauthier, David:** "The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes", Oxford University Press, Oxford, 1969.

**Goyard-Fabre, Simone:** "John Locke et la Raison Raisonnable", Ed. Vrin, Paris, 1986.

**Heymann, Frederick:** "John Zizka and the Hussite Revolution", Princeton, 1965

**Harrington, James:** "Oceana", Ed. de S.B. Liljegren, Heidelberg, 1924.

**Hooker, Richard:** "Laws of Ecclesiastical Policy", Ed. J. Windet, London, 1597.

**Hooker, Richard:** "The Works of that Learned and Judicious Divine Mr. Richard Hooker....", Ed. John Keble, Oxford, 1841.

**Lawson, George:** "Politica Sacra et Civilis", London, 1660

**Locke, J :** "Essays on the Law of Nature", Ed. by W von Leyden, Clarendon Press, Oxford, 1988.

**Locke, J :** "Carta sobre la tolerancia", Ed. Tecnos, Madrid, 1985.

**Locke, J :** "Two treatises of Governement", Ed. by Peter Laslett, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1960. Versión española: "Ensayo sobre el Gobierno Civil", Ed. Aguilar-Orbis, Barcelona,

**Locke,** "Ensayo sobre el entendimiento humano", Ed. Gernika, México, 1994.

**Locke, J:** "Some Considerations of the Consequences of the lowering of interest and raising the value of money", Londres, 1692.

**Locke, J.:** "Some Thoughts concerning education", Londres, 1693.

**Locke, J.:** "The Reasonableness of Christianity, as deliver in the Scriptures", Londres, 1695..

**Lutero, Martín:** "Escritos Políticos". Ed. Tecnos, Madrid, 1986.

**Macpherson, C. B.** "The political theory of possessive individualism", Ed. Oxford, University Press

**Macek, Josef:** "The hussite Movement in Bohemia, Praga, 1958.

**Manent, Pierre,** "Historia del pensamiento liberal", Ed. Emecé, Buenos Aires, 1990.

**Milton, J.R. :** "Locke at Oxford" in Rogers, G.A.J.: "Locke´s Philosophy", Ed. Clarendon Press, Oxford, 1994.

**Milton, John:** "Areopagítica", Ed. FCE, México, 1941.

**Paine, Thomas:** "Rights of Man", Ed. Foner, Londres, 1984.

**Polin, Raymond:** "Hobbes, Dieu et les hommes", Ed. PUF, Paris, 1981.

**Rogers, G.A.J.:** "Locke´s Philosophy", Ed. Clarendon Press, Oxford, 1994.

**Sabine, Georges,** "Historia de la Teoría Política", Ed. F.C.E., México, 1987 .

**Salazar Carrión, Luis;** "El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?". Ed. UAM-Iztapalapa, México, 1997.

**Schneewind, J.B.:** "Locke´s Moral Philosophy" in "The Cambridge companion to Locke", by Vere Chappell, Ed. Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1994.

**Screenivasan, Gopal:** "The limits of Lockean rights in property", Ed. Oxford University Press, N.York, 1995.

**Serrano, Enrique:** "Disputa sobre el Derecho Natural" in "Filosofía Política: razón y poder", Aguilar, Luis , Yturbe, Corina, Compiladores, Ed. UNAM, México, 1987.

- Sidney, Algernon:** “Discourses concerning Government”, Ed. by J.Toland, London, 1763.
- Simmons, John A. :** “The Lockean theory of rights”. Ed. Princeton University Press, New Jersey, 1992.
- Spinoza, Baruch de:** Tratado Teológico-político, Ed. Alianza, Madrid, 1986.
- Spinoza, Baruch de:** Tratado Político, Ed. Alianza, Madrid, 1986.
- Spitz, Jean-Fabien,** “John Locke et les fondements de la liberté moderne”, Ed. PUF, Paris, 2001.
- Strauss, Leo:** “Natural rights and history”, Ed. University of Chicago Press, Chicago, 1965.
- Stourzh, G.:** ”Constitution: changing Meanings of the term” in “Conceptual Change and the Constitution”, Ball and Pocock, Eds., University of Kansas, 1988.
- The Leveller Tracts. 1647-1653,** Ed. W. Haller y G.Davis, New York, 1944.
- Touchard, Jean:** “Historia de las ideas políticas”, Ed. REI, México, 1990..
- Vialatoux, Jean:** “La cité de Hobbes: théorie de L’état totalitaire”, Lyon, 1936.
- Vienne, Jean Michel:** “Méthode mathématique et science morale chez Locke” in Revue “Philosophie” No. 37, Les Editions de Minuit, Paris, 1993.
- Winstanley, Gerrard:** “Law of Freedom”, Ed. por G. Sabine, Ithaca, New York, 1941.
- .